

Materialismo y espiritualismo
La crítica del materialismo filosófico al marxismo-leninismo



Doctorando: Daniel Miguel López Rodríguez

Director: José Ordóñez García
Departamento: Estética e Historia de la Filosofía
Facultad: Filosofía
Universidad: Universidad de Sevilla
Año: 2017

En memoria de

Rafael Manuel López Rodríguez (Lolo, mi hermano), 3 de junio de 1978-29 de abril de 2005.

Rafaela Rodríguez Gandullo (Fali, mi madre), 24 de abril de 1956-24 de enero de 2007.

Gustavo Bueno Martínez (mi maestro), 1 de septiembre de 1924-7 de agosto de 2016.

Agradecimientos:

En estas líneas me gustaría aprovechar la oportunidad para agradecer a personas que, de algún modo u otro, han contribuido a la construcción de esta Tesis Doctoral.

A mi padre, Manolo López. A mi hermana Susana, mi cuñado Santiago y mis sobrinas las guapísimas Micaela y Jimena. A mis abuelos: Rosa y Rafael. A mis tíos Mari Carmen y Mané, Félix y Mari, Inma y Bene, Manolo y Miriam. A mis primos: Lolo, María, Eduardo, Mireia, Asier, Ángela, Carmen. A mis amigos de toda la vida y de hace ya algunos años: Javi, Jose, Nané, Toto, Manoli, Mario, Juanpi, Marcelino, Jesús, Correa, Javier, Ventura, Paco, Zaida, Amanda, Lorenzo, Carmelo, Senén, Cándido. A amigos y compañeros de clase que conocí en la Universidad de Sevilla y con los que tantos ratos buenos eché discutiendo (en clase y en las escaleras de la facultad, como los buenos estudiantes): Pablo el Niño, Carlos Pacheco, Josepe, Inma, Aida, Silvia, Carlos Arjona, Pablo Sierra, Toranzo, Mariki, Isa, Cristina, Rafa, Samuel, Diego. A mis amigos y compañeros de piso con los que tan bien conviví: Rivera, Leño, Jony, Rafael, Fernando. A nuevos amigos que hice en Sevilla más allá de la universidad: Blete, Ñete (Sr. Bajundá), Aida, Kike, Jesús, Guille. A profesores de la facultad con los que tanto discutí y aprendí: Pepe Ordóñez, Francisco Rodríguez Valls, José Antonio Marín Casanova, Marcelino Rodríguez Donís, Emilio Rosales, Inmaculada Murcia, Javier Hernández-Pacheco, Juan Arana, César Moreno. A Gustavo Bueno Sánchez por invitarme a la Fundación Gustavo Bueno por hablar de lo que me gusta y disfrutar como un enano. A Javier Pérez Jara por aprender tanto en su compañía y por sus libros y artículos, y por animarme a publicar en la revista electrónica de Nódulo Materialista *El Catoblepas*. Y, especialmente, a mi gran amigo Juan Pablo Cubero Romero por introducirme en esto de la filosofía en general y en el *materialismo filosófico* en particular.

A todos, gracias.

Índice

Introducción	11
1. ¿Por qué «marxismo-leninismo» y no «marxismo» a secas o en general?	11
2. ¿Por qué «materialismo filosófico»?	15
3. ¿Qué es el materialismo filosófico y quiénes son los materialistas filosóficos? ..	19
4. Planteamiento dialéctico y contramaniqueo de la exposición	30
5. Plan de la Tesis Doctoral	37

Capítulo I. Exposición del materialismo filosófico

1. La ontología del materialismo filosófico	42
<i>a) La ontología especial y la doctrina de los tres géneros de materialidad: el materialismo cósmico</i>	42
<i>b) El regressus crítico hacia la Materia ontológico-general: el materialismo acósmico</i>	50
<i>c) El Ego trascendental</i>	56
<i>d) El principio de symploké contra la metafísica monista (holista) y nihilista o atomista</i>	59
2. Noetología	67
<i>a) Noetología no es lo mismo que epistemología o gnoseología</i>	67
<i>b) La negación del cogito puro y la afirmación del sujeto corpóreo operatorio</i>	69
<i>c) Conciencia objetiva frente a conciencia subjetiva</i>	75
<i>d) La racionalidad pensada en sentido lisológico no es la diferencia específica del ser humano</i>	77
3. Epistemología	81
<i>a) Epistemología y gnoseología son disciplinas filosóficas diferentes y no se trata de una mera cuestión de nombres</i>	81
<i>b) Realismo e idealismo epistemológico</i>	82
<i>c) Percepciones apotéticas y paratéticas</i>	83
<i>d) Hiperrealismo epistemológico</i>	85
4. Materialismo gnoseológico: la teoría del cierre categorial	88
<i>a) El enfoque gnoseológico de la filosofía de la ciencia</i>	88
<i>b) Las acepciones del término ciencia</i>	90
<i>c) Teoría de teorías (gnoseológicas) de la ciencia</i>	92
<i>d) La verdad como identidad sintética</i>	105
<i>e) Espacio gnoseológico</i>	111
<i>f) Metodologías α-operatorias y β-operatorias: el estatuto gnoseológico de las ciencias humanas</i>	118
5. En torno al concepto de espacio antropológico	127

a) <i>El eje circular</i>	128
b) <i>El eje radial</i>	129
c) <i>El eje angular</i>	130
d) <i>Ejes disociables pero inseparables</i>	131
6. Materialismo religioso	133
a) <i>El numen como núcleo de la religión</i>	135
b) <i>Religión secundaria o mitológica</i>	138
c) <i>Religión terciaria o metafísica: la antesala del ateísmo</i>	139
d) <i>El proceso de inversión teológica</i>	142
e) <i>El ateísmo desde el materialismo filosófico</i>	145
7. Materialismo político y teoría del Estado	149
a) <i>Ciencia política y filosofía política</i>	149
b) <i>Materialismo político y formalismo político</i>	151
c) <i>La eutaxia como núcleo de la sociedad política</i>	153
d) <i>Ramas del poder político</i>	156
e) <i>Capas del poder político</i>	157
f) <i>Dialéctica de clases y dialéctica de Estados</i>	164
g) <i>La Idea filosófica de Imperio</i>	166
h) <i>Implantación gnóstica e implantación política de la filosofía</i>	170

Capítulo II. El papel de la filosofía en el marxismo-leninismo

1. <i>¿Qué es la filosofía? La respuesta del materialismo filosófico</i>	175
2. <i>¿Qué es la filosofía? La respuesta del marxismo-leninismo</i>	181
3. <i>Interpretar el mundo ya es transformarlo</i>	183
4. <i>La realización de la filosofía</i>	186
5. <i>Socialismo y filosofía</i>	191

Capítulo III. La polémica entre materialismo y espiritualismo: *gigantomachia peri tes ousias*

1. <i>El espíritu de partido</i>	195
2. <i>La filosofía sobria y del buen sentido</i>	200
3. <i>La Idea filosófica de Espíritu</i>	202
4. <i>Idealismo</i>	202
5. <i>El problema de la cosa en sí</i>	206
6. <i>Escepticismo</i>	209
7. <i>Cuerpo y vida</i>	213
8. <i>Modelos de materialismos y modelos de espiritualismos desde el materialismo filosófico</i>	215

Capítulo IV. El idealismo cristiano de Berkeley como ejemplo de espiritualismo exclusivo descendente y como contrapunto dialéctico del Diamat

1. <i>Berkelismo y machismo</i>	219
2. <i>Crítica a las ideas abstractas</i>	228
3. <i>Las ideas</i>	229
4. <i>Dios</i>	232

5. La negación de la sustancia material de los filósofos que conduce al ateísmo	235
6. Ser es percibir (acción) y ser percibido (pasión)	238
7. El formalismo segundogenérico de Berkeley	239
8. Idealismo material	240

Capítulo V. Fichte contra Espinos

1. Marxismo-leninismo y espinosismo	243
2. Criticismo y dogmatismo	251
3. El Yo absoluto	253
4. El No-Yo como condición de posibilidad para el desarrollo infinito de la libertad y la felicidad como «destino del hombre»	258
5. Espiritualismo antrópico exclusivo ascendente	263
6. Los caracteres de la Edad contemporánea y la nación alemana	266
7. Ontología general: la Sustancia natura naturans	271
8. El espinosismo no es un monismo sino un materialismo pluralista neutro	274
9. Ontología especial: natura naturata	278
10. La crítica al teleologismo cósmico	282
11. Hegel: el espinosismo como acosmismo	285

Capítulo VI. El marxismo-leninismo y el sistema hegeliano

1. El marxismo-leninismo es la continuación y no la ruptura del hegelianismo por los medios del materialismo en el arma de la crítica y en la revolución comunista por la crítica de las armas	289
2. Lógica, Naturaleza y Espíritu	294
3. La Idea abstracta y su realización efectiva	302
4. Espiritualismo exclusivo ascendente	306
5. Filosofía mundana y «doméstica» frente al materialismo trascendente: monismo frente a pluralismo	313
6. El dualismo Naturaleza/Espíritu de Hegel y el dualismo Naturaleza/Historia de Marx y Engels.....	317
7. La dialéctica del amo y el esclavo	326
8. Las fases de la Historia Universal y la realización del Espíritu Absoluto en el mundo germánico	333
9. La vuelta del revés del sistema hegeliano al cristianismo: la inversión teológica	347
10. El mito tenebroso de la Cultura	356
11. La vuelta del revés al sistema hegeliano por el marxismo-leninismo	363
12. La implantación política de la filosofía de Marx frente a la implantación gnóstica de Hegel	369

Capítulo VII. La vuelta del revés al marxismo-leninismo por el materialismo filosófico

1. La vuelta del revés no consiste en dar un giro de 180°	375
2. Capa conjuntiva	375
3. Capa basal: Base y superestructura	378
4. Capa cortical	384

Capítulo VIII. Materialismo dialéctico: Ordo essendi

1. Materialismo dialéctico y materialismo histórico	387
2. La disputa contra el mecanicismo	389
3. Anti-Feuerbach	393
4. La Idea de materia del materialismo dialéctico	396
a) <i>La materia es el ser fuera de la conciencia</i>	396
b) <i>Materia y abstracción</i>	401
5. Materia y movimiento	402
a) <i>Precedentes históricos</i>	402
b) <i>El movimiento como el quid de la cuestión del materialismo dialéctico</i>	402
c) <i>No hay materia sin movimiento y movimiento sin materia</i>	404
d) <i>Diferentes modos de movimientos: la materia se mueve de muchas maneras</i>	405
e) <i>Espacio y tiempo</i>	407
6. La dialéctica	411
a) <i>Breves pinceladas sobre la historia de la dialéctica</i>	411
b) <i>La dialéctica mística hegeliana</i>	414
c) <i>Dialéctica mistificada y dialéctica racional</i>	417
d) <i>El método dialéctico es pensado contra el método metafísico</i>	420
e) <i>Las leyes de la dialéctica</i>	424
7. El materialismo dialéctico en el fondo no es dialéctico sino metafísico porque viola el principio de symploké e ignora la vía de regressus hacia la Materia ontológico-general recayendo en el monismo	432
a) <i>¿Materialismo dialéctico o monismo metafísico?</i>	432
b) <i>Reduccionismo espacio-temporal o mundanista</i>	437

Capítulo IX. El materialismo dialéctico: Ordo cognoscendi

1. El ser social y natural determinan a la conciencia	441
a) <i>El ser está por encima de la voluntad de los sujetos</i>	441
b) <i>Base productiva y superestructura de la conciencia social</i>	443
c) <i>Crítica a la conciencia pura</i>	446
2. Epistemología del materialismo dialéctico	448
a) <i>La relación sujeto/objeto: el objeto puede existir al margen del sujeto</i>	448
b) <i>El conocimiento tiene su génesis en los sentidos pero su estructura es espiral y progresiva frente a la concepción del conocimiento del relativismo</i>	451
3. Gnoseología del materialismo dialéctico	453
a) <i>El adecuacionismo isomórfico del Diamat</i>	453
b) <i>El monismo de la verdad</i>	456
c) <i>La transformación de las cosas en sí en cosas para nosotros y la exclusión del ignorabimus</i>	460
d) <i>El materialismo espontáneo de las ciencias naturales</i>	465
4. La crítica al fundamentalismo científico	466

a) <i>Qué entendemos por fundamentalismo científico</i>	466
b) <i>El fundamentalismo científico y la filosofía espontánea de los científicos bajo la mirada crítica del Diamat</i>	471
c) <i>El fundamentalismo científico del Diamat</i>	473
d) <i>El criticismo gnoseológico</i>	475
5. Filosofía de la producción	479
a) <i>El trabajo y la transformación de la naturaleza</i>	479
b) <i>La Idea de producción de Marx como heredera de la Idea de Espíritu Objetivo de Hegel</i>	483
c) <i>Ciencia, producción y capital</i>	485
6. El materialismo dialéctico como praxis	488
a) <i>La verdad no está en la teoría sino en la práctica</i>	488
b) <i>La conciencia humana no sólo refleja el mundo objetivo sino que además lo crea o transforma</i>	493
c) <i>Diferentes modos de clasificar la distinción teoría/praxis</i>	497

Capítulo X. Comunismo y cristianismo

1. Un fantasma recorre la cristiana Europa	505
2. El momento de las semejanzas o similitudes y paralelismos entre comunismo y cristianismo	508
3. El momento de las diferencias	516
4. Cristianismo y reacción	522
5. Opio del pueblo y opio para el pueblo: suspiro de la criatura oprimida y bramido de la criatura opresora	525
6. La religión como asunto privado	532
7. El ateísmo desde el marxismo-leninismo	535
8. Un fantasma recorre la Santa Rusia	540
9. ¿Fue posible una filosofía de la religión en el marxismo-leninismo?	547

Capítulo XI. Crítica a la escatología marxista-leninista

1. El pensamiento escatológico	552
2. La enfermedad infantil del anarquismo en el comunismo	558
3. El fin de la burguesía y el fin del proletariado: el hombre total y el reino de la libertad tras la emancipación del Género Humano	566
4. En la historia real la finalidad de la revolución estuvo en la conquista del Estado no para que se extinguiese sino para que permaneciese y se desarrollase frente a otros Estados en la Realpolitik	577
5. El comunismo final resultó ser el fin del socialismo real: de victoria en victoria hasta la derrota final	582

Capítulo XII. Dialéctica de clases y dialéctica de Estados: el mito de la revolución mundial y la génesis, estructura eutáxica y corrupción distáxica del socialismo en un solo país y de un Imperio generador

1. El mito de la revolución mundial	586
2. Los planes y programas para transformar la Gran Guerra en una serie	

de guerras civiles	594
3. La paz «vergonzosa» de Brest-Litovsk	612
4. La revolución en Alemania y su fracaso	623
5. Guerra contra Polonia	631
6. La NEP	638
7. El establecimiento de relaciones diplomáticas normales	646
8. Socialismo en un solo país	658
9. La oposición trotskista	670
10. La desestalinización	683
11. Perestroika y distaxia: la reconstrucción (reestructuración) que derivó en destrucción (desestructuración)	691
12. El imperialismo y el Imperio Soviético	709
Conclusión	725
Bibliografía	731

«El materialismo histórico de Marx es tan importante que no asimilarlo
es como ser precopernicano».
Gustavo Bueno, *La Vanguardia*, 16 de julio de 1999.

Introducción

1. ¿Por qué «marxismo-leninismo» y no «marxismo» a secas o en general?

Porque el marxismo sin el leninismo no sería materialismo, sino puro idealismo o puro voluntarismo. Vendría a ser algo así como una ONG; o una *mitología tenebrosa*; o simplemente una buena voluntad ingenua altermundista; o un sueño dogmático; o, si se prefiere, un *flatus vocis* o papel mojado, la edificación de castillos en el aire: una utopía o un pensamiento infantil (*Pensamiento Alicia*). Tal vez vendría a ser simplemente un tema de conversación, pura cháchara, y sencillamente sería un proyecto de un claro ejemplo de *izquierda indefinida*, o -como diría Lenin- un ejemplo claro y distinto de izquierdismo: «la enfermedad infantil en el comunismo». La verdad del marxismo es el leninismo o, en un sentido más amplio, la verdad del marxismo es la Unión Soviética, o fundamentalmente la Unión Soviética, es decir, el Estado o Imperio Soviético *realmente existente* (para otros el «colectivismo burocrático» o la «dictadura tártara»). Porque el comunismo es una *generación de izquierda* que se define y se sostiene por el Estado, cuyo *núcleo*, *curso* y *cuerpo* ha tenido un contenido concreto en la política real (en la geopolítica del siglo XX); y su desarrollo no ha sido continuo y homogéneo sino más bien se ha movido por un escenario dialéctico de *plataformas continentales* involucradas en una *dialéctica de clases y Estados* en diferentes fases que vendrían a ser la Primera Guerra Mundial, la propia Revolución de Octubre y la consecuente guerra civil (cuyo conflicto inevitablemente se internacionalizó), la deskulakización (o segunda guerra civil), el Gran Terror o tercera guerra civil, esto es, las purgas en el propio seno del Partido Comunista (bolchevique) entre 1934 (desde el asesinato de Sergei Kirov el 1 de diciembre en que se activa como *casus belli* una guerra civil dentro del propio Partido) y 1938, la Segunda Guerra Mundial, la fase de la Kominform, la desestalinización, la Guerra Fría, la *perestroika* y la caída del muro o «imperio exterior» y en consecuencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

El derrumbamiento de la Unión Soviética no deja intacta la doctrina marxista (insistimos: marxista-leninista). En la actualidad el marxismo-leninismo vive tras su hundimiento en los *náufragos* de aquel inmenso Imperio que de algún modo configura la situación política, cultural, científica y filosófica de nuestro presente *en marcha*. Porque, más allá del bien y del mal, el marxismo-leninismo ha modificado el capitalismo, es decir, ha obligado a los Imperios o *plataformas continentales* del capitalismo a reestructurarse y ha incorporado para su supervivencia ciertas *franjas de verdad* que ofreció el marxismo-leninismo, pues no todo el marxismo-leninismo fue falso, y por ello no todo el marxismo-leninismo es «perro muerto». Así, el marxismo (no ya simplemente como ideología sino como lo que ha dado de sí en la política real como *Imperio generador*) existe en nuestro presente del mismo modo que, *mutatis mutandis*, el Imperio Español existe en los quinientos veinticuatro mil hispanohablantes y en las 22 naciones soberanas que componen la Hispanidad, contando también, por

supuesto, con el Imperio *realmente existente* de nuestro presente: Estados Unidos de América, donde un 48% sabe hablar, escribir y pensar, *pese a quien pese*, en español.

Si se me permite la ucronía, cabría sostener que Marx sin Lenin y los bolcheviques y ese Imperio llamado Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas vendría a ser un personaje tan conocido como Feuerbach o Max Stirner, un personaje para eruditos o para aquellos que estén al tanto o medianamente al tanto de los entresijos político-filosóficos del siglo XIX. Pasó algo parecido con el cristianismo al convertirse en religión oficial del Imperio Romano. Si la Iglesia no se hubiese transformado en la religión oficial del *Imperium* de los césares entonces la figura de Jesús de Nazaret sería tan conocida como la de Apolonio de Tiana. Por lo tanto, cabría decir que la verdad del cristianismo no es Dios, ni siquiera Cristo, la verdad del cristianismo es la Iglesia en su *curso* histórico: *verum est factum*. Por algo así decimos que la verdad del marxismo es el marxismo-leninismo puesto en práctica en la extinta Unión Soviética. «*El Capital*, al margen del comunismo [soviético, *realmente existente*], pierde su nervio revolucionario y se reduce a un modelo interesante, entre otros, para el análisis de la sociedad capitalista» (Bueno, 1973: 33, corchetes míos).

No somos los únicos en sostener esta tesis: «Si Lenin no hubiera existido, quizá Marx habría muerto varios lustros antes de que los postmodernos proclamaran -tan precipitada como interesadamente, por lo demás-, su defunción» (Díez del Corral, 2003: 52). Y también se ha dicho: «Aunque hoy puede parecernos sorprendente, la verdad es que, en un principio, Europa occidental no asimiló las ideas de Marx hasta finales del siglo XIX (Harold Perkins afirma que el marxismo apenas se conocía en Inglaterra antes de la década de 1880). En un comienzo, las ideas de Marx despertaron más interés en Rusia, que entonces era un país muy atrasado, tanto en términos políticos como sociales, y donde la gente había empezado a preguntarse si tal situación podía superarse con un gran salto o si, en cambio, sería necesario atravesar distintas reformas, revoluciones y renacimientos como los que ya había experimentado Occidente. Marx llamaría la atención en Occidente sólo más tarde, cuando la violencia de lo ocurrido en Rusia pareciera confirmar sus argumentos» (Watson, 2009: 1038). «A principios del siglo XX, Karl Marx seguía siendo un perfecto desconocido o una figura desfigurada, incluso para los que se autodenominaban “marxistas”. Lenin aprendería la lección de estos años de formación: una de las primeras medidas de la nueva URSS, luego del fin de Comunismo de Guerra en 1921, será precisamente el lanzamiento encabezado por David Riazanov del primer proyecto editorial crítico de la obra de Marx y Engels. Lenin le daba el impulso esencial al interrogarle a Riazanov: “¿Hay esperanzas de que recopilemos en Moscú todo lo que publicaron Marx y Engels?”» (González Varela, 2012b: 38). De hecho, la Revolución de Octubre, mientras existió la Unión Soviética, fue de importancia trascendental para editar y difundir las obras de Marx y Engels. Y, sin embargo, a principios del siglo XX en casi todos los países se identificaba el socialismo con el marxismo, y sólo en Inglaterra -donde precisamente desde 1849 hasta su muerte en 1883 vivió y construyó buena parte de su obra Karl Marx- había una tradición obrera

alternativa de relevancia como era el movimiento sindical que a través de los partidos políticos desembocó en un radicalismo no revolucionario.

De todos, sin el leninismo el marxismo sería a día de hoy algo anecdótico y Marx un «perro muerto». Como con acierto se ha dicho en forma de *quiasmo*: «No fue el marxismo el que convirtió a Lenin en un revolucionario, sino que fue Lenin el que convirtió en revolucionario el marxismo» (Figes, 2000: 186). Aunque tuviese un final *distáxico*, si la Unión Soviética fue posible entonces el marxismo tiene al menos una *franja de verdad*. La verdad es el resultado, y el resultado del marxismo fue el leninismo, el estalinismo y la extinta Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas: las revoluciones, como los árboles, se reconocen por sus frutos y, como trataremos de demostrar, éstos no fueron pocos y la lucha no fue en vano. Como se ha comentado, «el leninismo es marxismo adoptado a las necesidades y condiciones rusas... el leninismo es el marxismo de una época que ya no es la de las leyes económicas objetivas e inexorables, sino la de una consciente ordenación de los procesos económicos y sociales conforme a los fines establecidos» (Carr, 1985: 35-36). Como bien sabía Lenin, perpetuar el punto de vista de Marx escrito en su época es emplear la letra del marxismo contra el espíritu del marxismo.

No obstante, a finales de 1847 Marx y Engels presumían de que «El comunismo es reconocido ya como una potencia por todas las potencias europeas» (Marx y Engels, 2012: 579); pero ese comunismo no era aún el marxismo, aunque éste daba ya sus primeros pasos. Y a finales del siglo XIX el marxismo tampoco era un movimiento minúsculo o insignificante, y en 1888, en la nota preliminar a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels se enorgullecía de que «la concepción marxista del mundo ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y de Europa y en todos los idiomas cultos del mundo» (Marx y Engels, 1974: 330). Y en agosto de 1902 Lenin se jactaba de que el marxismo era «la única teoría del socialismo revolucionario que conoce la humanidad de nuestros días» (Lenin, 1974b: 325).

Así, tanto la verdad del comunismo como la del cristianismo se deben al Estado, es decir, sin el Estado no serían posibles o su repercusión sería irrelevante o mucho menos relevantes de lo que ambos *fenómenos* han sido; del mismo modo que el mercado (el mercado nacional y mundial) sólo es posible a través de la *dialéctica de Estados* que se *codetermina* con la *dialéctica de clases*. Los liberales (o anarco-liberales) de hoy y de siempre afirman que debería existir «más mercado y menos Estado». Pero, como decimos, el mercado depende de la *dialéctica de clases* tanto como de la *dialéctica de Estados*: así como el alma no puede existir al margen del cuerpo (si nos situamos desde coordenadas materialistas), tampoco es posible el mercado mundial al margen de la *dialéctica de Estados* y de la *dialéctica de clases*. Sin Estado no hay mercado, lo mismo que sin Estado no hay libertad (al menos libertad jurídica, positiva).

También hubo revoluciones comunistas en otros países, pero fueron posibles a través de la URSS; del mismo modo que el Reino de Oviedo hizo posible el Reino de León, el

de Castilla, el de Aragón, el Reino de Navarra y, como resultado, el Imperio Español y la *nación política* española de «ambos hemisferios» y, tras el «desastre», la formación de 22 *naciones políticas* que conforman la Hispanidad. Es decir, fue la ocasión de la Revolución de Octubre lo que hizo posible el comunismo a nivel mundial, aunque no se consumase en la escatológica revolución mundial, y aunque terminase en el derrumbe tras sólo 74 años de existencia y posibilidad de operar en los problemas mundiales de la política real.

Por todo ello, discrepamos de las palabras de Jean Kessler cuando sostiene que «el marxismo-leninismo traicionó el pensamiento de Marx, cuyos mayores esfuerzos apuntaban a reducir y abolir las trascendencias en el seno de una misma crítica que engloba a la religión, al Estado, a las mercancías» (Kessler, 2004: 36); pues más que una traición lo que supuso fue más bien una corrección ante las dificultades dadas en un escenario geopolítico complicadísimo, posiblemente el más complicado de toda la historia.

El problema de la Unión Soviética es un problema de la Historia Universal (de la filosofía de la historia), pues la Unión Soviética no fue una plataforma política superficial cualquiera, de menor importancia, sino que fue ni más ni menos que un Imperio, un Imperio cuyo *ortograma (emic)* se presentaba como universalista (comunista), un programa planificado para proyectarse *urbi et orbi*, un programa que consistía en la unidad del proletariado universal pero que se presentó, como su *finis operis*, para los intereses de «un solo país» o una parte de la población mundial y que bastante tenía con serlo, porque se trataba de un país multinacional, de hecho el país más grande del mundo, cuya extensión era de 22 millones de kilómetros cuadrados y cuya población llegó a alcanzar 250 millones de habitantes. Dicho de otro modo: lo que desde las categorías de las ciencias políticas se ha clasificado como Imperio; aunque los soviéticos, por cuestiones ideológicas, no utilizaran dicha terminología; la cual, precisamente, la empleaban contra sus adversarios (y sus adversarios la empleaban contra ellos). Dicho Imperio llegó a extenderse desde Berlín hasta las islas Kuriles. Pero en este caso hablamos de un *Imperio generador*, un Imperio que fundaba ciudades, alfabetizaba al pueblo, industrializaba al país, vencía a sus muchísimos enemigos, es decir, un Imperio que extendía las infraestructuras y superestructuras de la metrópolis a las colonias (que no eran tales, sino provincias o, en el caso de la URSS, repúblicas, contando también con el «imperio exterior», los países comunistas de la Europa del Este y todos aquellos que fueron incorporándose a su órbita o área de influencia y difusión).

Pero claro, si la URSS cayó (y calló *para asuntos que conciernen a la humanidad*, por decirlo con palabras de Tomás Mann) entonces cabría pensar que dicha doctrina era completamente falsa. Nosotros demostraremos en la presente Tesis Doctoral que el marxismo-leninismo no es una doctrina completamente falsa, sino que, como hemos dicho, posee sus *franjitas de verdad*. Porque el marxismo-leninismo no pretendía presentarse como un dogma sino como «una guía para la acción» (Lenin, 1975c: 15). Al perder de vista la guía para la acción en la que se posiciona el marxismo-leninismo y

convertirlo en dogma «hacemos del marxismo una cosa unilateral, deforme, muerta, le arrancamos su alma viva, socavamos sus bases teóricas más hondas: la dialéctica, la doctrina del desarrollo histórico multilateral y pleno de contradicciones; quebrantamos su ligazón con las tareas prácticas determinadas de la época, que pueden cambiar con cada nuevo viraje de la historia» (Lenin, 1975c: 15).

El lado, o la interpretación, humanista y armónico del marxismo se ha demostrado como algo completamente falso (o, a mi juicio, poco se salva de ello). La historia ha demostrado que el marxismo no ha sido un humanismo armónico, sino que ha sido leninismo, estalinismo, política real y no política ficción utópica o infantil de meros deseos voluntaristas. El marxismo no ha resultado ser una escatología realizada en la que se haya acabado con la «explotación del hombre por el hombre», sino ha resultado ser la historia de un Estado concreto *realmente existente* imposible de perseverar en el ser sin el estilo combativo del leninismo en un contexto histórico y geopolítico, como decimos, complicadísimo.

Al final, visto lo visto a través, fundamentalmente, de la URSS, el resultado del marxismo no ha sido dar a cada uno «según sus necesidades» siempre y cuando cada uno trabaje «según sus capacidades», que es como presentaba Marx la escatología comunista en su panfleto titulado *Crítica al programa de Gotha* allá por 1875 (por cierto, para los bolcheviques la verdad del Partido Socialdemócrata Alemán resultó ser el «social-fascismo», es decir, la traición a la revolución y a la clase obrera). La felicidad de la sociedad comunista fue tan sólo una *idea aureolar*, una promesa de la propaganda, una leyenda rosa que se proyectaba hacia el futuro, el futuro del «hombre total», el hombre «emancipado», desalienado, el hombre que ya no es explotado y que vivirá en el mañana de la Edad de Oro, no ya en un lejano pasado sino en un inminente futuro. Pero la realidad siempre tira por derroteros inesperados y el sueño se convirtió en una pesadilla: la felicidad esperada resultó estar manchada por sangre, sudor y lágrimas; aunque no todo se reduce a eso, pues también es verdad que prosperaron las vidas de millones de personas en detrimento de otras tantas.

2. ¿Por qué «materialismo filosófico»?

Porque para interpretar críticamente al marxismo-leninismo, a la altura de nuestro presente, no podemos hacerlo sino desde otro sistema filosófico determinado, es decir, no se puede estudiar al marxismo-leninismo «desde ninguna parte» (desde un conjunto cero de premisas) o «desde cualquier parte» (como si la toma de partido fuese irrelevante), como tampoco podemos estudiarlo desde la «Humanidad». Luego no podemos hacer una crítica al marxismo-leninismo (como a ningún otro sistema) si no es desde un sistema que sea capaz de explicarlo y reducirlo al absurdo (de *triturar* aquello que sea *triturable*, *invertir* lo que haya que *invertir* y, desde luego, salvar o rescatar lo que sea salvable o rescatable), dado que no estaríamos ante una interpretación crítica si la hiciésemos desde el propio marxismo-leninismo (sin perjuicio de las polémicas internas que haya habido dentro del propio marxismo-leninismo en sus diferentes fases

y tendencias a lo largo del tiempo). Lo que en la presente Tesis Doctoral intentaremos llevar a cabo será una crítica al marxismo-leninismo entendiendo como crítica no sólo la clasificación de los materiales del marxismo-leninismo sino también como la depuración de las distorsiones y deformaciones ideológicas del mismo («ideológicas» en el sentido de la «conciencia falsa»). Por tanto, diremos con el Maestro que «la forma más precisa de *reflexionar* sobre el propio sistema filosófico es una confrontación con los otros sistemas históricamente dados» (Bueno, 2000b: 19). Porque todo sistema filosófico es «heterótrofo», es decir, se construye dialécticamente negando a otros sistemas filosóficos y a otras ideologías *triturables*; reabsorción que no haremos de modo dogmático sino dialéctico (*apagógico*).

Nuestro trabajo no es un estudio científico sino un estudio filosófico (de ontología, *noetología*, gnoseología, epistemología, de filosofía de la religión, de filosofía política y, desde luego, de filosofía de la historia), y damos por supuesto que el marxismo-leninismo no es una ciencia ni tampoco una religión, sino una filosofía y un sistema político puesto en práctica ni más ni menos que en un Imperio. Nuestro trabajo no es explícitamente un trabajo de filosofía política en general, sino un trabajo de filosofía política del marxismo-leninismo en especial desde las coordenadas del *materialismo filosófico*. Aunque si la Unión Soviética cayó y el marxismo-leninismo ya no es operativo políticamente hablando, entonces nuestro trabajo será más bien una filosofía de la historia del marxismo-leninismo en especial (y otros asuntos involucrados). Pero como tampoco creemos que el marxismo-leninismo sea a día de hoy, en nuestro presente político *en marcha*, un «perro muerto», entonces podemos seguir hablando, pese a las reservas de nuestra crítica, de filosofía política, porque la filosofía es un *saber de segundo grado* que se lleva a cabo desde el presente, si es que queremos *implantarla políticamente* como patrimonio exotérico de todos y no *implantarla* de modo *gnóstico* como patrimonio esotérico de unos cuantos.

Así pues, dado que es imposible ser neutral, y mucho menos cuando nos acercamos a las cuestiones del marxismo-leninismo (así como al materialismo de Espinosa y al idealismo alemán), hay que tomar partido porque una interpretación sólo es posible si es partidista y si se sitúa desde otro eje de coordenadas; otro eje que suponga mayor potencia filosófica que el sistema que se está estudiando críticamente. Porque desde el *materialismo filosófico* se puede explicar y dar cuenta del marxismo-leninismo (como la exposición de la presente Tesis Doctoral tratará de mostrar), pero desde el marxismo-leninismo no se puede explicar y dar cuenta del *materialismo filosófico*. Dicho de otro modo: el *materialismo filosófico* tiene la capacidad de reducir al marxismo-leninismo, pero el marxismo-leninismo no tiene la capacidad de reducir al *materialismo filosófico*; es decir, el *materialismo filosófico* tiene la capacidad de envolver y analizar con sus redes y reconstruir en sus *términos* racionalmente al marxismo-leninismo, pero el marxismo-leninismo no puede hacer lo propio con el *materialismo filosófico*. Luego desde el *mapamundi* del *materialismo filosófico* podemos representar el *mapamundi* del marxismo-leninismo, pero desde el *mapamundi* del marxismo-leninismo no podemos

representar el *mapamundi* del *materialismo filosófico*, y además sería un anacronismo hacerlo. ¿Podrían los marxistas-leninistas de nuestros días, si es que los hay, ofrecer una contrarréplica contundente contra el *materialismo filosófico*?

Un curandero, por ejemplo, no puede explicar ni tiene categorías ni instrumentos de análisis para explicar un diagnóstico o un pronóstico médico, pero un médico sí puede y tiene la obligación de reproducir los mecanismos de cura de los curanderos y puede dar además una explicación de la eficacia de determinados aciertos. La medicina acepta dichos remedios de curanderos para reestructurarlos e incorporarlos a su *cierre categorial*, pero la situación es asimétrica y por ello no cabe hablar de relativismo. Algo así, salvando las diferencias, pasa entre marxismo-leninismo y *materialismo filosófico*.

Así pues, si un sistema filosófico es más potente que otro y por ello es capaz de explicarlo entenderá el sistema explicado incluso mejor que el autor o los autores que fundaron dicho sistema. Como dijo un gran político y un gran filósofo, «en general, la refutación de un sistema filosófico no significa que se deseche, sino que es preciso desarrollarlo, no reemplazarlo por otro sistema opuesto, unilateral, sino incorporarlo a algo más avanzado» (Lenin, 1976a: 87). Como escribe Lino Camprubí Bueno, «no hay asideros fijos que permitan construir un *mapamundi* filosófico desde la comodidad de la mente de Dios, de las ideas innatas reveladas a un alma inmortal, ni la experiencia pristina de una conciencia corpórea o no, que describe el mundo mediante intuiciones espirituales o lógicas o mediante observaciones fenomenológicas o científicas. No; el Ego Trascendental organiza el mundo desde su seno, arrastrando consigo milenios de historia, de técnicas y de mitos; y a la hora de enfrentarse a la realidad, todo sistema filosófico deberá confrontarse constantemente con *mapeos* alternativos. Por ello, como ha dicho el propio Bueno en varias ocasiones, “no hay que relajarse”». (Véase Angulo, Franco y Vélez, 2014: 58). Tomando partido por el *materialismo filosófico* intentaremos llevar a cabo una *historia de la filosofía filosófica*, lo cual «constituye una reflexión objetiva sobre el propio sistema filosófico que tomamos como plataforma; una reflexión objetiva, puesto que implica la confrontación del propio sistema con los demás y con su orden. Y, por ello mismo, una reflexión morfológica, puesto que es la historia la que nos ofrece las formas características que ha ido tomando a lo largo del tiempo el pensamiento filosófico» (Bueno, 2004e: 2).

En definitiva: vamos a estudiar el marxismo-leninismo desde una perspectiva *etic* y no *emic*. El materialismo marxista-leninista de la dogmática del Diamat debe ser refutado por el *materialismo filosófico* desde nuestro presente *en marcha*, porque la refutación -como enseñó Platón en el *Sofista*- «es la más grande y poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz» (230d-e).

Más que ante una enmienda a la totalidad o *trituration* global o destrucción del marxismo-leninismo, lo que pretenderemos en el presente estudio será una reconstrucción (una *vuelta del revés*) del marxismo-leninismo a través de las

coordenadas del *materialismo filosófico*. En consecuencia, insistimos en que no daremos por «perro muerto» al marxismo-leninismo, aun a sabiendas de que la reconstrucción (*perestroika*) que intentó llevar a cabo Gorbachov al final resultó ser una destrucción que supuso la *distaxia* del Estado soviético. Insistimos: como *Imperio generador* aún en nuestro presente vivimos sobre los *náufragos* del Imperio Soviético (como también, de algún modo, vivimos sobre los *náufragos* del Imperio Español *realmente existente* o realmente existido: la Hispanidad).

Como bien se ha dicho, «el marxismo no puede ser considerado como un sistema que se concluyó en 1883 a la muerte de Marx» (Guichard, 1975: 329). Ya en los años de la llamada «transición del franquismo a la democracia», en una entrevista que le concedió Bueno a la revista *El viejo Topo*, afirmaba que «después de ciento y pico de años de marxismo, ser marxista hoy es desbordar completamente los postulados de Marx, que el propio desarrollo de lo que el marxismo ha hecho posible obligaría a ese desbordamiento. Yo plantearía la cosa así: los que ven el marxismo como una axiomática de principios, de las que se derivan unas consecuencias infinitas, el marxismo está establecido en su axiomática y se trataría de ir sacando consecuencias, aumentando el número de decimales, por así decir. A mí me parece que este modo de ver el marxismo es el que prevalece, incluso, por ejemplo, en Martín Santos, pongamos por caso. Es decir, el ver el marxismo como una axiomática que se acepta, que en principio no puede considerarse irracional, al igual que aceptamos los principios de Euclides; pero, al ver al marxismo de esta manera, a mi juicio uno está metido en la alternativa de aceptarlos o negarlos, o meter alguno nuevo, suponiendo que no esté saturado el sistema. Si metes alguno nuevo, hay que suponer que viene de Marx, hay que reinterpretar a Marx, hay que releerlo en una palabra. Yo el punto de vista que mantendría a este respecto es que el marxismo no es un sistema de principios, es decir, que no es una ciencia, sino que es otra cosa distinta, muy difícil de establecer. Es un sistema de ideas, las cuales sólo tienen relación con una materia dada, a la cual determinan en su desarrollo, y cuyo desarrollo determina a su vez la modificación de esas ideas. Y entonces, el problema central que yo planteo en ese artículo es ése, que si ha cambiado lo que a mi juicio es la materia fundamental del marxismo clásicos, que es el proletariado; si realmente no es que haya cambiado el concepto de proletariado, sino el propio proletariado, y ha cambiado en gran parte debido al propio marxismo, sobre todo la Revolución de Octubre, ¿cómo vamos a tratar de encontrar principios marxistas para tratar del proletariado? Cuando además el marxismo es un concepto tan heterogéneo, no ya el marxismo y los marxistas, y el engelsismo, etc., sino el propio Marx. Y no ya por sus épocas históricas, que es un poco la disposición que hace Althusser para ajustar las cosas, sino el propio Marx maduro: hay cuarenta mil motivos distintos, porque hay una especie de anarquismo implícito constantemente en él, un cierto utopismo, y un economicismo por otro lado, y hay un evolucionismo, y hay un reduccionismo y no lo hay, en fin, es una cosa tan compleja... el marxismo ha influido de un modo decisivo en la transformación de su propio material, sobre todo a través de la URSS, y la transformación de la realidad determinada por el marxismo obliga a su vez, dialécticamente, a transformar el

marxismo, la propia axiomática marxista. Se podrá entonces decir que por qué se habla de marxismo cuando al mismo tiempo se dice que se está negando a Marx incluso. La respuesta sería la relación genética, porque esta nueva filosofía, que no es marxista, sin embargo viene de Marx... un poco la relación entre Marx y Hegel. Marx es hegeliano, pero precisamente, por serlo hasta el fondo, es lo más antihegeliano que se puede imaginar» (Bueno, 1978c).

Y en 1995 en una entrevista concedida a *Interviú* dijo: «El marxismo no puede morir porque es una construcción racionalista de la historia del pensamiento. Se puede transformar, pero no morir. Es una mentira interesada [la identificación que ha hecho Occidente de la caída del muro y la muerte del marxismo]. Ha fracasado un experimento pero la propia teoría puede transformarse para adaptarse, puede hacer lo que decía Marx: *Umstüpfung*, es decir, darle la vuelta al calcetín» (Bueno, 1995c, corchetes míos).

Como comenta Elena Ronzón, a finales del franquismo un alumno le preguntó en clase si era marxista; a lo que Bueno respondió: «Pues sí, claro, como buen dialéctico, pero también soy platónico, estoico, tomista, spinozista, hegeliano y quizá alguna cosa más». (Véase Angulo, Franco y Vélez, 2014: 238). Y en el año 2000, en la entrevista que le concedió a Fernando Sánchez Dragó en el programa *Negro sobre blanco* retransmitido por la 2 de Televisión Española, Bueno respondió a la pregunta del periodista de si seguía siendo marxista: «Soy marxista, pero no talmudista, para que se me entienda. El marxismo es un episodio de la cultura, de la sociedad y del pensamiento que ha influido decisivamente en el curso de la humanidad y no se puede prescindir de él».

3. ¿Qué es el materialismo filosófico y quiénes son los materialistas filosóficos?

El *materialismo filosófico* es un sistema filosófico materialista que puso en marcha Gustavo Bueno Martínez hace algo más de cuarenta años desde la publicación de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), en polémica con Manuel Sacristán. Es un sistema filosófico español, escrito en español, y con muy buena acogida en los países hispanoamericanos (fundamentalmente Méjico). Aunque también se han traducido libros en diversas lenguas: en 2002 se tradujo al alemán *El mito de la cultura* por la doctora europea de filosofía y directora de Cima & Holzenthal Nicole Holzenthal, a través de la editorial Peter Lang (Berna, Suiza), bajo el título *Der Mythos der Kultur. Essay einer materialistischen kulturphilosophie*. Holzenthal publicó en 2006 una entrada sobre Bueno en la enciclopedia alemana *Brockhaus Enzyklopädie* (ya en 1984 el *Dictionnaire des Philosophies* de la editorial Press Universitaires de France incluyó a Bueno entre los cinco autores españoles de todos los tiempos con más de dos páginas dedicadas por dicho diccionario). La doctora Holzenthal ha sorprendido empleando ideas del *materialismo filosófico* en Viena, Bremen, Maguncia o Bangkok, y sostiene - contra lo que decía Heidegger- que «sí es posible no solo pensar, sino también hacer filosofía, una filosofía sistemática en español», y además no duda en afirmar que «decir que Bueno sea el Kant o Hegel o Marx español no le hace justicia a Bueno, que los

supera» (Holzenthal, 2016: 56). Asimismo, el propio Bueno escribió en 1990 el opúsculo *Materia* originariamente en alemán para la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* que dirigió el profesor Hans Jörg Sandkühler y que apareció publicada por la Felix Meiner Verlag de Hamburgo, además de los artículos «Todo/Parte», «Holismo» y «Ciencias Naturales». Y también en alemán el artículo «Filosofía hoy» para *Beiträge zur Philosophie aus Spanien* de Volker Rühle en 1992.

En 2013 se tradujo al chino *España no es un mito* por Antonio Zhang Weijie, miembro de la editorial de la Universidad de Nankín y del departamento de estudios hispanos. Y también en 2013 la traducción al inglés del opúsculo *¿Qué es la ciencia?* por Brendan Burke y revisado por Lino Camprubí Bueno (nieto del filósofo) en Ediciones Pentalfa.

Asimismo, en diciembre de 2016 se publicó en la revista académica *Studia Iberica et Americana* de la universidad de California State University, Fullerton, en Estados Unidos, un volumen monográfico dedicado al *materialismo filosófico*.

¿De qué trata el *materialismo filosófico*? El *materialismo filosófico* no es un grosero corporeísmo, pues es un materialismo en el que la materia se entiende como pluralidad, pero pluralidad entendida no como mera multiplicidad de cosas sino como pluralidad *discontinua*; es decir, un pluralismo que no implica continuidad entre las partes de la materia sino más bien *discontinuidad*, puesto que hay *discontinuidades* en el universo, hay hiatos y abismos de unas cosas a otras. En una palabra, el *materialismo filosófico* es un antimonismo que niega la conexión y relación de todas las cosas en un orden hipostático y armónico y la Idea de materia viene a ser «el esquema de la actividad crítica misma» (Bueno, 1972a: 284).

Con sus monumentales *Ensayos materialistas* (1972) Gustavo Bueno ha demostrado que el materialismo no es monopolio del monismo y cabe un materialismo no monista y, de hecho, antimonista, es decir, un materialismo crítico y pluralista (*discontinuísta*). «En fin de cuentas, el materialismo crítico y socialista de Gustavo Bueno nos ofrece una muy rica ocasión de reflexión, en tanto que representa una tentativa muy personal de renovación de la filosofía contemporánea. Sin duda es permitido a cada uno interrogarse sobre el acierto de la opción materialista, afirmada desde el comienzo» (Guy, 1974: 95).

Para traer a colación las tres grandes Ideas de la metafísica Occidental (Hombre, Mundo y Dios), el *materialismo filosófico* no es un sistema humanista, es más bien un sistema antihumanista o antiarmonicista, es decir, frente a la concepción cristiana del Hombre como centro de la creación y la causa por la que se creó el mundo (donde tiene lugar la Unión Hipostática) el *materialismo filosófico* no es un antropocentrismo ni de paso un humanismo pánfilo en el que se postule un estado final en el que una hipostasiada Humanidad controle su destino y se haga dueña de su autodirección. Pese a no ser un mundanismo el *materialismo filosófico* no es un acosmismo absoluto desde el que se postula la *apariencia falaz* del mundo (como, por ejemplo, afirmaban un

Parménides o un Gorgias); el mundo es tan real como la *Materia ontológico-general* que trasciende al mundo, porque *el mundo no es suficiente*. Y, por último, frente a los sistemas monoteístas, deístas o panteístas, el *materialismo filosófico* es un ateísmo, pero no ya un ateísmo meramente *existencial* sino un *ateísmo esencial total* que recurre primero a negar la esencia de Dios (esto es, a demostrar la imposibilidad de su Idea) y por consiguiente su existencia. Luego el *materialismo filosófico* se nos presenta como un *pluralismo discontinuista, cosmista asertivo, anantrópico, ateo esencial total* (valga la expresión).

El principal autor del *materialismo filosófico* es Gustavo Bueno Martínez. Bueno nació el 1 de septiembre de 1924 en Santo Domingo de la Calzada (La Rioja). Se licenció en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid. Becario del Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, en 1947 obtiene su título de doctor con la tesis *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión*, dirigida por Santiago Montero Díaz. Entre 1949 y 1960, en plena noche franquista, fue catedrático de filosofía en el Instituto Lucía de Medrano de la ciudad de Salamanca, instituto del que fue director durante nueve años. En 1960 pasa a sentarse en la cátedra de Historia de la Filosofía y de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de Oviedo, siendo además director del Departamento de Filosofía.

Uno de los motivos que empujó a Bueno a emigrar a Oviedo fue la obra del filósofo del siglo XVIII Benito Jerónimo Feijoo. En Oviedo también impartió clases de antropología y lógica (fue maestro de lógicos ilustres como el malogrado Alfredo Deaño). A finales de los sesenta fue tomando forma la Escuela de Oviedo, y a raíz de la publicación de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (escrito en 1968 pero publicado en 1970), *Etnología y utopía* (1971), *Ensayos materialistas* (1972) y *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972) el sistema fue dando sus primeros pasos de gigante.

Durante su magisterio en Oviedo tuvo enemigos a diestra y siniestra: en 1970 unos maoístas, a raíz del conflicto chino-soviético, le pegaron una paliza y le arrojaron un bote de pintura que casi lo dejan ciego a la vez que acusaban a Bueno de ser «lacayo del capitalismo» (curiosamente por decantarse como prosoviético). El sujeto agresor fue un tal Alberto Caldero Cabré, el cual fue retenido por los estudiantes; pero Don Gustavo, antes de que llegase la policía y lo detuviese, le dijo al sujeto que saltase por la ventana y huyese, pero había demasiada altura y el agresor no fue tan valiente para arriesgarse a sufrir una caída aparatosa. (Véase Gómez Fouz, 2016: 57). En los tiempos de la Transición unos ultras de extrema derecha le prendieron fuego a su coche, un todoterreno aparcado en la avenida Galicia, frente a su domicilio.

En 1990 se le concedió a Bueno la Medalla de Plata de Asturias. En 1991 recibió la Medalla de Oro de La Rioja (máxima distinción oficial que concede la Comunidad Autónoma). El 28 de junio de 1991 descendió del estrado de la universidad a las minas para ofrecer un discurso a los mineros asturianos (y al conjunto de la población del Principado) contra los planes del INI de cerrar Hunosa, pidiendo un plan integral para

que se recuperasen las cuencas mineras. En 1995 la ciudad imperial de Oviedo le nombró, a propuesta del alcalde Gabino de Lorenzo, Hijo Adoptivo. Y el 1 de mayo de 1997 Bueno fue nombrado Hijo Predilecto de la ciudad de Santo Domingo de la Calzada.

Bueno sería expulsado de la Universidad de Oviedo en 1998, aunque fue nombrado «catedrático emérito honorífico», título que se aplicó según una nueva normativa para, retroactiva y surrealistamente, desposeerle de su cátedra. Los motivos de su expulsión estuvieron en formalismos burocráticos de carácter prevaricador y también por diferencias ideológicas con el decano de la Facultad de Filosofía Alfonso García Suárez. Esto motivó que los estudiantes durante dos semanas protestasen y organizarasen su «Universidad paralela» (Rodríguez Pardo, 2016: 23). Ante los acontecimientos, el 26 de octubre Bueno dio una clase magistral en las escaleras de la Facultad de Filosofía ante un auditorio que desbordaba los límites del recinto improvisado. La revista *The Times*, haciéndose eco de la noticia, denominó a Bueno «Spain's Top Philosopher», y a mi juicio con toda razón.

Desde entonces Bueno continuó puliendo su sistema filosófico desde la Fundación Gustavo Bueno en la misma ciudad de Oviedo, que se fundó en 1997 aunque no sería hasta mayo de 1998 cuando puso en marcha sus actividades en el antiguo Sanatorio Miñor (donde precisamente nació Su Majestad la Reina Leticia).

En 2003 le fue concedido el galardón de Riojanos del Mundo en la categoría de Letras por su defensa de la filosofía académica, la peculiaridad de su sistema y su extraordinaria trayectoria. En 2006 fue nombrado patrono de honor de la Fundación Denaes, una institución patriótica española que por entonces presidía Santiago Abascal y desde 2014 preside Gustavo Bueno Sánchez, hijo mayor de Bueno. El 7 de febrero de 2011 Bueno fue nombrado socio de honor del Centro de Investigación de Historia y Estadística del Fútbol Español (CIHEFE), que dirige Víctor Martínez Patón.

Bueno murió en su casa de Niembro, en Llanes (Asturias), el 7 de agosto de 2016, a la edad de 91 años, a la manera estoica: con las botas puestas y con el pensamiento firme hasta el final. La vida de Bueno fue -como él mismo dijo refiriéndose a la vida de su amigo José María Laso- «una vida filosófica que no ha querido perder nunca “la fidelidad a la tierra”» (Bueno, 2009b: 100). Precisamente su esposa, Doña Carmen Sánchez Revilla, murió dos días antes a la edad de 95 años. Bueno sería enterrado el 8 de agosto con una ceremonia institucional y familiar en el salón de actos del ayuntamiento de su natal Santo Domingo de la Calzada; con música de Bach, Pachelbel y Hans Zimmer y un madrigal de Gutierre de Cetina.

Curiosamente ese mismo día se dio la circunstancia simbólica de ponerse en marcha la Facultad de Filosofía de León (Guanajuato) en Méjico, universidad impulsada por el mecenazgo de Juan María García Ramírez y dirigida por la Fundación Gustavo Bueno y el Instituto Oviedo de Méjico. Al mismo tiempo que Bueno recibía sepultura la Universidad de León se inauguraba. Y no es una metáfora, fue así literalmente. «Un hecho, desde luego, dramático, tanto por la pena de su ausencia, como por su final

teatral, la unidad de tiempo y acción de dos escenas tan ligadas a la propia vida del actor principal y cuya coincidencia evidentemente no podía estar prevista» (Guerrero, 2016: 40). Por tanto el individuo corpóreo Gustavo Bueno se ha transformado en cadáver y por tanto ha muerto, y la persona ha fallecido; pero su personalidad -como su obra- vive en las personalidades que de momento no han fallecido, y dicha obra no está calculada para caer; y así lo muestra su implantación en Méjico, en la antigua Nueva España. Desde aquí le deseamos a esta nueva universidad el mayor de los éxitos, para que Gustavo Bueno, como el heroico Cid Campeador, siga ganando batallas más allá de su vida biológica y en ambos hemisferios. Como ha escrito el hispanista ecuatoriano David Carpio Herrera, «La obra de Don Gustavo Bueno merecerá ser consultada durante milenios» (Véase Angulo, Franco y Vélez, 2014: 62).

El Excelentísimo Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada propuso el mismo día de su entierro una calle de la ciudad en honor a la memoria de su Hijo Predilecto. Nadie es profeta en su tierra, pero Gustavo Bueno es la excepción que confirma la regla.

Tras la muerte de Bueno, ¿qué hacer? Pues prolongar su obra, siguiendo críticamente su metodología, y continuar investigando más allá del «arco de sus dientes», como ya se venía haciendo desde los años 70. Los seguidores activos del *materialismo filosófico* se han ido incorporando al sistema en sucesivas *oleadas* y no ya generaciones, pues como se ha dicho «la idea de oleada evita el reduccionismo biológico adherido a la noción orteguiana de generación. En efecto, la influencia del filósofo Gustavo Bueno en tiempo real trasciende con mucho la barrera cronológica de los quince años. O dicho de otra manera: no hace falta “tener la misma edad” o ser coetáneo para pertenecer al grupo del Materialismo Filosófico con todas las de ley filosófica... la idea de oleada prescinde totalmente de los componentes sociologistas (“ser coetáneos”) y psicologistas (“tener algún contacto vital”), contenidos en la noción orteguiana de generación» (García López, 2015: 3).

Si seguimos el artículo que Sharon Calderón Gordo, secretaria de la Fundación Gustavo Bueno, publicó en el número 20 de *El Catoblepas* correspondiente al mes de octubre de 2003 con el título «El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico», inspirado por unas declaraciones de Bueno, la primera *oleada* de materialistas filosóficos va de 1976 a 1985. Son los años de la llamada «Transición» del franquismo a la democracia coronada del 78 cuando el *materialismo filosófico* había comenzado a cristalizar sobre todo a través del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. En 1976 se fundó la Sociedad Asturiana de Filosofía. Ese mismo año se publicó la instrucción a la teoría de la ciencia bajo el título *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial* y también se mecanografió *El estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*, por cortesía del mecenazgo de la Fundación Juan March, escrito que en su momento no se publicó pero que se publicaría en pdf en 2011 en fgbueno.es. En 1978 salió a la luz pública el primer número de la revista *El Basilisco* (primera época de la revista que fue del número 1 al 16 y se prolongaría hasta 1984). Para el curso inaugural de 1980/1981 en la Universidad de Oviedo Bueno escribió un ensayo titulado *El individuo en la historia*. También 1980

Bueno publicó un «Análisis del *Protágoras* de Platón» para la edición bilingüe de Pentalfa del diálogo de Platón *Protágoras* traducido por Julián Velarde. Y en 1981 Bueno escribe una Introducción a la *Monadología* de Leibniz, en una edición trilingüe también a través de la publicación de Pentalfa y la traducción de Julián Velarde.

Esta primera *oleada* está compuesta por los siguientes filósofos, tal y como los recoge Sharon Calderón en su citado artículo:

- «**Gustavo Bueno Martínez** (*Ensayos materialistas*, Taurus, 1972)
Vidal Peña García (*El materialismo de Spinoza*, tesis doctoral 1972 [*La razón siempre a salvo*, KRK Ediciones, 2011])
Juan Cueto Alas («Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos», 1974).
José María Laso Prieto (*Introducción al pensamiento de Gramsci*, 1973 [y *De Bilbao a Oviedo pasando por el penal de Burgos*, Pentalfa, 2002]).
Isabel Lafuente Guantes (*Causalidad y conocimiento según Piaget*, tesis doctoral 1973)
Juan Ramón Álvarez Bautista (*La idea de causalidad estructural*, tesis doctoral 1973)
Pilar Palop Jonqueres -primera época- (*Epistemología genética y filosofía, análisis gnoseológico de la epistemología piagetiana*, tesis doctoral 1976)
Tomás Ramón Fernández Rodríguez -primera época- («Cierre categorial», en *Diccionario de filosofía contemporánea*, 1976)
Julián Velarde Lombraña -primera época- («Dialéctica», en *Diccionario de filosofía contemporánea*, 1976 [y *Lógica formal*, Pentalfa, 1982])
Alberto Hidalgo Tuñón («Contradicción», «Progressus», «Regressus», en *Diccionario de filosofía contemporánea*, 1976 [y coautor de *Symploké*, Ediciones Júcar, 1987])
José Manuel Fernández Cepedal («Categoría», «Idea», en *Diccionario de filosofía contemporánea*, 1976)
Carlos Iglesias Fueyo (coautor *Historia de la Filosofía*, Anaya, 1978 [y coautor de *Symploké*, Ediciones Júcar, 1987])
Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina (coautor *Historia de la Filosofía*, Anaya, 1978 [*La fenomenología de la verdad: Husserl*, Pentalfa, 1984])
Tomás García López («Del Topo al Basilisco», 1983)
Manuel Fernández Lorenzo -primera época- (*Ensayo sobre la ontología póstuma de Schelling*, tesis doctoral 1984 [y *La última orilla*, Pentalfa, 1989])» (Calderón, 2003: 20, corchetes míos).

La segunda *oleada* del *materialismo filosófico* va de los años 1986 a 1995. Son los años en los que España se incorpora a la OTAN y a la Unión Europea, y en los que se derrumba el muro de Berlín y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En 1985 Gustavo Bueno publicó la primera edición de *El animal divino. Una filosofía materialista de la religión*. En 1987 Ediciones Júcar publicó el manual *Symploké*, para filosofía de 3º de B. U. P., escrito por Gustavo Bueno, Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias. El manual no consiguió la aprobación del Ministerio de Educación por su excesiva dificultad. En 1989 la revista madrileña *Meta* organizó en la Facultad de

Filosofía de la Universidad Complutense un congreso sobre *La filosofía de Gustavo Bueno*, cuyas actas se publicaron en 1992. En 1989 vuelve a publicarse la revista *El Basilisco* a través del patrocinio de la Caja de Ahorros de Asturias. Ese mismo año Bueno publica en la editorial Mondadori *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. En 1990 Bueno publica en Pentalfa los opúsculos *Materia* (aunque, como hemos dicho, fue escrito originalmente en alemán) y *Nosotros y ellos* (una crítica a la distinción *emic/etic* del antropólogo Keneth Pike). 1991 es el año de la publicación de *Sobre Asturias* y del titánico *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*. Ya en 1992 se publica el primer tomo de la monumental *Teoría del cierre categorial*, y en 1993 se publicarán los tomos 2, 3, 4 y 5. En 1995 Bueno publica tres opúsculos: *La función actual de la ciencia*, *¿Qué es la filosofía?*, y *¿Qué es la ciencia?*

La segunda *oleada* que surge durante esta década está compuesta, con sus propias *turbulencias* con respecto a la *oleada* anterior, por gente como:

«**Gustavo Bueno Sánchez** (*La obra filosófica de Fray Zeferino González*, tesis doctoral 1989)

Elena Ronzón (*Notas para una historia crítica de la antropología española*, tesis doctoral 1990 [*Antropología y antropologías*, Pentalfa, 1991; *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: el “conflicto de las facultades”*, Pentalfa, 2003])

David Alvargonzález (*Análisis gnoseológico del materialismo cultural de Marvin Harris*, tesis doctoral 1988 [*Ciencia y materialismo cultura*, UNED, 1989; *El sistema de clasificación de Linneo*, Pentalfa, 1992 y *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica*, Pentalfa, 2009])

Juan Bautista Fuentes -primera época- (“Nota sobre la causalidad apotética a la escala psicológica”, 1989)

Pedro Santana Martínez (Presentación y apéndices del *Primer ensayo...*, Logroño 1991)

Alfonso Tresguerres (*Naturaleza filosófica de las teorías sobre la agresión*, tesis doctoral 1992 [y *Los dioses olvidados*, Pentalfa, 1993, y *Satán. La otra historia de Dios*, Pentalfa, 2013])

Carmen Baños Pino (*La antropología social de Evans-Pritchard: un enfoque gnoseológico*, tesis doctoral 1993)

Fernando Pérez Herranz (“La Teoría de las Catástrofes de René Thom”, 1994)

Felipe Giménez Pérez (*La ontología materialista de Gustavo Bueno*, 1994 [*El materialismo filosófico: ontología y gnoseología*, tesis doctoral, UNED, 1999; y *El materialismo filosófico de Gustavo Bueno*, Pentalfa, 2004])

Eliseo Rabadán Fernández (“Proyecto de una ética mundial” 1994; *La liberación latinoamericana desde las coordenadas de la Filosofía y la Teología*, tesis doctoral 1998)

Jesús Vega López (“Las ciencias normativas y la ciencia del derecho” 1994, *La idea de ciencia en el Derecho*, 2000)

Secundino Fernández García (*Estatuto gnoseológico de la «Scienza Nuova» de Giambattista Vico*, tesis doctoral 1995)

Pablo Huerga Melcón (“Notas para una crítica a Gonzalo Puente Ojea” 1995 [*La ciencia en la encrucijada*, Pentalfa, 1999, *¡Que piensen ellos!*, 2003; *El fin de la educación*, 2009; *La otra cara del Guernica. Artículos en torno al materialismo filosófico*, 2011; y *La ventana indiscreta, una poética materialista del cine*, Editorial Rema y Vive, 2015])» (Calderón, 2003: 20, corchetes míos).

La tercera *oleada* se sitúa desde 1996 hasta el 2005. Para esta *oleada*, así como para el *materialismo filosófico* en general, va a ser muy importante internet. Son los años de las dos legislaturas de José María Aznar, de las manifestaciones del «No a la Guerra», de la masacre del 11M y de la victoria del zapaterismo en las turbulentas elecciones del 14M. A primeros de enero de 1996 se inauguró en la red el Proyecto de Filosofía en español. La presencia de Bueno en internet muestra su compromiso político con el presente; todo ello gracias a la magnífica labor de Gustavo Bueno Sánchez. Como dijo en una ocasión Atilana Guerrero Sánchez parafraseando Mateo 11.27, «nadie conoce al Padre sino a través del Hijo, y aquel a quien el hijo quiera desvelarlo». El 9 de marzo del mismo año se fundó la asociación Nódulo Materialista. Del 22 al 24 de julio de aquel año se celebró la primera edición de los Encuentros de filosofía en Gijón (que finalmente terminarían trasladándose a Oviedo). 1996 fue también el año en que Bueno publicó la segunda edición aumentada y corregida de *El animal divino*, y también *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral* y *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. En 1997 Bueno publica «Diez propuestas “desde la parte de España” para el próximo milenio», que ya expuso en 1995. Ya hemos comentado que en 1998 se inauguró la Fundación Gustavo Bueno y que Bueno sería expulsado de la Universidad de Oviedo. El 14 de abril de 1998 Bueno ofreció en Oviedo una colosal conferencia en la reunión de la Asociación de Hispanismo Filosófico titulada «España», que tuvo su correspondiente artículo con el mismo título en *El Basilisco*, y en 1999 tendrá su ampliación y culminación en el imprescindible *España frente a Europa*, libro que vino a ser la filosofía de la historia del *materialismo filosófico* y en donde se defiende la unidad de España y se *tritura* la Leyenda Negra contra España y su legado histórico. En el año 2000 Bueno publica *Televisión: Apariencia y Verdad*, una filosofía materialista de la televisión. En 2001 publica *¿Qué es la bioética?* En 2002 *Telebasura y democracia*. Desde marzo de 2002 empieza la andadura en internet de *El Catoblepas. Revista crítica del presente*. Allí Gustavo Bueno publicaba cada mes, desde el primer número, sus *Rasguños*, hasta el mes de julio de 2016; lo que fueron en total 173 artículos. Como ha dicho Javier Delgado Palomar, con sus más de ciento setenta números, *El Catoblepas* «se eleva como auténtico faro de la filosofía materialista en internet» (Véase Angulo, Franco y Vélez, 2014: 78). También en aquel año entre el 10 y el 12 de septiembre se celebró el turbulento Congreso de Murcia titulado *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, que organizó la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, y que sería muy importante para la cristalización o consolidación de esta tercera *oleada*. En dicho congreso estallaron turbulencias entre

oleadas que terminaron en rupturas. Como se ha dicho, «después del Congreso de Murcia todos nos conocimos mejor» y «aquel congreso constituyó un hito fundamental en la expansión del Materialismo Filosófico y puede que esta expansión necesitara también de la virtud depurativa asociada a las turbulencias apuntadas» (Robles, 2016: 15). En 2003 Bueno publica el fundamental (aunque, a mi juicio, no hay obra de Bueno que no sea fundamental) *El mito de la izquierda*. En 2004 se publica para la Esfera de los Libros el *Panfleto contra la democracia realmente existente* (aunque ya Bueno lo había escrito en 2002). También en 2004 se publica *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*, en Ediciones B. Desde aquel año de 2004 se celebran en Santo Domingo de la Calzada los Cursos de Veranos de Filosofía organizados por la Universidad de La Rioja, la Fundación Gustavo Bueno y el Excelentísimo Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada. Y en 2005, frente al avance del secesionismo y sus colaboradores en Moncloa a través del zapaterismo, se publica *España no es un mito* en Temas de Hoy, así como, por otra parte, *El mito de la felicidad* en Ediciones B.

Entre los miembros de esta tercera *oleada* Sharon Calderón recoge a:

- «**Pelayo García Sierra** (“La idea de cultura en Ortega a la luz del materialismo filosófico” 1996 [a lo que hay que añadir el magnífico *Diccionario filosófico* publicado en el año 2000 por Pentalfa].
- Felicísimo Valbuena de la Fuente** (*Teoría general de la información*, 1997 [Eric Berne, *teórico de la comunicación*, Edipo, 2006])
- Oscar Clemotte Silvero** (*Crítica a la teoría de la religación metafísica de Xavier Zubiri*, tesis doctoral 1997).
- Evaristo Álvarez Muñoz** (“La construcción de la geología como ciencia” 1998, *Filosofía de las ciencias de la tierra: el cierre categorial de la Geología*, tesis doctoral 2001 [y *Filosofía de las ciencias de la tierra*, Pentalfa, 2004]).
- Marcelino Suárez Ardura** (“Teoría de la cultura frente a mito de la cultura” 2001).
- Sharon Calderón Gordo** (“Revista de Filosofía 1942-1969” 2001).
- Atilana Guerrero Sánchez** (“Comentario crítico a ‘Vitalidad, alma, espíritu’”)» 2001)
- Pedro Insua Rodríguez** (“Ciencia frente a arbitrariedad y arbitrariedad frente a ciencia” 2001 [*Hermes católico*, Pentalfa, 2013 y *Guerra y paz en El Quijote*, Ediciones Encuentros, 2016]).
- Nicole Holzenthal** (“Presencia explícita de la filosofía española en pensadores o académicos alemanes” 2001).
- Javier Delgado Palomar** (“Particularismo y nacionalismo fraccionario” 2001 [y *La filosofía de Jaime Balmes*, tesis doctoral, Oviedo 2016]).
- Antonio Muñoz Ballesta** (“La deportiva filosofía política de Ortega y Gasset” 2001).
- José Manuel Rodríguez Pardo** (“Todos contra todos” 2001 [*El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Pentalfa, 2008; *La independencia del Paraguay no fue proclamada en mayo de 1811*, Servilibro, 2011 y *El Estado islámico*, Penfalfa, 2016]).

Íñigo Ongay de Felipe (en *El Catoblepas*, desde el nº 1, 2002 [*El proyecto Gran Simio desde el materialismo filosófico*, tesis doctoral, Oviedo 2007]).

Pelayo Pérez García (en *El Catoblepas*, desde el nº 2, 2002).

Rufino Salguero Rodríguez (en *El Catoblepas*, desde el nº 7, 2002).

Raúl Angulo Díaz (en *El Catoblepas*, desde el nº 8, 2002 [y *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española*, Pentalfa, 2016]).

Montserrat Abad Ortiz (en *El Catoblepas*, desde el nº 8, 2002 [y *Evolución del interés por la filosofía en la obra de Armando Palacio Valdés*, tesis doctoral, Oviedo 2016]).

Juan Antonio Hevia Echevarría (en *El Catoblepas*, desde el nº 13, 2003).

Antonio Sánchez Martínez (en *El Catoblepas*, desde el nº 14, 2003).

Joaquín Robles López (en *El Catoblepas*, desde el nº 17, 2003).

Silverio Sánchez Corredera (*Ética, política y moral en Jovellanos desde la perspectiva del materialismo filosófico*, tesis doctoral 2003 [*Jovellanos y el jovellanismo*, Pentalfa, 2004])» (Calderón, 2003: 20, corchetes míos).

La cuarta *oleada* del *materialismo filosófico* la situamos entre el 2006 y el 2015. Son los años del zapaterismo y del zapaterismo continuado por el gobierno de Mariano Rajoy, de la abdicación de Juan Carlos de Borbón y del ascenso al trono de Felipe VI, de la crisis económica y de la crisis de la *nación política* española frente al secesionismo *fraccionario*. Asimismo también son los años de la aparición de nuevos partidos políticos como UPyD (ya extinguido), Ciudadanos y Podemos, partidos que amenazan la hegemonía del PSOE y el PP y el *statu quo* de la democracia liberal del Régimen del 78 (aunque estos partidos son precisamente la quintaesencia del Régimen del 78, sobre todo Podemos). En 2006 Bueno publica en *Temas de Hoy Zapatero y el pensamiento Alicia*, advirtiendo -con sólo dos años de mandato- los peligros de zapaterismo y su *Pensamiento Alicia* que, lejos de ser inocente, es un pensamiento de «mala fe». En 2007 volvería a los temas de la filosofía de la religión con *La fe del ateo*. En 2008 publicaría la segunda parte de *El mito de la izquierda*, pero ahora analizando las *modulaciones* de la derecha, bajo el título *El mito de la derecha*. En 2010 volvería a cargar contra lo políticamente correcto en *El fundamentalismo democrático*. En 2014 se atrevería con una filosofía del deporte en *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de deporte*. También en 2014 -como homenaje a Bueno en su 90 cumpleaños- se publicó el libro colectivo *Gustavo Bueno: sesenta visiones de su obra*, editado por Pentalfa y coordinado por Raúl Angulo, Rubén Franco e Iván Vélez. El 6 de junio de 2015 empezó la andadura del programa de *materialismo filosófico* por internet llamado *Radio Materialista*, dirigido por Marcos R. Márquez, con más de cuarenta programas en su haber. Y en 2016 Bueno publicó su última obra en vida, *El Ego trascendental*, una obra que amplía el artículo que con el título «El puesto del ego trascendental en el materialismo filosófico» ya publicó en 2009 en la revista *El Basilisco*.

Entre algunos nombres de esta cuarta *oleada* podríamos citar a los siguientes: a caballo entre la tercera y la cuarta *oleada* estarían **José Sánchez Tortosa** (en *El Catoblepas* desde el nº 8, 2002; *El formalismo pedagógico*, tesis doctoral, Madrid 2012), **Lino Camprubí Bueno** (en *El Catoblepas* desde el nº 13, 2003; y *Engineers and*

the Making of the Francoist Regime, The MIT press, 2014), **Javier Pérez Jara** (en *El Catoblepas* desde el nº 15, 2003 y su titánica obra -como la llamó Gustavo Bueno- *La filosofía de Bertrand Russell*, Pentalfa, 2014), **Carlos Madrid Casado** (en *El Catoblepas* desde el nº 23, 2004; *La mariposa y el tornado: teoría del caos y cambio climático*, RBA Coleccionables, 2011; *Laplace, la mecánica celeste*, RBA, 2012; *Hilbert, las bases de la matemática*, RBA, 2013), **José Antonio Cabo** (en *El Catoblepas* desde el nº 23, 2004), **Miguel Ángel Navarro Crego** (en *El Catoblepas* desde el nº 30, 2004; *Sergeant Rutledge, de John Ford, como mito filosófico*, tesis doctoral, Oviedo 2009; *Ford y «El sargento negro» como mito (tras las huellas de Obama)*, Eikasía, 2011; *El Western y la Poética*, Pentalfa, 2016), **Leoncio González Hevia** (en *El Catoblepas* desde el nº 33, 2004; *La sombra del vampiro: su presencia en el séptimo arte* [Cultiva Libros, Madrid 2012] y *OVNIs y extraterrestres. Cine religioso* [Círculo Rojo, Almería 2015]) y **Jesús González Maestro** (*Crítica de la Razón Literaria*, 8 vols., 2004-2012). **Rubén Franco González** (en *El Catoblepas* desde el nº 39, 2005), **José Ramón Esquinas Algaba** (en *El Catoblepas* desde el nº 58, 2006; *Jesús de Nazaret y su relación con la mujer*, Editorial Academia del Hispanismo, 2007; y *La idea de materia en el materialismo dialéctico*, tesis doctoral, Oviedo 2015), **Iván Vélez Cipriano** (en *El Catoblepas* desde el nº 60, 2007; *Sobre la Leyenda Negra*, Ediciones Encuentros, 2014; *El mito de cortés*, Ediciones Encuentros, 2016), **Santiago Javier Armesilla Conde** (en *El Catoblepas* desde el nº 68, 2007; *Trabajo, utilidad y verdad*, tesis doctoral, Madrid 2014; y *Crítica de la microeconomía política*, United P.C., 2014), **Daniel Miguel López Rodríguez** (en *El Catoblepas* desde el nº 82, 2008, y *Materialismo y espiritualismo. La crítica del materialismo filosófico al marxismo-leninismo*, tesis doctoral, Sevilla 2017), **Juan Miguel Valdera Gil** (en *El Catoblepas* desde el nº 86, 2009, y *Fundamentos del Sistema Soviético de Estratificación Social*, tesis doctoral, Granada 2014), **Miguel Ángel Castro Merino** (en *El Catoblepas* desde el nº 94, 2009, y *Panfleto contra la filosofía de Pablo Iglesias y compañía*, Ediciones del Lobos Sapiens, León 2015), **José Luis Pozo Fajarnés** (en *El Catoblepas* desde el nº 98, 2010), **Luis Carlos Martín Jiménez** (en *El Catoblepas* desde el nº 103, 2010 y *El valor de la Axiología*, Pentalfa, 2014), **Manuel Llanes García** (en *El Catoblepas* desde el nº 114, 2011), **Víctor Martínez Patón** (en *El Catoblepas* desde el nº 114, 2012), **Sergio Vicente Burguillos** (en *El Catoblepas* desde el nº 134, 2013), **Iker Izquierdo Fernández** (en *El Catoblepas* desde el nº 134, 2013), **Julen Robledo** (en *El Catoblepas* desde el nº 143, 2014 y *Una exposición crítica de la filosofía de Slavo Zizek y su implantación política*, tesis doctoral, Oviedo 2016), **Emmanuel Martínez Alcocer** (en *El Catoblepas* desde el nº 146, 2014), **Daniel Fernández Hernández** (en *El Catoblepas* desde el nº 154, 2014), **Juan José Méndez Iglesias** (con su estupendo cómic *Panfleto materialista*, Pentalfa, 2014).

Las dos primeras *oleadas* tuvieron contacto directo con Bueno en la universidad, y la tercera y la cuarta a través de televisión, internet y, por supuesto, las conferencias en la Fundación Gustavo Bueno de la Escuela de Filosofía de Oviedo, en los Encuentros de Gijón (después de Oviedo) y los cursos de veranos de Santo Domingo de la Calzada. ¿Habrá que una quinta *oleada* de *materialismo filosófico* entre los años 2016-2025? No

me cabe la menor duda, pero esta quinta *oleada* tendría la peculiaridad, frente a las anteriores, de formarse sin la presencia corpórea-viviente del individuo Gustavo Bueno. El futuro está vacío y sobre ello nada podemos decir, pero para empezar esta nueva etapa sería pertinente citar, con Gustavo Bueno todavía en vida, el documental *Gustavo Bueno. La vuelta a la caverna*, dirigido por Hector Muniente, el cual tuvo su pre-estreno el 23 de julio de 2015 en los Cursos de Verano de Santo Domingo de la Calzada y se retransmitió por la 2 de Televisión Española el 12 de febrero de 2016 a las 21: 00 horas en el programa *Imprescindibles*. Volvería a retransmitirse el 26 de septiembre de 2016, tras mes y medio de su fallecimiento.

Más que una doctrina acabada o un *ergon*, el *materialismo filosófico* es un sistema metodológico en curso, y se trata más bien de una *enérgeia* de nuestro presente *en marcha* (aun contando con la muerte de Gustavo Bueno, pues el sistema va más allá «del arco de los dientes» de su fundador). El símbolo totémico o *numinoso* del *materialismo filosófico* no es el viejo topo sino el no menos viejo basilisco, animal quimérico mitológico que con su mirada *tritura* todo lo *triturable*. Y también el catoblepas, el animal que mira hacia abajo, que «mira a la tierra». Si el basilisco destruye con su mirada, el catoblepas destruye a aquél que mira a sus ojos, pero también tiene bondad para no apartar su mirada del suelo y no ejercer su mortífero poder.

4. Planteamiento dialéctico y contramaniqueo de la exposición

Quiero dejar claro que la presente Tesis Doctoral huye *como de la peste* de exageraciones y leyendas negras o leyendas rosas. El autor reconoce su admiración por hombres tan inteligentísimos y fascinantes como Marx, Engels, Lenin y Stalin. La presente Tesis Doctoral se podría titular *El libro gris del comunismo*. Por eso pensamos contra la leyenda negra y la leyenda rosa del «socialismo realmente existente» o «socialismo real».

La presente Tesitura no es un estudio apologético sobre el marxismo-leninismo. Tampoco trata de condenar al mismo, ni justificarlo. El autor no es un juez que pretenda juzgar a los vivos y a los muertos porque no tiene *complejo de Jesucristo*. Simplemente trata de entenderlo y, al ser posible, superarlo al proponer alternativas más viables que las que propusieron en su momento el marxismo-leninismo (cuyos logros tampoco hay que ningunear ni minusvalorar). Dicha alternativa es el *materialismo filosófico* incubado en España; aunque el autor, evitando eclecticismos confusionarios, no se cierra a otras alternativas que se presenten y tomará de ellas todo lo que vea conveniente para profundizar más en el asunto, que es prácticamente inagotable: «¡Cuánto más nos adentramos en el bosque, más leña hay!» (Lenin, 1974a: 205).

Pues bien. ¿Qué fue del comunismo? Si pregunto esto con términos como «fue» es porque ya del comunismo, como hemos dicho, sólo quedan sus *náufragos*, y ya no «es» como en su momento «fue». El comunismo *realmente existente* ya no es operativo políticamente, y por tanto ya es realmente existido. El comunismo *realmente existente* fue estoicamente lo que fue y ni Dios Padre lo va a remediar. No fue, como bien se

sabe, el paraíso terrenal que se prometió. Todavía hay «marxistas» que piensan y actúan (aunque lo hagan desde el sillón de su casa conectados a las «redes sociales») como si la fundación, el desarrollo y la caída de la Unión Soviética no hubiesen afectado al marxismo, como si las doctrinas de éste hubiesen quedado intactas tras 74 años de historia y de política real desde una *plataforma continental* que fue *realmente existente* y cuya repercusión fue a nivel geopolítico tal y como funciona todo Imperio con pretensiones universalistas.

En la presente Tesis Doctoral no vamos a referirnos -salvo críticamente- al comunismo ideológico, es decir, al comunismo como Idea-Fuerza, como ideología *oscurantista* y *confusionaria* y por consiguiente como «conciencia falsa», esto es, como propaganda, en la que ciertos sujetos se sirven retóricamente para quedar en lo «políticamente correcto» y como personas «bien intencionadas», como personas «no de derechas», esto es, «no fachas», por tanto, «salvadas» y con «buena conciencia», sin remordimiento de la misma, por tanto libre del pecado original que es el capitalismo o el fascismo, y en todo caso como sujetos no alienados; en definitiva: como personas racionales y solidarias. Aunque de todos modos ningún paraíso prometido llegó a realizarse ni se realizará.

Así pues, el presente trabajo se posiciona filosofando contra toda posición maniquea que reduce la realidad política al *mito tenebroso* de la lucha entre la izquierda y la derecha, contra el moralismo filisteo, contra la dictadura de lo políticamente correcto y contra el *fundamentalismo democrático*. Ahora bien, el presente estudio tampoco pretende ser neutral, porque la supuesta neutralidad aparte de ser capciosa priva a la filosofía de interés filosófico y la rebaja a mero interés doxográfico; pues lo que aquí trataremos de llevar a cabo no es una *historia de la filosofía filológica* sino, entre otras cosas, una *historia de la filosofía filosófica* desde un sistema de referencias como es el de la potencia dialéctica del *materialismo filosófico* (así como el sistema de Aristóteles tenía en su tiempo la suficiente potencia para reinterpretar a los presocráticos desde su doctrina de las cuatro causas). De modo que el presente escrito trata en el *ejercicio* -y espero que en la *representación*- de posicionarse desde una tesis determinada y partidista con la mayor claridad y distinción posible, poniendo los puntos sobre las íes y las cartas sobre la mesa aunque esto no sea un juego de cartas, como decía Schopenhauer. Dicha posición, como ya hemos visto, es el *materialismo filosófico* de Don Gustavo Bueno Martínez (entre otros autores).

Pero, eso sí, para que quede claro, ¿contra quién se piensa aquí? Contra lo blanco y contra lo negro, contra los buenos y contra los malos, repartiendo refutaciones a diestro y siniestro, por tanto contra la visión maniquea con la que se quiere limpiar la imagen gris de la política real; porque los caminos de la política real son polémicos, y si se piensa lo contrario es porque ingenuamente se cree en la armonía preestablecida en la que *el hombre es un dios para el hombre*; o el maniqueísmo que supone la metafísica dualista de los buenos contra los malos, como si la historia se tratase de una película en

la que al final, como siempre o casi siempre -a no ser que esté basada en hechos reales-, ganan los buenos (no dudamos de que el maniqueísmo pueda tener cierto encanto literario o cinematográfico). Pero el hombre, en tanto que hombre, es hombre y hombre-lobo para el hombre; es decir, no es un dios: es dependiente, finito y contingente, no es sustancial; por lo tanto la Humanidad no posee las claves de su autodirección al no consistir en una *totalidad atributiva* sino en una *totalidad distributiva* organiza en diferentes sociedades políticas, y por tanto los *finis operis* llevados a cabo por los hombres no suelen coincidir con lo que éstos esperaban, con sus *finis operantis*.

Pues bien, a lo que vamos: si la cosa (que es lo que hubo, aun sin que queramos caer en el fatalismo) ni fue blanca ni fue negra sino más bien gris -con todos sus múltiples matices, porque si fue gris tampoco se trata de colorear la realidad de forma homogénea o monocromática-, no nos queda más remedio que afirmar, contra lo «políticamente correcto», que el comunismo *realmente existente* ni fue tan glorioso ni fue tan catastrófico. De lo que se trata aquí es de ni divinizar ni demonizar. Por eso es probable que esta Tesis no gustará «ni a los hunos ni a los otros», que diría Unamuno.

Planteado así, es como si el autor de la presente Tesis Doctoral partiese de una posición «centrista». Pero -a decir verdad- el autor de la Tesis que se presenta huye, también *como de la peste*, de posiciones centristas (supuestamente neutrales) así como de posiciones maniqueas fanáticas y extremas del derechismo o del izquierdismo *fundamentalistas*; por consiguiente el autor quiere ver la cosa (que bien compleja es) tal y como las *reliquias* y los *relatos* nos la presentan y también tal y como en el presente político actual se está presentado (porque, como decimos, quedan sus *náufragos* de aquello que se presentó como «comunismo real»).

Dicho de otro modo: el autor quiere escribir sobre historia, de mejor o de peor forma, pero historia y no propaganda (aunque, en rigor, se trata de filosofía de la historia). El autor renuncia a hacer proselitismo. No es por tanto una tesis políticamente interesada, pues el autor no milita oficialmente en ningún partido político o sindicato u organización por el estilo, pero pretenderá ser interesante sin posicionarse desde una *implantación gnóstica de la filosofía*, porque las tesis que aquí se plantean son objetivamente políticas y no desde una *filosofía exenta* de parámetros políticos, ontológicos o gnoseológicos, sino de una filosofía que trata de definirse frente a otras filosofías y otras disciplinas. Pensado contra otras tendencias se trata de tomar partido evitando el fanatismo sectario y sentimental, porque de lo que se trata es de *triturar* todo dualismo *fundamentalista* y de postular no ya un monismo o un pluralismo armónico sino un pluralismo dialéctico, de acuerdo con la constante polémica -«en ocasiones velada, en ocasiones abierta»- de la política real.

El subtítulo de esta Tesis Doctoral es «La crítica del materialismo filosófico al marxismo-leninismo», pero no se trata de una crítica desde el liberalismo que está empapado de leyenda negra contra el comunismo; porque también llevaremos a cabo una crítica a esa crítica, luego una de nuestras tareas será la «crítica de la crítica», es decir, la crítica a la leyenda negra contra el comunismo. Y ello es así porque

consideramos que la leyenda negra impide que no se entienda la realidad histórica del comunismo. Y la leyenda negra tiene muchísima potencia (muchísimo público, queremos decir) porque está respaldada por el *fundamentalismo democrático*, el mito de la izquierda y el mito de la derecha. Es decir, por el democratismo y por el maniqueísmo.

Una muestra de nuestro contramaniqueísmo (llamémoslo así) está en que aceptamos, por ejemplo, que ni Stalin ni Franco fueron tan «malos» como la propaganda o la *historiografía basura* o *metodología negrolegendaria* los presenta. Esta afirmación puede resultar chocante, pero no lo digo por escandalizar ni llamar la atención al lector, es decir, no son motivos psicológicos por simpatía o afinidad con los personajes los que me empujan a llevar a cabo semejante afirmación, sino el mismo análisis objetivo de las Ideas, así como las *reliquias* y los *relatos* de los que disponemos. Si le digo a un «progre» que Franco no fue tan «malo» como la propaganda lo expone, inmediatamente, como por un acto reflejo, me llama «facha» y aquí no hay nada más que hablar, y se constata que hablando no se entiende la gente y que el diálogo, en todo caso, es el principio de una bronca, y todo lo que se diga será en vano, por mucha historia que se trate de documentar y contrastar y por muchos datos, *reliquias* y *relatos* que se le muestre al adversario (es imposible convencer a nadie a no ser que esté previamente convencido, o predispuesto a ello). Pero, ahora bien, si a un «facha» le digo que Stalin no fue tan «malo» como la leyenda negra o el libro negro lo retratan, entonces soy poco menos que un genocida. Y, para más *inri*, no sólo lo sería para «el facha», sino también para «el progre», porque la leyenda negra contra Stalin es trascendental a *generaciones* de izquierdas y *modulaciones* de derechas (así como a izquierdas y derechas *indefinidas*). No sólo los ideólogos de la burguesía, sino también anarquistas, socialdemócratas y, sobre todo, trotskistas se han representado a la figura de Stalin como la encarnación del mal absoluto, ya sea por ignorancia o impostura a favor de ciertos intereses. Se responsabiliza a Stalin de todos los males como si un solo individuo fuese responsable, como si todos los males fuesen posibles por las capacidades de un hombre perverso y malvado, que hace el mal por el mal mismo: «El principal responsable del hambre se puede decir lisa y llanamente que fue Stalin. La cosecha de 1932 disminuyó un 12 por ciento en relación al promedio. Lo cual estaba lejos de ser un nivel de hambre. Lo que pasó fue que la requisita de productos entre los campesinos subió un 44 por ciento. El resultado no podía ser otro: el hambre a gran escala. Es quizá el único caso en la historia de un hambre provocada adrede por un hombre» (Conquest, 1974: 36). «En un sistema oligárquico siempre hay, al menos, la posibilidad de que algunos miembros de la élite dirigente adopten puntos de vista moderados, o actúen siquiera como freno ante las tendencias más represivas de sus compañeros. En una autocracia las decisiones dependen enteramente de la voluntad de un solo hombre. Ha habido autócratas relativamente suaves. Stalin no fue uno de ellos» (Conquest, 1974: 50). Pero, como bien se ha observado, «el “estalinismo” no es el resultado en primer lugar ni de la sed de poder de un individuo ni de una ideología, sino más bien del estado de excepción permanente que invade Rusia a partir de 1914» (Losurdo, 2008: 144).

Franco y Stalin son tabú, y muchos reaccionan con sólo mencionarlos como un vampiro frente a un crucifijo. Pero éstos son casos de antifranquismo y antiestalinismo retrospectivos, cuando franquismo y estalinismo son «perro muerto», aunque obviamente la España actual y la Rusia actual son lo que son para bien o para mal por la influencia del franquismo y del estalinismo, y los sujetos negrolegendarios no puede influir en nada sobre el franquismo y el estalinismo porque ambas son realidades políticas clausuradas. Pese a quien pese, como con acierto se ha dicho, «España, en la época de Franco, partiendo de un nivel inferior al que tenía durante la dictadura y la República, alcanzó el décimo puesto en la jerarquía industrial internacional, sin perjuicio de los terribles sacrificios, y precisamente por ellos; del mismo modo a como la Unión Soviética alcanzó el tercer puesto en la jerarquía de las potencias mundiales a pesar de los sacrificios y horribles masacres de la época, y precisamente por ellos» (Bueno, 2006a: 91).

Además de cruel, Stalin (como Franco) es considerado como un tonto de baba, un inculto analfabeto y por si fuera poco un paranoico. Su misma hija, Svetlana, contribuyó a forjar esta leyenda negra trabajando para la CIA. Muchos historiadores creen que Stalin era tan ingenuo como ellos, pero el Vozhd no tenía ni un pelo de tonto: «Fue un hijo de perra, pero era un genio» (Santos, 2012: 16).

También se intenta ecualizar a Stalin con Hitler, donde comunismo y nazismo quedan identificados como sistemas «totalitarios». «Si los comienzos de la Guerra fría ven a cada uno de los antagonistas describir al otro como una nueva versión del nazismo y de su locura genocida, con la aproximación del triunfo de Occidente el juego de analogías se desarrolla de manera cada vez más exclusiva en la dirección querida por los vencedores. En especial, se ha convertido en una obsesión para la ideología dominante asimilar a Stalin y a Hitler de la manera más completa posible, hasta el punto de presentarlos como monstruos gemelos» (Losurdo, 2008: 202).

Como dice Rittersporn, «la mayor parte de las ideas corrientes sobre Stalin son absolutamente falsas. Pero, decir esto es una empresa casi desesperada. Si afirmáis, incluso tímidamente, ciertas verdades inalienables sobre la Unión Soviética de los años 30, os vais a ver tildados de “estalinistas”. La propaganda burguesa ha inculcado una imagen falsa pero extremadamente potente de Stalin, imagen que es casi imposible corregir, hasta tal punto las emociones suben en el momento en que abordáis el tema. Los libros sobre las Purgas escritos por los grandes especialistas occidentales como Conquest, Nove, Deutscher, Schapiro y Fainsod, no valen nada, son superficiales y redactados menospreciando las reglas más elementales que todo estudiante de historia aprende en el primer curso. De hecho, estas obras están escritas para dar una apariencia académica y científica a la política anticomunista de los medios dirigentes occidentales. Presentando bajo apariencias científicas la defensa de los intereses y valores capitalistas y “a priori” ideológicas de la gran burguesía» (citado por Martens, 2003: 74). Como se dijo en España a principio de los turbulentos años 30, «Stalin es la figura más discutida

de la revolución rusa» (De la Fuente, 1930).

La Guerra Fría no fue un conflicto entre dos naciones (Estados Unidos y la Unión Soviética) sino entre dos *placas tectónicas* o *plataformas continentales* (en definitiva, entre dos Imperios) en el que durante la segunda mitad del siglo XX se estaba reorganizando la política mundial, y en dicho conflicto la leyenda negra contra la URSS supuso un componente ideológico político de muchísima potencia, hasta el punto de que, tras veinticinco años de la caída de la URSS, la leyenda negra es la versión predominante entre los historiadores y estudiosos de la Unión Soviética. También se han filmado decenas de documentales para la televisión en los que se retrata a la figura de Stalin como la encarnación del mal absoluto, con los cuales se nos muestra un claro ejemplo de *telebasura fabricada*. Los títulos de tales documentales son reveladores: *Stalin el demonio*, *Stalin el imperio del mal*, *La evolución del mal* o *Stalin el tirano rojo*. Aunque también es cierto que todas las calumnias de occidente-democrático pensadas contra la Unión Soviética ya fueron lanzadas como dardos venenosos en tiempos de Lenin. Se trata de una visión teratológica que, si bien lo es desde un punto de vista historiográfico, es prudente desde la política real, como propaganda para desprestigiar y demonizar al adversario, para debilitarlo, cosa que no reprochamos y que comprendemos (es decir, ni justificamos ni condenamos). Pero, a veinticinco años de la caída de la Unión Soviética, ya es hora de sacar a Stalin del vertedero.

Veamos algunos ejemplos. A los pocos días de proclamarse la Revolución de Octubre el ministro de Guerra británico, Winston Churchill, afirmaba que «Nadie sabe qué está saliendo del caldero ruso, pero casi con certeza será algo repleto de maldad, repleto de amenaza» (citado por Overy, 2009: 34). En su discurso a la toma de posesión a la presidencia de Estados Unidos, Dwight Eisenhower veía la Guerra Fría como una guerra en la que «las fuerzas del bien y del mal se congregan y arman para enfrentarse como rara vez antes en la historia» (citado por Priestland, 2010: 323). Y en una célebre declaración que pronunciaría el 8 de marzo de 1983, Ronald Reagan se refirió a la Unión Soviética como el «imperio del mal» (citado por Powaski, 2011: 285). La difamación contra la Unión Soviética empezó con la Gestapo, pero tras la Segunda Guerra Mundial fue prolongada por la CIA con la ayuda de ex-agentes de las SS. Como se ha dicho, «a duras penas estamos aún saliendo de un periodo de *criminalización* del ideal comunista que ha inducido una auténtica *colonización* de la conciencia histórica de los mismo comunistas, sean viejo, “neos” o recalcitrantes hasta la histeria. A fin de cuentas ¿por qué no alinearse bajo el ejemplo del bueno del canciller Bismarck que, al día siguiente de la derrota de la Comuna de París, equiparaba expresamente a los vencidos con criminales de derecho común?» (Salem, 2010: 14). La demonización del adversario, no obstante, no es una estrategia exclusiva de la propaganda capitalista, pues también lo era de la propaganda comunista, así como el posicionamiento maniqueo, como podemos leer en la «Declaración de la fundación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas», cuya constitución entraría en vigor a partir del 31 de enero de 1924, en palabras puestas por Stalin: «en el campo del socialismo reinan la confianza mutua y la paz, la igualdad y la libertad nacional, la comunidad pacífica y la

cooperación fraterna entre los pueblos; mientras que en el campo del capitalismo dominan el odio, la desigualdad nacional, la esclavitud colonial, el chovinismo, el progromo, la opresión nacional, la barbarie imperialista y la guerra» (citado por Rubel, 2004: 84-85).

«Stalin es el 18 Brumario de la revolución», dijo Saguiduli, un dirigente bolchevique, en 1937 (citado por González Varela, 2012b: 78). Pero el estalinismo puede considerarse como una destrucción de las Ideas de Marx; aunque no se trata de una destrucción que reduce estas Ideas hasta sus *partes materiales*, lo cual vendría a ser una *trituration*, sino más bien una reconstrucción de las Ideas de Marx y su maestro directo Lenin, es decir, una rectificación que reestructura algunas *partes formales* del sistema sin llevar a cabo una enmienda a la totalidad. Dicho de otro modo: las transformaciones de Stalin no fueron en modo alguno *usque ad elementa*, como si se tratase del ave fénix que resurge de sus cenizas, puesto que muchos contenidos y morfologías permanecieron. Estas transformaciones fueron centrales para la *eutaxia* del Imperio Soviético, pues se tuvo que renunciar a ciertos compromisos meramente propagandísticos (o utópicos e idealistas, metafísicos y escatológicos o *aureolares*) para inmiscuirse en las dificultades geopolíticas del por entonces presente. Como se ha dicho, «A los puritanos de la ideología Stalin nunca les gustó» (Canfora, 2008: 372). Pero pese a todas esas dificultades en las que, en buena medida, se tuvo que reestructurar el marxismo, «el régimen salido de la Revolución de Octubre de 1917 fue capaz de salvar al país de una descomposición que ya estaba iniciada, de levantar un sistema industrial por medio de los primeros planes quinquenales de antes de la guerra, de acabar con la misma guerra, de gestionar su inmenso territorio practicando una especie de “internacionalismo interno” del que ninguna otra potencia ha dado prueba con sus antiguas colonias, de dar una educación escolar y universitaria a su población y de *reformarse* llegado el caso. Tantos factores que atestiguan avances muy considerables respecto a la vieja Rusia» (Salem, 2010: 32).

Para muchos, la mayoría, sería escandaloso afirmar que tanto Franco como Stalin fueron políticos prudentes, y por tanto eficaces para la *eutaxia* de sus respectivos Estados, ¡vencieron a todos sus enemigos en una circunstancia nacional y geopolítica complicadísima! Y cuando digo «a todos» quiero decir a todos. Stalin ha sido desfigurado por los escritos de Trotski, la propaganda de la Guerra Fría y el *Informe* «secreto» de Jruschov (por no mencionar lo que decía Gorbachov). Mi posición al respecto tratará de ser dialéctica y, por decirlo con palabras del propio Marx, tenderá a ir *más allá del bien y del mal*. No se trata de absolver o condenar a Marx o a Lenin, así como a Stalin, sino de diagnosticarlos y clasificarlos en su justa medida, en la medida en que nos sea posible con el mayor rigor precisar. De lo que aquí trato, en definitiva, es de destruir la leyenda negra contra el marxismo-leninismo, y denunciar la posición de «historiadores» empapados de *metodología negroleendaria*, la cual consiste en la exageración y en la omisión, es decir, exageran aquello que les interesa y omiten aquello que no les interesa.

No estaría de más traer dos declaraciones de dos sujetos que no eran precisamente comunistas ni estalinistas sino más bien todo lo contrario. En la conferencia de Teherán dijo Winston Churchill: «Stalin figura entre los grandes hombres de la historia de Rusia y se ha ganado el título de Stalin el Grande» (citado por Santos, 2012: 680). Y tras la captura en Gerasio por los partisanos Benito Mussolini reconocía que «Rusia es la verdadera vencedora de la guerra, y Stalin, el más grande hombre vivo» (citado por Santos, 2012: 684). Y un célebre historiador comunista, no muy entusiasta de Stalin, describe las habilidades de éste refiriéndose al «insuperable talento político de Stalin» (Carr, 1974a: 169), y sus «peculiaridades y excepcionales cualidades de su genio político» (Carr, 1974a: 183), y continua señalando que era un hombre «con pocas pretensiones de pensador, pero excepcional como organizador y administrador» (Carr, 1974a: 185). Y, como bien se ha dicho, «sin Stalin, las izquierdas somos imbéciles. *Imbecillis* -“sin bastón” en latín, llamaban los romanos a esas personas que sin tener bastón tenían que ir apoyándose en otras personas para ir andando. Una especie de lacra social que por no tener asidero iban fastidiando los andares del prójimo. Stalin y la URSS son el bastón racional sin que el que las izquierdas pueden comenzar a pensar» (Esquinas, 2012).

En nuestro presente, tras veinticinco años de su caída de la política real, la leyenda negra contra la URSS está bien instalada en la historiografía oficial u oficiosa y en los planes de educación, así como la leyenda negra contra el franquismo y, además, la leyenda negra contra España en general con el auge de los *nacionalismo fraccionarios* o, en rigor, secesionistas sectarios. La presente Tesis Doctoral tratará de desenmascarar tal *metodología negrolegendaria* y procurará *triturar* toda esa *historiografía basura* y la metafísica que la envuelve.

5. Plan de la Tesis Doctoral

La «tesis de fondo» de la presente Tesis Doctoral pretende enfrentar a materialismo y espiritualismo o, en rigor, a una serie de sistemas materialistas frente a otros espiritualistas. Todo ello como requisito imprescindible para criticar, desde el *materialismo filosófico*, al marxismo-leninismo. Crítica que nos lleva a considerar al marxismo-leninismo como una doctrina escatológica e incluso idealista, en tanto se pretende nada más ni nada menos que la emancipación del Género Humano y el consecuente fin de la explotación del hombre por el hombre tras la supuesta revolución mundial que nunca llegó ni pudo llegar. En este sentido llevaremos a cabo un ejercicio de *trituration* dialéctica de la revolución mundial y de la escatología marxista-leninista, así como una *inversión* de los esquemas de dicho sistema desde el *materialismo filosófico* (como, a su vez, veremos la *inversión teológica* consumada por Hegel frente al cristianismo y la *vuelta del revés* al sistema hegeliano desde el marxismo-leninismo). También se tendrá en cuenta a otros sistemas de referencia que fueron imprescindibles para la *génesis* y la *estructura* del marxismo-leninismo (como Berkeley, Fichte y Espinosa). Y asimismo la confrontación entre cristianismo y marxismo-leninismo como un capítulo trascendental entre la disputa que enfrenta materialismo y espiritualismo tanto en el arma de la crítica como en la crítica de las armas de la política real.

Para hacer de la presente Tesis Doctoral un texto inteligible es conveniente empezar por una exposición general del *materialismo filosófico*, sistema que vertebrará toda la obra para exponer críticamente los temas y problemas del marxismo-leninismo y de los otros sistemas involucrados. Esta exposición tratará sobre la ontología, la *noetología*, la epistemología, la gnoseología, la antropología filosófica, la filosofía de la religión y la filosofía política del *materialismo filosófico*. Otras doctrinas del *materialismo filosófico*, como por ejemplo la teoría de la Cultura, irán saliendo a su debido momento y serán debidamente explicadas para que el texto se haga al unísono crítico e inteligible. De todos modos, si algún concepto no ha sido definido, el lector puede recurrir al estupendo *Diccionario filosófico* de Pelayo García Sierra que cito en la bibliografía (y, ni que decir tiene, también puede ir a los propios textos de Bueno).

En el Capítulo II veremos el papel de la filosofía en el marxismo-leninismo. Trataremos de responder a la pregunta «¿Qué es la filosofía?», y en seguida llevaremos a cabo la crítica a la cuestión de la realización de la filosofía y la crítica a la tesis 11 que Marx piensa contra Feuerbach, porque comprender el mundo ya es transformarlo, y de hecho no se puede comprender sin transformar, así como no se puede hablar de inteligencia sin voluntad.

El Capítulo III tratará de llevar a cabo una clasificación de los sistemas materialistas y espiritualistas (así como una crítica al escepticismo). Tendremos muy en cuenta el «espíritu de partido» y rechazaremos la neutralidad que consideramos capciosa. *Pensar es pensar contra algo o contra alguien*, y no se puede pensar de modo materialista sin pensar contra el espiritualismo en sus diferentes modulaciones, y también contra los otros sistemas materialistas que también son *triturables* o criticables para *invertir* lo que haya que *invertir*.

Con esto ya podemos dar paso a los sistemas de Berkeley, Fichte, Espinosa y Hegel, que estudiaremos en los capítulos IV, V, y VI. El orden no es cronológico, sino más bien sistemático. Estos filósofos serán muy tenidos en cuenta como contrapunto dialéctico de la filosofía del marxismo-leninismo (tanto en el materialismo dialéctico como en el materialismo histórico). Una serie de capítulos dedicados a los citados filósofos no es que no estén de más, sino que son totalmente imprescindibles y necesarios, y de ningún modo se trata de una cuestión que nos aleja ni un solo milímetro de la cuestión principal: el materialismo y el espiritualismo y la crítica del *materialismo filosófico* al marxismo-leninismo. Las exposiciones de estos sistemas se harán desde la artillería terminológica y crítica del *materialismo filosófico*, teniendo muy en cuenta la interpretación del marxismo-leninismo, así como las consecuentes *vueltas del revés*: Fichte *invirtiendo* a Espinosa (contra el materialismo) y a Berkeley (contra el «idealismo material»), Hegel *invirtiendo* el acosmismo de Espinosa y consumando la *inversión teológica* que fue posible a través del cristianismo (y no en el judaísmo o el islam), y el marxismo-leninismo poniendo «sobre los pies» al sistema hegeliano.

En el Capítulo VII pasaremos a exponer la *vuelta del revés* de Marx que Gustavo Bueno ha ensayado en varios libros y artículos. Este capítulo es central para nuestro trabajo. Como ya hemos dicho, el sistema de Hegel le dio la *vuelta del revés* al cristianismo y Marx le dio la *vuelta del revés* al sistema de Hegel, y asimismo el *materialismo filosófico* le da la *vuelta del revés* al marxismo-leninismo, lo cual no implica una vuelta a Hegel, cuyo sistema será despachado desde el *materialismo filosófico* en el capítulo correspondiente.

En los Capítulos VIII y IX veremos el materialismo dialéctico o Diamat (primero *ordo essendi* y después *ordo cognoscendi*). Confrontaremos el Diamat con el mecanicismo, con Feuerbach. Analizaremos la Idea de materia, el movimiento, la dialéctica, y la correspondiente crítica desde el *materialismo filosófico*. Así como la Idea de ciencia, de verdad, el *fundamentalismo científico*, la filosofía de la producción y la distinción y conjugación entre teoría y *praxis*.

El Capítulo X está dedicado a confrontar comunismo y cristianismo, donde veremos las notables semejanzas y no menos notables diferencias entre ambas tendencias. La rivalidad entre comunismo y cristianismo es un capítulo de la rivalidad entre materialismo y espiritualismo. Por eso es del todo pertinente en nuestra Tesis Doctoral.

El Capítulo XI está dedicado al pensamiento escatológico. Postulamos que el marxismo-leninismo (como el cristianismo) es una doctrina escatológica, pues se piensa en un futuro emancipador para el Género Humano. Marx se refería a la sociedad comunista como el fin de la «prehistoria» y el principio de la verdadera historia de la Humanidad. Trataremos, pues, críticamente la secularización del cristianismo en el comunismo a través del hegelianismo.

Y finalmente el capítulo XII lo dedicaremos a la historia política de la Rusia soviética en donde se puso en evidencia la ideología («conciencia falsa») de la escatología marxista-leninista, puesto que los *planes* y *programas* de la revolución mundial fueron *tritutados* sobre el escenario complicadísimo de la *Realpolitik*: el escenario geopolítico posiblemente más complicado de la Historia Universal. Del *humus* de la revolución mundial salió la Guerra Mundial, la Guerra Fría y en cuatro décadas el fin del comunismo *políticamente implantado realmente existente*. ¿Y para qué, se preguntará el jurado, un recorrido histórico por la Unión Soviética? Porque en dicho recorrido se ve muy bien la disputa entre la teoría del socialismo en un solo país y la teoría de la revolución mundial, que hacemos corresponder respectivamente con materialismo e idealismo (aunque en rigor no se trata de una historia de la Unión Soviética sino de una filosofía de la historia). No procuraremos desmitificar la revolución mundial, precisamente porque la revolución mundial no fue propuesta como mito, sino como un proyecto de cumplimiento inexorable por necesidad histórica y, desde nuestras coordenadas, vamos a cualificar de modo crítico a la revolución mundial, en tanto que dicho relato no fue demostrativo ni operable políticamente. Trataremos, más bien, de mitificar la teoría de la revolución mundial, es decir, señalar a semejante teoría como un

mito tenebroso. El mito de la revolución mundial fue un mito trascendental para la vida política del mundo (fue un mito geopolítico), y aquí procuraremos demostrar su condición oscurantista y utópica (o, en todo caso, *aureolar*). No se trata de llevar a cabo una yuxtaposición de saberes históricos, como si sólo se tratase de mera erudición, sino más bien llevaremos a cabo una sistematización de los mismos; es decir, llevaremos a cabo una filosofía de la historia de la Unión Soviética desde la artillería crítico-sistemática del *materialismo filosófico*. Y aquí, en sintonía con nuestro contramaniqueísmo, trataremos de interpretar la trama con 100% de realismo político y 0% de demagogia y leyendas negras o rosas.

Para finiquitar intentaremos de buena manera sacar algunas conclusiones generales de este entramado de ontología, *noetología*, gnoseología, filosofía de la religión, filosofía política y filosofía de la historia. Esperemos que a esas alturas ya hayamos *desembrollado* todos los *embrollos*.

Se podría pensar que esta Tesis trata sobre el marxismo-leninismo «en general», pero la cuestión no es esa. Pues no están todos las Ideas y problemas del marxismo-leninismo. No hay una teoría de la revolución, de la dictadura del proletariado, ni del Terror rojo. Tampoco la hay sobre la alienación, la explotación o la ideología. Tampoco tratamos sobre cuestiones de ética, moral y derecho, tal y como se plantearon desde el marxismo-leninismo. Ni se confronta al marxismo-leninismo con las *generaciones de izquierda* ni con las *modulaciones de la derecha* (ni con *izquierdas* o *derechas indefinidas*). Ni decimos nada o casi nada de la recepción del comunismo en la Nación Española y de su relación con los partidos secesionistas. Tampoco diremos nada de la estética y la filosofía del arte ni del «realismo socialista». Y, para más *inri*, no profundizaremos en lo que normalmente se considera la quintaesencia del marxismo-leninismo: la economía política.

No obstante, todos estos grandes temas y problemas han sido apartados por el autor de la presente Tesis Doctoral no por desprecio sino por cuestiones de cómo ha ido evolucionando la investigación, puesto que el autor ha ido recopilando información que ha dividido en diferentes apartados. En caso de que fuese una tesis del marxismo-leninismo «en general» las dimensiones de esta Tesis sería de dos mil páginas tirando por lo bajo. Por ello nuestro texto es muy concreto, sin perjuicio de su amplitud; por eso todos los capítulos de la Tesis serán ampliados por el autor en futuras publicaciones, junto a los estudios que el autor ha escrito e investigado pero que no incorpora a la Tesis. Aunque no solamente no atendemos lo suficiente a determinados asuntos por cuestiones de espacio, sino por cuestiones sistemáticas que requieren darle unidad a la Tesis.

En rigor, casi nada de lo que se ha escrito en esta Tesis Doctoral es inédito. No se dice nada o casi nada que no hayan dicho otros autores (historiadores o filósofos). Por ello se le podrá objetar al autor su falta de originalidad, pero lo importante no es ser original sino hacer las cosas bien. La originalidad no tiene porqué ser virtud, bien puede

ser una extravagancia. Y como dijo un filósofo y gran revolucionario, «Hay gentes que se esfuerzan por inventar algo enteramente original y no consiguen más, en su afán de sabiduría, que caer en el ridículo» (Lenin, 1975k: 29). La novedad no es nuestra prioridad. Nuestra prioridad es la crítica del *materialismo filosófico* al marxismo-leninismo, que no es poco; y ya ha habido varios trabajos al respecto, empezando por los *Ensayos materialistas* de 1972 que supusieron una crítica al Diamat. Nosotros trataremos de profundizar en ese punto y en otros que no han sido tratados tan a fondo y que van más allá del «arco de los dientes» del propio Gustavo Bueno. La presente Tesis no es obra de un «compositor» sino de un simple «intérprete», sin perjuicio de que la interpretación pueda generar nuevas composiciones que prolonguen la vida del *materialismo filosófico* y ensanchen su campo. Y sostenemos esto porque no todo está hecho, y dada la potencia del sistema aún hay muchísimo por hacer (o deshacer, según los casos), muchísimo por aplicar críticamente desde un sistema que -como decimos, aun muerto su principal autor- no es un *ergon* sino una *enérgeia*. Pero, eso sí, siempre lo haremos -dicho con las famosas palabras de Bernardo de Chartres refiriéndose a Platón- como enanos subidos a hombros de un gigante: Gustavo Bueno, un gigante subido a hombros de gigantes.

Sin más preámbulos, pongámonos manos a la obra porque hay cierta filosofía que estudiar.

Capítulo I. Exposición del materialismo filosófico

1. La ontología del materialismo filosófico

a) La ontología especial y la doctrina de los tres géneros de materialidad: el materialismo cósmico

La *ontología especial* materialista aborda la doctrina *empírico-trascendental* de los tres *géneros de materialidad*, que pueden ponerse en correspondencia, sin identificarse, con las tres grandes Ideas que han girado en torno a la metafísica occidental: Alma, Mundo y Dios. Los tres *géneros de materialidad* son: M_1 (*materia primogénica*), M_2 (*materia segundogénica*) y M_3 (*materia terciogénica*).

Por M_1 Gustavo Bueno entiende la materia físico-química y orgánica, es decir, los cuerpos y las ondas electromagnéticas e incorpóreas. M_1 se nos presenta como algo objetivo, exterior, y en el espacio más que en el tiempo; pero espacio entendido no en sentido geométrico sino referido al espacio individual donde se dan las relaciones de lejanía y cercanía, movimiento, desplazamiento o cambio; este espacio está dotado de unicidad por mediación de la percepción *apotética* (a distancia) históricamente construida. Los múltiples contenidos de M_1 no subyacen en una sustancia extensa, ni se dan hipostasiados en una sustancia material metafísica o una sustancia corporal grosera (porque, como decimos, las ondas electromagnéticas, son incorpóreas, como las sonoras o las fuerzas nucleares, así como la onda gravitacional einsteiniana $h=g \cdot g_0$ determinada por una masa corpórea que deforma y curva el espacio-tiempo). También los colores son contenidos de M_1 al ser cualidades objetivas. Las esferas científicas que mejor se le pueden determinar al *primer género de materialidad* serían la biología, la mecánica, la química, la termodinámica, etc. Aunque el criterio de clasificación de los tres *géneros de materialidad* no es categorial (científico) sino ontológico (filosófico), ya que desborda diferentes categorías sin agotarse en ellas. M_1 comprende tanto los contenidos exteriores dados fenomenológicamente como los contenidos exteriores no dados fenomenológicamente pero tan reales como los primeros, es decir, las exterioridades posibles (serían los casos, por poner sólo un par de ejemplos, de la cara oculta de la Luna antes de los tiempos de la circunvalación por los soviéticos y los estadounidenses y del centro de la Tierra). Las *operaciones* cognitivas de M_1 van asociadas a los sentidos externos o percepción externa: vista, oído, tacto...

Por M_2 se entiende la materialidad de índole psicológica (deseos, recuerdos, sensaciones cenestésicas, ensoñaciones, etc.). M_2 se nos presenta como interior y situado más en el tiempo que en el espacio; pero no entendiendo tiempo como idea abstracta sino como magnitud individual dotada de unicidad según el antes, el ahora y el después. La interioridad de M_2 está ligada a un cuerpo orgánico (puesto que un materialismo estricto niega radicalmente la existencia de vivientes incorpóreas). El

estatus M_2 debe pensarse contra la doctrina de la sustancia espiritual simplicísima sin partes físicas ni metafísicas (inmortal); es decir, M_2 no es la subjetividad sustancialista metafísica o teológica tradicional, pues se trata más bien de una multiplicidad de *operaciones* interconectadas. El contenido de las materialidades *segundogenéricas* vendrían a ser el contenido de cada «fuero interno» o concavidad de todo organismo dotado de sistema nervioso, por eso el dolor de muelas es tan material y tan real como la propia muela. Frente a la imposibilidad y absurdo del solipsismo o de robinsonadas epistemológicas, se postula no sólo la existencia de mi experiencia interna sino también la experiencia e interioridad ajena. Por eso mismo, la interioridad de M_2 no es -frente a la individualidad solipsista- psicológico-subjetiva, sino trascendental, pues está vinculada a la sociedad mediante reglas morales y leyes jurídicas, así como el lenguaje y la sociedad; se trata, entonces, de una conciencia social establecida en marcos supraindividuales en los cuales el «espíritu» se «objetiva», es decir, M_2 comprende las relaciones intersubjetivas. «Apelar a la interioridad como dimensión ontológica es apelar a *toda posible* interioridad, de un modo trascendental. Ningún “interior exclusivo” -diríamos- tiene la exclusiva de la interioridad: hablar de “mí” es hablar de los otros» (Peña, 1976: 357). Asimismo, una conducta de acecho o una estrategia bélica también son contenidos *segundogenéricos*. Y, frente a la teoría del automatismo de las bestias que defendieron Gómez Pereira y un siglo después Descartes y Malebranche, M_2 no es atribuible exclusivamente a los seres humanos, sino al resto de los animales. «Los contenidos segundogenéricos de las “concavidades globulares” especificadas de tan diversos modos, es decir, lo que llamamos “vida psíquica”, no se circunscribe pues a los primates o a los vertebrados: también los moluscos, o los artrópodos, o los gusanos, y hasta los pólipos o las esponjas, pueden tener vida psíquica, la que se agita en la concavidad de sus respectivas esferas o glóbulos “recortados” en M_2 » (Bueno, 2016a: 214). M_2 podría determinarse por las esferas científicas sociológicas, psicológicas, etológicas, etc. Las *operaciones* cognitivas de M_2 van ligadas a los sentidos internos: intraceptores, sensaciones cenestésicas...

Por M_3 se entiende las *estructuras esenciales*, las Ideas y los conceptos, que son objetos abstractos pero que ni se presentan de manera interior ni exterior tales como: espacio proyectivo reglado, rectas paralelas, conjunto infinito de números primos, *langue* de Saussure, imperativo categórico como regulador de relaciones morales, *identidades sintéticas*, etc. Los contenidos *terciogenéricos* son acrónicos y atópicos, no se incluyen ni en el espacio ni en el tiempo, pero sin que queramos dar a entender que estén fuera del espacio y del tiempo ni que sean esencias eternas e inmutables. Por decirlo en términos clásicos: si los dos primeros *géneros* pertenecen al reino de la «existencia», el *tercer género* pertenece al reino de la «esencia», aunque M_3 es tan material como «un montón de grava» (Bueno, 1972a: 305). Las esencias, si bien es cierto que siempre son pensadas, pueden existir al margen de ser pensadas, al tratarse de objetividades ideales al margen de vivencias individuales o colectivas. Aunque no sólo de entidades esenciales están compuestos los contenidos de M_3 , pues también entidades individuales y concretas, aunque ya decididas y clausuradas, son contenidos *terciogenéricos*, dado que el ser actual de -pongamos por caso- Julio César ya no

pertenece al mundo físico actual, esto es, ya no existe el cuerpo orgánico del gran político romano, ya no existe en tanto M_1 , ni tampoco sus pensamientos psicológicos (M_2). Es decir, M_3 son también aquellos contenidos existidos pero que ya no son tal y como existieron, pero a su vez también pueden ser aquellos contenidos que aún no existen y sin embargo pueden llegar a existir (lo posible material, es decir, las esencias virtuales, el *inconsciente objetivo*, aquello que desconocemos pero que es posible que llegue a ser conocido por nuestros descendientes). Si M_1 no se correspondía con una sustancia material o sustancia extensa ni M_2 con una sustancia espiritual, M_3 no se corresponde con una sustancia eterna. Luego M_3 no es una esencia inmaterial que flote hipostáticamente en algún lugar supraceleste o un «cielo de las ideas» al estilo del platonismo convencional. Sin las materialidades *terciogenéricas* el mundo sería ininteligible; «y no porque estas materialidades nos remitan a un “tercer mundo” más allá del mundo físico, porque estas materialidades son inmanentes al único mundo en que nos movemos... y al margen de las materialidades terciogenéricas es imposible distinguir el azar y la necesidad» (García Sierra, 2000: 139-140). M_3 no es, pues, una hipóstasis segregada o desprendida de M_1 y M_2 , ya que no se trata de una esencia que baja del cielo supracósmico para encarnarse o materializarse, puesto que está dado *in medias res* junto a los otros *géneros de materialidad*, dado que su existencia es sólo posible a través de la dialéctica entre M_1 y M_2 . La distancia entre un cuerpo y otro no es un cuerpo, y sin embargo la distancia es tan real como los cuerpos; la distancia vendría a ser M_3 . M_3 es el lugar propio de las ciencias lógicas, matemáticas, morales, etc. M_3 supone una multiplicidad de razones dobles que constituyen un sistema. Las *operaciones* cognoscitivas de M_3 están vinculadas a la corteza cerebral: deducción, abstracción, imaginación...

Estos tres *géneros de materialidad* son *discontinuos* e incompatibles pero al mismo tiempo están sintéticamente unidos, es decir, son *disociables* en el análisis abstracto (esencialmente) pero *inseparables* ontológicamente (existencialmente); están, por tanto, *sinectivamente conectados* y constituyen una multiplicidad *ajorismática*, y en dicha *sinexión* se hace imposible, contra el espiritualismo, la existencia de inteligencias incorpóreas y separadas del cuerpo orgánico (las «formas separadas» a las que se referían los escolásticos o los ángeles y los demonios en la teología dogmática cristiana). Los tres *géneros* están, pues, en mutua correspondencia pero son inconmensurables (irreductibles unos a otros); luego cabe hablar de conexión e inconexión entre los *géneros* al tratarse de multiplicidades «cuya unidad, aunque constantemente perseguida, nunca es definitivamente establecida» (Peña, 1974: 69).

Los *géneros de materialidad*, a diferencia de los «Reinos» de Simmel o los «Mundos» de Popper, no son esferas homogéneas separadas mutuamente, sino géneros abstractos imposibles de sustancializar al involucrarse unos en otros y al establecerse *discontinuidades* entre sus partes. Por tanto constituyen el campo de variabilidad *empírico-trascendental* del mundo (M_i), pero no son sustancias al modo de los tres mundos de Popper o los tres reinos de Simmel, como se ha malinterpretado, ni son categorías sino materialidades transcategoriales. Es más, con la doctrina de los tres

géneros de materialidad Gustavo Bueno trata de reexponer, desde su propio sistema, «una sabiduría tan antigua como la Filosofía misma y recuperar para el Materialismo el caudal enorme de verdades que, con demasiada frecuencia, pasan por simples errores espiritualistas o idealistas o, simplemente, insoportable cháchara metafísica. Podría decirse que la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad ha sido ejercitada por prácticamente la integridad de la tradición filosófica y, explícitamente, aparece ya formulada por Platón» (Bueno, 1972a: 274). De modo que los tres *géneros de materialidad* no son «descubrimientos inauditos» o «invenciones gratuitas» sino resultados de una tradición filosófica que sigue funcionando en nuestro presente *en marcha*. «En los “mapas del mundo” de algún llamado pueblo primitivo o “natural”, del nivel de los papúas, canacos o andamaneses, estudiados por los etnólogos de hace un siglo, no estaban todavía delimitadas ideas que pudieran ponerse en correspondencia con los tres géneros de materialidad» (Bueno, 2016a: 40).

Los tres *géneros de materialidad* «no se resuelven en ningún ámbito común, en ninguna idea unitaria de “materia”» (Álvarez, 1976: 307). La combinación de los tres *géneros de materialidad* conforman la *Materia ontológico-especial* (M_i), que vendría a ser el mundo; esto es, el *mundus adspectabilis* dado a escala *zootrópica* en general y *antrópica* en particular, es decir, a escala *organoléptica* y *apotética*. El universo está, pues, dado a escala del cuerpo humano, esto es, de un *sujeto operatorio* que pertenece a una determinada cultura. Y el mundo está dado a escala del cuerpo humano no porque esté hecho en beneficio del ser humano, sino porque en él los hombres generan *operaciones* tecnológicas y científicas que construyen el mismo mundo.

Esta tesis no debe confundirse con el idealismo, pues no se trata de un sujeto como *dator formarum universi*, puesto que el *sujeto operatorio* está a su vez conformado en el universo, es decir, el mundo (M_i) no se funda por la palabra, como reza en hebreo el *Génesis* o como pensaba en alemán Heidegger, sino a través de las manipulaciones que delimitan a las cosas que lo constituyen y configuran. Con esta tesis se trata de eliminar la concepción de universo absoluto del realismo ingenuo, y por ello se postula la existencia de la *Materia ontológico-general* transmundana (M) para no caer en el nihilismo o el holismo mundano; pues el mundo entendido como *omnitud rerum* es ininteligible ontológicamente, dado que cuando hablamos de mundo más que de totalidad de las cosas debería hablarse de «la totalidad de los átomos de calcio» o «la totalidad de los cuadros de Picasso» (Bueno, 2000a: 59). Tampoco debemos confundir la concepción *antrópica* del universo con el relativismo cultural, porque el *mapamundi* de -pongamos por caso- la tribu de los canacos no debemos equipararlo *metaméricamente* con el *mapamundi* del marxismo-leninismo o del *materialismo filosófico* por no representar al universo absoluto, en tanto que éste no puede ser *cerrado* por ninguna ciencia ya que *ignoramus* indeterminadas referencias e *ignorabimus* otras para siempre al no haber ni en el conocimiento vulgar, ni científico ni filosófico; más bien la cuestión radica en compararlos *diaméricamente* constatando la asimetría que hay entre las diferentes concepciones del mundo y la capacidad de reducción que unas concepciones tienen frente a otras. De modo que el *mapamundi* de

los canacos es primitivo con respecto al del marxismo-leninismo (o con respecto al del *materialismo filosófico*), «por la sencilla razón de que “nosotros” podemos envolverlos y analizarlos con nuestras redes, pero “ellos” no podrían hacer lo mismo siquiera si pudieran arrojar sus redes sobre nosotros» (Bueno, 2009a: 37). Y, por último, tampoco hay que confundir esta tesis con el antropomorfismo, porque el hombre es un *sujeto corpóreo operatorio* más entre otros cuerpos, no viene a ser el *axis mundi*; y el mundo no está programado desde el principio de los tiempos para traer como culminación la existencia de la raza humana (como se piensa desde el «principio antrópico fuerte», que es negado por el *materialismo filosófico* aunque éste reconozca la condición *antrópica* del universo).

M_i no hay que interpretarlo como una totalidad continua y homogénea sino, en todo caso, como una totalidad de contenidos discretos «que no son *sustancias*, ni causas, ni *objetos*, sino *estromas* susceptibles de ser clasificados en tres géneros de materialidad: M_1 , M_2 , M_3 » (Bueno, 2016b: 2). La mutua dependencia de M_1 , M_2 y M_3 implica la conexión necesaria o *sinexión* de los tres *géneros de materialidad* que configuran el mundo, pero que como veremos en seguida no agotan la realidad. Por ello la Idea de mundo requiere la unicidad, «y los “otros Mundos” (los de Demócrito o los de Vilenkin) o bien carecen de contacto con el nuestro, y entonces son sólo mundos imaginarios, o bien tienen contacto con el nuestro, y entonces no son “otros Mundos” sino regiones lejanas del nuestro» (Bueno, 2012b: 2). Hablar de «mundos» en plural es tan absurdo para una ontología materialista como hablar de «dioses» o de «ateísmo» en la teología natural. Asimismo el mundo es necesariamente finito porque si no sería imposible la unidad entre sus partes y se disolvería como una circunferencia con un radio infinito. Pero, aunque finito, el mundo es ilimitado, porque no hay nada *entorno* al mundo ni éste tiene *contorno*. «El mundo del hombre no es solamente su *habitat*, algo así como la jaula es el “mundo” de la rata que está encerrada en ella. El mundo no es la jaula del hombre -salvo para quien crea que el espíritu puede escapar a un *trasmundo*. El mundo no es una jaula o una prisión: esto es pura metáfora pitagórica o cristiana. Porque mientras el concepto de “jaula” o de “prisión” incluye esencialmente la nota de “recinto con límites” (como también lo incluyen los conceptos de “casa” o “morada”), el mundo del hombre no tiene límites: es ilimitado aunque sea finito -y por eso también es metafísica pura hablar del mundo como la “morada del hombre”» (Bueno, 1978a: 63).

Aunque los *géneros de materialidad* tienen el mismo peso ontológico, Bueno advierte que el análisis de M_i difícilmente puede presentarse como equitativo. «Los géneros de materialidad no son componentes del Universo dados en proporción equivalente: se diría que M_2 alcanza, en el “mapamundi” de M_i , una proporción desmesurada cuando se tiene en cuenta que el “tapiz segundogenérico” del Universo sólo afecta a una capa muy fina de la biosfera terrestre (la Astrobiología todavía no ha demostrado la existencia del campo de sus investigaciones). Una capa completamente insignificante en extensión espacial, si se la considera en relación con las inmensas regiones galácticas e intergalácticas contenidas en M_1 » (Bueno, 2016a: 297-298).

En el plano de la *ontológico-general* el *materialismo filosófico* se opone a cualquier forma de monismo, y en un sentido *ontológico-especial* se opone a los diferentes reduccionismos que salen al paso, es decir, el *materialismo ontológico-especial* es postulado como «la “negación de las negaciones” respectivas» (Bueno, 1972a: 147); pues un sistema filosófico no polemiza sólo con su contradictorio (con su sombra), sino también con todos aquellos sistemas y constelaciones de negaciones que lo determinan. Los diversos sistemas de la tradición filosófica o bien han sustantificado M_1 como la materia por antonomasia; o bien han sustantificado a M_2 como un espíritu inmaterial y, en consecuencia, inmortal; o bien han sustantificado M_3 como entidades inmatrimales aunque objetivas, esto es, como esencias puras al margen de toda *materialidad primogenérica* o *segundogenérica*, como sería el caso del platonismo convencional. A este modo de proceder reduccionista y metafísico lo llama Bueno *formalismo ontológico* porque el reduccionismo que implica que unos *géneros* conmensuren a otros hace que se cancele su significación material para ser interpretados como formas. Dicho de otro modo: *formalista* sería la doctrina que trata de reducir un *género de materialidad* en términos de otro. «Si identificamos el materialismo como verdadera filosofía, el formalismo conducirá a falsas filosofías, o a desviaciones de la verdadera filosofía» (Bueno, 1993a: 11). El *materialismo filosófico*, al sostener la inconmensurabilidad de los *géneros de materialidad*, postula -contra todo tipo de *formalismo-* que los *géneros de materialidad* no se agotan mutuamente y que ninguno de ellos puede ser hegemónico con respecto a los demás, porque los *géneros* tienen el mismo valor ontológico, y «ninguno de ellos es la *verdad* de los otros» (Peña, 1976: 356).

No se trata exclusivamente de que haya simplemente tres *formalismos*, pues Bueno recoge hasta doce. Pero aquí no disponemos ni de tiempo ni de espacio para exponer detalladamente, como merece, los doce *formalismos*. De modo que nos limitaremos muy brevemente a los tres ya anunciados: *formalismo ontológico primogenérico*, *formalismo ontológico segundogenérico* y *formalismo ontológico terciogenérico*. Estos *formalismos* son *unigenéricos* (también se han dado en la historia de la filosofía *formalismos bigenéricos*). Ya Dilthey denominó a «naturalismo», «espiritualismo» y «esencialismo» -correspondientes con los *formalismos unigenéricos* que vamos a esbozar- «concepciones del mundo».

El *formalismo primogenérico* trata de reducir los *géneros de materialidad ontológico-especiales* a M_1 . De modo que M_1 vendría a ser el primer analogado, cumpliendo así las funciones de la *Materia ontológico-general* (M), es decir, la Realidad por antonomasia. Por tanto, de M_1 supuestamente brotaría M_2 y de éste, a su vez, M_3 . Así, de la Naturaleza (M_1) *emergerían metafísicamente* los pensamientos y sentimientos subjetivos (M_2), y de estos, a su vez, emergerían también metafísicamente las relaciones esenciales (M_3). El *formalismo primogenérico* o corporeísmo postula la primacía o privilegio ontológico de los cuerpos sobre otras realidades, es decir, se le concede a los cuerpos una autonomía ontológica donde se postula que el cerebro

segrega pensamientos igual que el hígado segrega bilis, y así M_2 queda vinculado *senectivamente* a M_1 y no al revés. Los *formalistas primogénicos*, como los diagnosticados por Platón en el *Sofista*, «definen como idénticos la realidad y el cuerpo» (246b). El mecanicismo holístico continuista de Anaxágoras es un ejemplo de *formalismo primogénico* (si bien es cierto que el clazomeno postuló la existencia de un *Nous* que vendría a ser algo así como un demonio clasificador; aunque, como le reprochó Platón, dicho *Nous* estaba desaprovechado al no entrar dentro de la explicación de la formación del mundo). También el atomismo clásico sería un buen ejemplo de *formalismo primogénico* y sería más apropiado hablar de *formalismo corpuscularista* que de *formalismo materialista*, pues si bien el sistema de Demócrito, que simplemente ha llegado a nosotros fragmentariamente, es materialista por su intención *representativa* (y no ya por su atomismo, sino por su crítica al teleologismo) es formalista por su metodología en el *ejercicio*. El reduccionismo corporeísta trata de ser absorbente, y por ello es también monista, bien en un sentido inmanente (al postularse un mundo físico cerrado en sí mismo) o bien en un sentido trascendente (la representación de un transmundo pensado en M_1 como pueda ser el Dios corpóreo de Thomas Hobbes). El mecanicismo del siglo XVIII, que sirvió de base crítica para el materialismo dialéctico, al desconocer la existencia de M_3 e hipostasiar la de M_1 también es una especie de *formalismo primogénico*, así como el materialismo estático y ahistórico de Feuerbach: «Tan sólo un ser sensible es un ser verdadero y real» (Feuerbach, 1976a: 69). El *formalismo primogénico* es eminentemente metafísico, aunque en tanto corporeísmo no pretenda ir «más allá de la física». El *formalismo primogénico* ha sido presentado falazmente como el materialismo por antonomasia y es un caso bastante frecuente en la *filosofía espontánea de los científicos*, en donde una determinada ciencia natural da cuenta de «todo lo demás»: «Todo es química», dijo un premio nobel de química.

El *formalismo secundogénico* reduce M_1 y M_3 a M_2 , que pasa a ser el primer analogado o núcleo de la realidad, esto es, el fundamento del que *emergen* y giran M_1 y M_3 . Es decir, el *formalismo secundogénico* posiciona a la conciencia como realidad radical. El *materialismo filosófico*, lejos de negar o ignorar las actividades *segundogénicas*, las declara subordinadas a las *operaciones quirúrgicas* previamente dadas. «Lo que no excluye la posibilidad de compensaciones distintas de las impuestas por el curso de las sucesiones primogénicas y, con ello, el riesgo de distorsión y de delirio (que solamente podrá ser evitado con el “control primogénico”)» (Bueno, 1992: 486). Entre las variantes del *formalismo secundogénico* distinguimos al *formalismo* del sujeto individual y al *formalismo* del sujeto social. Este *formalismo* sitúa al hombre (tanto en sentido individual como en sentido colectivo) como «la medida de todas las cosas», siendo esto el reduccionismo propio del psicologismo y el sociologismo. Entre los *formalismos secundogénicos* que sustentifican a M_2 como sujeto individual están el solipsismo y el empiriocriticismo de Ernst Mach, tal y como lo interpretó Lenin en 1908 en su *Materialismo y empiriocriticismo* (después veremos detalladamente que esto no es así y que Lenin tergiversa a Mach). En el *formalismo secundogénico* que sustentifica a M_2 como sujeto social (subjektivismo sociologista) Bueno pone como

ejemplo a *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer. El *formalismo* sociologista está más próximo al materialismo que el *formalismo* subjetivista al colindar éste, como decimos, con el solipsismo.

El *formalismo terciogénico* viene a reducir M_1 y M_2 a M_3 . No se trata de un idealismo subjetivo (como el *formalismo segundogénico*), sino de un idealismo objetivo o esencialismo. Desde esta posición se sitúa a las Ideas o las esencias como única realidad efectiva y objetiva, realidad que constituye la existencia de los sujetos (M_2) y las entidades físicas (M_1). El platonismo vendría a ser un *formalismo terciogénico* al reducir M_1 a M_3 , pues se sostiene a M_3 como la realidad esencial suprasensible y a M_1 como *apariencia falaz*: «la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas» (*Sofista*, 246b). En el caso de que se postule la *homonimia* de las esencias con respecto al *mundus adspectabilis* el esencialismo será mundanista, aunque dichas esencias sean tratadas como trascendentes y situadas *más allá del horizonte de las focas*, como es el caso de Platón. El «monismo neutro» de Bertrand Russell es también un ejemplo de *formalismo terciogénico*, y por ello leemos en *Análisis de la materia*: «afirmamos que la materia es solamente conocida respecto a ciertas características muy abstractas, que podían muy bien pertenecer a un complejo de acontecimientos mentales, pero que también podrían atribuirse a un complejo diferente. En efecto, los únicos complejos conocidos que de cierto poseen las propiedades matemáticas del mundo físico están constituidos por números y pertenecen a las matemáticas puras» (citado por Bueno, 1972a: 169). Pero, como sabemos, dichas matemáticas puras son el principal huésped de M_3 , por eso Russell es diagnosticado como *formalista terciogénico*.

El Diamat, al postular el dualismo materia/conciencia se nos presenta en *ontología especial* como un *formalismo bigénico*, puesto que los contenidos *terciogénicos* o bien son interpretados como materiales (M_1) o bien como contenidos de la conciencia (M_2). Sin embargo, en *ontología general* se nos presenta como una metafísica monista. Después profundizaremos ampliamente en el dualismo *ontológico-especial* y en el monismo *ontológico-general* del Diamat.

Contra todo *formalismo*, desde el *materialismo filosófico* pensamos que el mundo no agota la realidad; porque el mundo, aunque ilimitado, es finito. El universo (M_1) no es una totalidad y ni mucho menos el canon de la Idea de totalidad, y está desbordado por la *Materia ontológico-general* (M) que no está separada ni fuera del mundo porque las nociones del dentro y fuera siguen siendo referencias mundanas (espaciales). Así, la *Materia ontológico-general* aun siendo el mismo mundo sin agotarse en él desborda la *Materia ontológico-especial* y está en otro contexto, un contexto acósmico y acategorial, indeterminado *ordo cognoscendi*. La *Materia ontológico-especial* vendría a ser la dimensión de la *Materia ontológico-general filtrada* por los *sujetos operatorios*, por eso mismo vendría a ser el universo *antrópico*, es decir, la misma materia en general dada a escala *antrópica* (o *zootrópica* en general), en donde a través del *Ego trascendental* como *ego lógico*, *operatorio* y demiúrgico clasifica dicha *Materia*

ontológico-especial en tres géneros de materialidad: M_1 , M_2 , M_3 . Veamos, pues, a continuación, cómo se establece el *regressus* crítico a dicha materia que desborda la materia cósmica en la que vivimos y nos movemos pero que no agota la realidad porque «el Cosmos es sólo una idea mítica» (Bueno, 1972a: 79).

b) El regressus crítico hacia la Materia ontológico-general: el materialismo acósmico

La *incommensurabilidad* de los tres géneros de materialidad nos abre la vía de *regressus* hacia la *Materia ontológico-general* (M), que es *Materia trascendental*, la pluralidad infinita de *partes extra partes* que desborda el mundo empírico o *adspectabilis*. La *Materia ontológico-general* trasciende cada uno de los tres géneros y a los tres géneros de materialidad en conjunto. De modo que la realidad no se reduce a ningún género de materialidad o a un contexto categorial, por muy amplio que sea y se presente. La Idea de M es una idea crítica en tanto que supone la pluralidad entendida como *discontinuidad* que no está restringida a una supuesta legalidad universal; por ello, «en cuanto Ontología general, el materialismo es una doctrina *acosmista*» (Peña, 1974: 54). En consecuencia, la *Materia ontológico-general* es acósmica y acategorial por lo que su contexto no es mundano (aunque no está separada del mundo porque es el propio mundo y lo que está más allá del mundo), y constituye el límite absoluto de todo *regressus* al ser la ausencia de límites positivos. De modo que la *Materia ontológico-general* no se agota en ninguna determinación positiva, y el *regressus* crítico hacia la misma supone la *trituration* de todos los contenidos de conciencia, es decir, de todas las tesis positivas en torno a lo mundano, al tratarse de un *regressus* que desactiva hipótesis que pretenden agotar la realidad en la *materia determinada*, cuando la materialidad de M es *materia indeterminada* (*ordo cognoscendi*), y por ello los tres géneros de materialidad que le atribuimos a M_i no conforman un materialismo puesto que estos géneros están intercalados con M (que posee infinitos géneros de materialidad). Por decirlo con palabras de Marx, la *Materia ontológico-general* existe «por encima de nuestra voluntad». Luego para la *ontología general* del *materialismo filosófico* puede decirse que *el mundo no es suficiente* porque M es una materia mundana pero también extramundana (es decir, M_i está incluido en M). Dicho de otro modo: M vendría a ser el «reverso virtual» o el «entorno virtual» de M_i en tanto universo finito aunque ilimitado, aunque este universo no tenga propiamente reverso ni *entorno* al carecer precisamente de límites o *contorno*. La negatividad de la *Materia ontológico-general* no es una negatividad ontológica sino puramente gnoseológica, ya que su materialidad no constituye el *campo* de ninguna ciencia.

El *regressus* a la *Materia ontológico-general* debe tener un correspondiente *progressus* a los *fenómenos* de partida -en los que se desenvuelven los tres géneros de materialidad que conocemos- para que no se transforme en una idea metafísica sustancialista sin retorno viable a los susodichos *fenómenos*; *progressus* que reconstruye los *fenómenos* sistemáticamente. Así pues, como decimos, la vía de *regressus* hacia M *trituration* toda determinación positiva, pero el *progressus* a M_i trata de reconstruir los

fenómenos para que así no se caiga en el nihilismo o en el acosmismo parmenídeo en donde el mundo de las formas resultaba ser una mera *apariencia falaz*.

La *Materia ontológico-general* no es una hipóstasis, no es *causa sui* o autodeterminación, es *pluralidad* y *codeterminación* que no está dada a escala *zootrópica* ni *organoléptica* ni *apotética*. La *multiplicidad* y la *codeterminación* son *atributos conjugados*, esto es, los atributos trascendentales de la materia (esto también incumbe, obviamente, a la *Materia ontológico-especial* donde se da la *materia determinada*). La *multiplicidad* viene a ser dispersión, extensión, *partes extra partes*; y la *codeterminación* es limitación de unas partes por otras (la forma). La conjugación *multiplicidad/codeterminación* se opone a la conjugación monismo/autodeterminación, propia de sistemas espiritualistas.

En pocas palabras: la Idea de *Materia ontológico-general* es una Idea crítica que *tritura* la pretensión metafísica de los diversos *formalismos* que salen al paso y que hipostasian una o varias entidades cósmicas que se presentan falazmente como eternas, absolutas o irresolubles. Dicha desactivación de hipóstasis evita también la *homonimia ontológica* con el mundo. Luego la Idea de *Materia ontológico-general* supone, contra todo tipo de sustantificación e hipostatización, que la realidad se hace y se deshace, que no existen determinaciones fijas y privilegiadas, pues M supone la «desustancialización de toda realidad, de toda fijación. La perspectiva de la fluidez de todo lo real» (Bueno, 1972a: 176). No caben *formalismos* de ningún tipo. M es, por tanto, «todo lo que no es el resto: M_1 , M_2 , M_3 , E » (Bueno, 1974a: 25), aun siendo también dicho resto sin que se agote en ningún *género* o en los tres como se postula desde diversos *formalismos*.

La Idea de *Materia ontológico-general*, dentro de la tradición filosófica, la podemos poner en correspondencia (y correspondencia no es identidad), con el *Apeiron* de Anaximandro, el Bien de Platón, el Uno de Plotino, la Sustancia de Espinosa, la Cosa en sí kantiana, la Voluntad de Schopenhauer o el Ser de Heidegger. Es una Idea crítica, dialéctica, antirreduccionista y antimonista, postuladora -en sintonía con el principio de *symploké*- de que *no todo está conectado con todo* (que es el principio armónico de la metafísica teísta: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, en la fórmula lapidaria de Boecio). Desde este plano *ontológico-general* negamos la tesis de la unicidad del Ser. La *Materia ontológico-general* es una pluralidad indeterminada que liquida la *paraidea* de omnisciencia y nos sitúa en el *ignorabimus* sin que ello implique la incapacidad del conocimiento, pues se trata de un conocimiento negativo de una materia infinita que niega el orden o la armonía universal y por ello desde nuestras coordenadas *organolépticas* y *apotéticas* es *materia indeterminada pura*. De ahí que la *Materia ontológico-general* no es «una» y ni mucho menos «idéntica», ya que las Ideas de unidad e identidad son sólo aplicables a la *Materia ontológico-especial* del universo del que formamos parte, así como las conexiones y las relaciones, pues las primeras se establecen en M_1 y M_2 y las segundas en M_3 .

En resumen: con la Idea de *Materia ontológico-general* evitamos la recaída en la

metafísica, que es reducir todo a un solo *género de materialidad* o a varios, es decir, una invasión de la *ontología especial* en la *ontología general*; dicho de otro modo: hipostasiar un *género* o dos *géneros* e incluso los tres *géneros de materialidad* indicando que dichos *géneros* agotan la realidad o son el fundamento de la misma, como pasa con la *paraidea* de Dios en sus diferentes modulaciones (salvo en casos como el Dios de Espinosa que vendría a corresponderse con la *Materia ontológico-general* y vendría a ser, frente a la ontoteología, un Dios ateo o -siendo más precisos-impío, ya que ni conoce ni ama a los seres humanos y por ello mismo es absolutamente impersonal, como ya lo era el de Aristóteles). La Idea de *Materia ontológico-general* supone el conocimiento «de que la hipótesis monista-cosmista es imposible; la realidad no es armoniosa ni está nunca clausurada: Spinoza habría dicho que de la infinita naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos...» (Peña, 1976: 355).

Como decimos, la Idea de *Materia ontológico-general* está pensada contra todo tipo de reduccionismo categorial, por muy amplio que se presente, es la tesis más potente contra el monismo y favorable al pluralismo; de hecho si se rechaza el pluralismo la viabilidad de una *ontología general* queda comprometida. No obstante, la *Materia ontológico-general* está tratada *lisológicamente*, es decir, sin que pueda tenerse ninguna especificación general o *morfológica* sobre la misma: «el ser no es un género», ya dijo Aristóteles. No hay relieves en la *ontología general*. Por lo tanto más que de *ontología general* sería mejor hablar de *ontología lisológica*, frente a la *ontología morfológica* que sería la *ontología especial* (sin perjuicio de que los tres *géneros de materialidad* de la *ontología especial* son expuestos en general *lisológicamente*). Por eso desde coordenadas materialistas es inadmisibile «considerar a la Idea de materia como lo más genérico (“a la manera como *fruta* es lo más genérico respecto de las manzanas o de las peras”, como decía Engels) antes de proceder a la exposición de las formas específicas de materialidad (de realidad). La materia ontológico general no es un género que pueda, por abstracción, considerarse separado de la morfología específica de los diferentes tipos de realidad, de materia» (Bueno, 1981: 22)

Como señala Bueno en el opúsculo *Materia*: «La remoción (o negación) reiterada de las formas concretas dadas en los círculos categoriales de transformaciones equivaldrá ahora a una “trituration” acumulativa de todos los materiales constitutivos de los diversos campos de materialidad, en beneficio de una entidad cuyo límite último ideal se confundirá con la idea de una materia indeterminada pura, que desbordará cualquier círculo categorial y que trascenderá a todos los círculos categoriales como materia transcendental» (Bueno, 1990: 48). Esto supone atentar contra el monismo del *fundamentalismo científico* y del *fundamentalismo religioso* y del contubernio entre ambos que Bueno denomina *fundamentalismo diárquico* (diarquía que podría transformarse en una triarquía si se uniese el *fundamentalismo democrático* tan en boga en nuestro presente).

La Idea de *Materia ontológico-general* no debe confundirse, como se ha hecho, con la materia prima aristotélica, porque ésta no es trascendental a la *omnitududo rerum* al

postular el Estagirita la inmaterialidad del Primer Motor que es inmóvil y Acto Puro sin mácula de materia. M es *Materia trascendental*, por lo tanto no cabe confundirla con una materia prima que está desbordada por un Motor Inmóvil inmaterial que viene a ser para el Estagirita la contrafigura misma de la materia prima. La *Materia ontológico-general* no es, por tanto, una materia abstracta de potencialidad pura inmanente al mundo, como era la materia prima aristotélica, sino más bien una materialidad ontológica positiva y en acto trascendente al *mundus adspectabilis*.

El *materialismo filosófico*, torbellino riguroso y contundente, supone la crítica inmisericorde de la teología natural y la *trituration* de la teología dogmática; aunque estas doctrinas sigan a día de hoy funcionando, pues la *trituration* es en teoría, porque un *mito tenebroso* no se destruye, por muy potente que sea el sistema filosófico que lo haga, y sólo otro *mito tenebroso* puede destruirlo para ocupar su lugar (como hizo el *mito tenebroso* de Cristo frente a los *mitos tenebrosos* de las *religiones secundarias* greco-romanas). En todo caso, ¿qué es lo que queda, en teoría, del Dios de la teología dogmática y del Dios de la teología natural? Lo que queda es la imposibilidad de su esencia. La *vía de trituration dialéctica* del *regressus* hacia la *Materia ontológico-general* demuestra la inexistencia de Dios y de cualquier tipo de revelación sobrenatural, porque la *Materia ontológico-general* ni es divina ni es el centro de la existencia o de la realidad al tratarse de una absoluta pluralidad en el que se establecen diferentes conexiones y relaciones que configuran M_i y sin que esto agote su realidad, dado que también se da al margen de conexiones y relaciones porque -como vamos a ver- *no todo está vinculado con todo*.

La multiplicidad *discontinua* de la *Materia ontológico-general* excluye la divinidad en sentido ontológico (*terciario*), pues ésta implica unidad de simplicidad y pura espiritualidad. Poner en marcha esta vía de *regressus* hacia la *Materia ontológico-general* es, a nuestro juicio, condición necesaria y suficiente para negar la afirmación pretenciosa e impostora de cualquier revelación, para negar una vida eterna y paradisíaca (o infernal) en la allendidad y para negar la *esencia* y la *existencia* de Dios que es *el asilo de la ignorancia*. Porque postular que la *Materia ontológico-general* desborda el *mundus adspectabilis* es posicionarse contra el espíritu en general y la omnisciencia divina en particular, y por supuesto contra el idealismo moderno que no es otra cosa que una *vuelta del revés* de los esquemas medievales en el que *Dios ya no es aquello de lo que se habla sino desde donde se habla*; pero ese Dios, aun inmanente, sigue siendo tan metafísico -por no decir mitológico- como el Dios de la ontoteología antigua y medieval.

Pese a la profundidad de la Idea de *Materia ontológico-general*, hay que señalar que Bueno advierte que «el “campo” del materialismo filosófico no es propiamente la materia ontológico general, sino el Universo, a la manera como el campo de la Teología dogmática no es propiamente Dios, sino la Revelación ofrecida por Dios a los hombres» (Bueno, 2009a: 12). «Esta es la razón por la cual consideramos inicialmente a la filosofía como *filosofía mundana*, atendiendo al campo en el que se mueve, y no

atendiendo a los individuos que filosofan desde el mundo y no desde la academia, que es el criterio que siguió Kant» (Bueno, 2014j: 27).

En la siguiente tabla puede apreciarse cómo las Ideas de M_1 , M_2 , M_3 y M se han ido *ejercitando* a lo largo de toda la historia de la filosofía (Bueno, 1972a: 439):

TABLA DE CORRESPONDENCIAS ENTRE LOS GENEROS DE MATERIALIDAD Y CONCEPTOS FILOSOFICOS DE DIFERENTES SISTEMAS

	Platón	Estoiocos	Avicena	David de Dinant	Bruno	Malebranche	Spiroza	Wolff	Kant	Hegel	Dilthey	Frege Husserl	Simmel	Meyerson	Weissmann	Carnap	Popper	Dizmaul
Primer Género (M)	Mundo apañencial	Física	Universales <i>in re</i>	<i>Hylé</i>	Segunda habitación del Mundo <i>Anima universabilis</i> Espiritu Santo	Mundo extenso	Extensión	Mundo	<i>Territorium</i> de la Crítica de la Razon Pura	Naturalza	Naturalismo	Referencia (<i>Beziehung</i>)	Esfera "objetiva"	<i>Le Réel</i>	Medio natural	Objetos físicos	Primer Mundo	Objetividad
Segundo Género (Ma)	Alma racional (<i>el logos</i>) Demingro	Etica	Universales <i>post rem</i>	<i>Mens</i>	Tercera habitación de la Sabiduria <i>Intellectus</i> Hijo	Mundo espiritual	Pensamiento	Alma	Crítica del Juicio	Espiritu	Idealismo de la Libertad	Representación (<i>Vorstellung</i>) Noésis	Esfera "subjetiva"	<i>Le Moi</i>	Soma	Objetos autopsicológicos	Segundo Mundo	Conciencia
Tercer Género (Ma)	Mundo de las ideas	Lógica (<i>el logos</i>)	Universales <i>ante rem</i>	<i>Deus</i>	Primera habitación <i>Mens</i> Padre, Forma	Dios	? Sustancia	Dios	Crítica de la Razon Práctica	Idea (Lógica)	Idealismo objetivo	Sonido (<i>Signa</i>) Noema	"Tercer reino"	<i>La Razon</i>	Plasma germinal	Objetos heteropsicológicos y culturales	Tercer Mundo	Verdad absoluta
Materia (M)	? Idea del Bien (<i>Uro neo-platónico</i>)				?		Sustancia		Noímeno									? Materia infinita

c) *El Ego trascendental*

Junto a la doctrina de los tres *géneros de materialidad* de la *ontología especial* ($M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$) y el plano *ontológico-general* de la *Materia trascendental* (M), la tercera gran Idea de la ontología del *materialismo filosófico* es la de *Ego trascendental* (E). Hay que advertir que ninguna de las tres Ideas cardinales del *materialismo filosófico* (E, M_i , M) puede presentarse como *primum cognitum*, porque ninguna constituye un punto primero absoluto y todas son primeras respecto de las demás.

El *Ego trascendental*, antes que lo formulase Kant desde el idealismo trascendental, es una Idea que puede ponerse en correspondencia con el *Nous* de Anaxágoras, con el *Logos* de Heráclito, con el Demiurgo platónico, con el Dios-Logos inmanente y panteísta de los estoicos, con la Tercera Hipóstasis (el Alma) de Plotino, con el Dios tomista en tanto *ipsum esse intelligere* (como *ipsum esse subsistens* o infinitud radical -tal y como lo entendió Duns Escoto- se correspondería más bien con la *Materia ontológico-general*). También es coordinable con el entendimiento agente de Avicena o Averroes y también con el *nous patheticos* común a todo hombre en tanto «animal racional» de Aristóteles, el cual -como se dice en *De anima*- «es en cierto modo todos los entes» (431b21). Sin embargo, no puede corresponderse con el Acto Puro porque, aun siendo éste *noesis noeseos*, la conciencia y el ego son *estructuras alotéticas* y el Acto Puro aun siendo Dios no conoce el mundo sino sólo su propio pensamiento al ser el pensamiento más elevado y no rebajarse al mundo de las sustancias hilemórficas dividido en esfera sublunar y supralunar con la materia prima de fondo. El Acto Puro en tanto *noesis noeseos* es más bien, en todo caso, un *Ego autológico*, es decir, un *autologismo puro*, un ego autista, sublime y solitario que estaría más bien en correspondencia con la *Materia ontológico-general*.

Desde el *materialismo filosófico*, el *Ego trascendental* es interpretado como la conciencia predicativa que subtiende los *géneros de materialidad* coordinándolos como *Ego lógico* al reunirlos; aunque no es distinto de los *géneros*, porque «el “Ego trascendental” es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto» (Bueno, 1972a: 65). El *Ego trascendental* es el *ejercicio* mismo del *regressus* desde los *géneros de materialidad* a la *Materia ontológico-general*, ejercicio dialéctico por el cual el mundo se construye como objeto. Es decir, el *Ego trascendental* no es algo diferente a la reunión de los *géneros de materialidad*, porque él mismo pone dicha reunión en la que efectúa el *regressus* crítico hacia la Idea de *Materia ontológico-general*, y la inconmensurabilidad de los *géneros de materialidad* desborda al *Ego trascendental* por mediación de la *Materia ontológico-general*. La idea de *Ego trascendental* es necesaria para impedir que se hipostaticen los *géneros de materialidad* o la *Materia ontológico-general*. Sin E entonces M_i y M se entenderían como sustancias metafísicas, *megáricas* (separadas, hipostasiadas). El *Ego trascendental* reúne las funciones *operatorias* y predicativas de los tres *géneros de materialidad*, configurándose así la unidad del mundo (que al mismo tiempo es ilimitado, porque -como sabemos- el mundo no tiene *contorno* ni *entorno*), y opone los

géneros a la *Materia ontológico-general*, impidiéndose así que el *Ego trascendental* se convierta en una sustancia metafísica a nivel *ontológico-general*, como era el caso de la ontoteología que presentaba a Dios (E) como primer analogado de la realidad (M): el *ipsum esse intelligere* era lo mismo que el *ipsum esse subsistens*.

Entre M_i y E se da una relación de *inclusión recíproca*, es decir, M_i está incluido en E y E está incluido en M_i . Por tanto $E = M_i$ y $M_i = E$, y así las relaciones entre E y M_i son de *simetría*, *transitividad* y *reflexividad*. Esta igualdad la pone Bueno en correspondencia con el pensamiento 265 de Pascal: «por el espacio el universo me comprende y me traga como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo a él» (Pascal, 2002: 79). «Cuando definimos a E en función de M_i (como totalidad de M_1 , M_2 , M_3), tenemos que aceptar que M_i , aun trascendiendo a E, está dado morfológicamente en relación a él. Es decir, tenemos que aceptar la condición antrópica (o zootrópica) del Universo, sin que esto signifique que M_i es un “contenido de conciencia”, con el consiguiente “problema de la trascendencia” (que Hume planteó en toda su crudeza). Pero sólo podremos distanciarnos del idealismo solipsista cuando a su vez afirmamos que el sujeto corpóreo y el Ego con él es sólo una parte, entre otras, del Universo» (Bueno, 2016a: 77).

La igualdad entre E y M_i no hay que entenderla como una tesis realista (al reabsorberse E en M_i) ni tampoco como una tesis idealista (al reabsorberse M_i en E). E participa simultáneamente en M_1 , M_2 y M_3 . «Si eliminamos cualquiera de los tres campos, E desaparecerá, porque E o bien quedará reducido al sujeto corpóreo, o bien a la conciencia psíquica subjetiva, o a una conciencia objetiva “esencializada” y sustantivada. Podríamos hablar, sin embargo, de un ego primogenérico, de un ego secundogenérico y de un ego terciogenérico, como de las tres “capas del Ego” involucradas de modo inseparable, aunque dissociables y aún discontinuas las unas de las otras. Esta dissociabilidad podría ponerse en correspondencia con el “hecho léxico” de que cuando utilizamos el término Ego, o bien “pulsamos la cuerda” del ego primogenérico (mi cuerpo, incluso mis indumentos), aunque con armónicos secundogenéricos y terciogenéricos, o bien “pulsamos la cuerda” del ego secundogenérico, aunque con armónicos primogenéricos y terciogenéricos, &c» (Bueno, 2009a: 57-58).

No hay que confundir la Idea de *Ego trascendental* con una supuesta «conciencia del mundo», esto es, como un dios creador-demiurgo. «El mundo, desde el materialismo filosófico, desconoce por completo el Ego trascendental, de la misma manera a como la esfera o globo terrestre “desconoce” a los mapas terrestres o las esferas terrestres que, en cuanto tales, se encierran en su superficie» (Bueno, 2016a: 28). La Idea de *Ego trascendental* está involucrada con la Idea de *mapamundi*; por tanto «el Ego trascendental no es la conciencia del Mundo, sino, a lo sumo, es la conciencia demiúrgica del “mapa del Mundo” implicada en un sistema filosófico materialista, que toma como campo precisamente al Universo, y sólo en función de él a la Materia ontológico general, y que da por supuesto que el mapa del Mundo, es decir, el sistema

filosófico, no brota espontáneamente del Universo, sino que es resultado del sujeto histórico que lo traza y que desempeña por tanto la función de demiurgo del mapa filosófico» (Bueno, 2009a: 5-6). Así, el *Ego trascendental* asume las funciones del demiurgo en un *mapamundi*. «Demiurgo que ha seleccionado en el codominio los puntos (accidentes, relaciones, &c.) pertinentes o significativos, puesto que el mapa no es una estructura *a priori* que se arroja al campo como una red destinada a seleccionar aleatoriamente contenidos suyos. *El mapa es una morfología que, en relación con su campo, mantiene un isomorfismo pragmático cuyo fundamento no reside en el grafo, ni en su campo, sino en la involucración entre ambos*. Si los mapas que utilizó Colón o Juan de la Cosa sirvieron de guías a sus respectivas navegaciones, y estas consiguieron transformar la *hipótesis* de la esfericidad de la Tierra (establecida por Eratóstenes, Posidonio, Tolomeo) en una tesis científica verdadera, fue debido no a un “ajuste” geométrico entre los diversos mapas del globo, sino al ajuste de las partes de la Tierra descubiertas con otras partes del propio globo terráqueo (un ajuste que sólo pudo ser establecido tras múltiples aciertos y rectificaciones parciales)» (Bueno, 2012b: 2).

El lenguaje *institucionalizado* con pronombres personales («yo», «tú», «él», etc.) es la plataforma por la cual cristaliza el *Ego trascendental*, de ahí que se trate de una realidad necesariamente social e histórica. De modo que el Ego no es una entidad zoológica sino humana, es decir, no es un *Ego natural* sino un *Ego institucional* (aunque tampoco cabe atribuir el Ego a todos los hombres, ya que éste no es trascendental a la humanidad en sentido zoológico, esto es, como especie zoológica). El *Ego institucional* -es decir, el *Ego propio* o *intrínseco*- se divide en *Ego categorial* y *Ego trascendental* (aunque esta división no debe interpretarse como una dicotomía o disyunción plena). En la primera acepción tenemos al *Ego gramatical*, al *Ego psicológico*, al *Ego jurídico* y al *Ego psíquico-subjetivo*. En la segunda acepción Bueno distingue entre un *Ego teológico* (metafísico) y un *Ego ontológico*. Es éste último el que interesa a los postulados trascendentales del *materialismo filosófico* y no el *Ego psicológico* que corresponde a un determinado *campo categorial*, pues el *Ego trascendental* «no es una construcción procedente del desarrollo puramente escolástico de un Yo psicológico interno. Sin duda, existe una conexión indiscutible entre el Yo trascendental y el Yo psicológico, pero debida a que el Yo psicológico ya estuvo a su vez constituido por un Yo trascendental, expresado acaso en forma mitopoiética. Desde este punto de vista habría que considerar como pura desorientación las pretensiones de quienes entienden al Yo trascendental como un Yo psicológico más o menos desarrollado, por ejemplo, como un sumatorio de los egos psicológicos individuales» (Bueno, 2009a: 34). El *Ego trascendental* es un *Ego categorial* desarrollado al límite (así como el *Ego categorial* es un *Ego trascendental* virtual). «El paso del Ego categorial diminuto al Ego trascendental tiene lugar mediante un proceso evolutivo que está dado en función de la ampliación del “Mundo entorno” de los sujetos operatorios egoiformes» (Bueno, 2016a: 190). «No es necesario suponer que el ego trascendental requiera el postulado “aureolar” de una cultura universal dotada de unicidad. Es suficiente que el ego filosófico presuponga la unicidad del mundo real (finito) y la unicidad de alguna cultura o conjunto de instituciones que se manifiestan como dotadas

de mayor potencia que las demás» (Bueno, 2016a: 310).

El *materialismo filosófico* sería una clase vacía sin la Idea de *Ego trascendental*, pues si bien esta Idea de Ego quedaría monopolizado por la psicología, lo cual significaría que «la escala antrópica y organoléptica del Mundo sólo puede ser explicada desde una perspectiva psicologista (psicologismo que, en el límite, desemboca además en el idealismo mentalista)» (Pérez Jara, 2008: 1). De modo que ni cabe ningunear el Ego ni sustancializarlo como si se tratase de la *omnitudo rerum*, como se ha pensado desde el idealismo absoluto o desde el cristianismo, es decir, como un ego omnisciente originario desde la eternidad; posición que, desde el *materialismo filosófico*, es absurda, ya que el ego supone una construcción que se constituye, entre otras cosas, por la experiencia del error. «La conciencia filosófica, el materialismo filosófico, es entendido aquí esencialmente, desde un punto de vista crítico metodológico, como la crítica al Ego como Espíritu (representado o ejercido) o como sustancia (representada o ejercida), y la instauración del Ego como *fenómeno*. Esta crítica es un proceso dialéctico que supone, por ejemplo, la destrucción de las representaciones ‘egológicas’ a través de las cuales, sin embargo, pudo constituirse la razón crítica. Al mismo tiempo, la destrucción del Ego como sustancia, cuando no es mística (cuando no recae, por ejemplo, en la creencia de la inmersión en un *Entendimiento Agente Universal* entendido a su vez como sustancia) exige el *progressus* incesante hacia la apariencia de mi Ego fenoménico -porque es en este *progressus* donde se configura mi libertad» (Bueno, 1972b: 182).

En consecuencia el *mundus adspectabilis* (M_i) se constituye a través de la *Materia ontológico-general* (M) dándose a escala del *Ego trascendental* (E), de ahí que esta idea se presente como la clave de la bóveda del *materialismo filosófico*. Dicho de otro modo: a través de $E M_i$ se reflexiviza y de ese modo se efectúa el *regressus* crítico a M junto al correspondiente *progressus* a M_i . El *Ego trascendental* posibilita, pues, la constitución *regresiva* desde la pluralidad mundana de la *Materia ontológico-especial* hacia la pluralidad indeterminada *ordo cognoscendi* de la *Materia ontológico-general*. El *Ego trascendental*, por tanto, es la condición necesaria para destruir completamente la *homonimia ontológica* entre el plano *ontológico-especial* y el plano *ontológico-general*, pero al mismo tiempo es el vínculo que coordina ambos planos para que los susodichos no se sustancialicen *megáricamente*. El *Ego trascendental* es, pues, una Idea pensada contra el monismo que postula que *todo está interrelacionado* y el *megarismo* que postula que *nada está interrelacionado* y que las esencias se dan aisladas. Se trata de la vía para negar tanto el dogmatismo como el escepticismo. Esto nos lleva al siguiente apartado.

d) El principio de symploké contra la metafísica monista (holista) y nihilista o atomista

El *materialismo filosófico* niega rotundamente el *emergentismo* metafísico de cuño teológico, el sustancialismo y la *causa sui*. Desde estas coordenadas, y con el bisturí crítico funcionando a toda máquina, negamos que la metafísica presocrática sea

verdadera filosofía. La filosofía nace en la Academia platónica, luego los presocráticos ejercitan una especie de proto-filosofía que Gustavo Bueno diagnostica como metafísica. ¿Y qué entiende Bueno por metafísica? Metafísico es aquél que al pensar sustantifica lo que piensa, es decir, el que hipostatiza un *género* o varios *géneros de materialidad* indicando que dichos *géneros* (sin abrir la *vía de regressus* a la *Materia ontológico-general*) son el fundamento de la realidad en general (los diferentes *formalismos* que hemos esbozado). Quien sustantifica lo que piensa está pensando metafísicamente aunque no escriba libros de metafísica y aunque no sepa nada de metafísica (habla prosa metafísica sin saberlo). Por tanto, todo lo que está sustantivado es metafísico por definición.

Dicho de un modo más preciso: por metafísica entendemos a «toda construcción sistemática doctrinal, a toda idea, &c., que, partiendo, sin duda, de un fundamento empírico lo transforma en una dirección, preferentemente sustancialista, tal que la unidad abstracta (es decir, “no-dramatizada”, como ocurre en el caso de las construcciones mitológicas) así obtenida queda situada en lugares que están más allá de toda posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos (ejemplos de ideas metafísicas, en este sentido, son: alma, Dios, mundo como realidad total, materia en el sentido del monismo, espíritu absoluto, entendimiento agente, nada, &c)» (Bueno, 1993a: 1434).

La metafísica es parmenídea de vocación, y todo monismo (bien de la sustancia, bien del orden o bien de la causalidad) es un esquema metafísico porque supone una reducción de la inmensidad de la realidad a un fundamento empírico o a un ser único dotado de unicidad absoluta. Dicho de otro modo: un esquema es metafísico porque en él hay una invasión de la *ontología especial* en la *ontología general*. El mundanismo es criticado y disuelto por el *materialismo ontológico-general* que postula el *materialismo filosófico*, es decir, el materialismo no monista, sino antimonista, antirreduccionista, pluralista y *discontinuísta*. Luego, así como se hizo una geometría no-euclidiana, hay que hacer una ontología no-parmenídea, es decir, no monista, esto es, materialista. Metafísica sería, pues, la interpretación del mundo como una *totalidad dogmática* (y el Ser finito de Parménides sería el mejor ejemplo que se puede traer de *totalidad dogmática*).

Si todos los metafísicos son ontólogos no todos los ontólogos son metafísicos, puesto que -como hemos dicho- metafísico es todo aquel que al pensar sustantifica lo que piensa y no abre la *vía de regressus* hacia la *materia trascendental* o efectúa una *vía de regressus* sin un correspondiente *progressus* que vuelva a los *fenómenos* desde donde se partió. Dicho de otro modo: si el *progressus* a los *fenómenos* de partida no es posible es porque los conceptos e ideas están mal contruidos o mal definidos, son entonces pseudo-conceptos o *paraideas*, construcciones metafísicas que no han podido volver «a la caverna» al haberse quedado «en las nubes».

Así pues, no entendemos la metafísica en sentido etimológico: «meta-física», lo que

está más allá de la física. Porque si así fuese la matemática también sería meta-física, y la química, la psicología, etc., etc. Esta interpretación es ella misma metafísica. Precisamente Marx se decantó por una definición *operatoria* del término metafísica, al señalar como metafísico al pensamiento sustantificador, es decir, el pensamiento que paraliza aquello que fluye; y todo aquello que se considere como una verdad extrahistórica en tanto universal abstracto al margen del espacio y el tiempo es metafísico. Metafísico es, por tanto, «la sustancialización, la desconexión (abstracción formal) de lo que está conectado, la reificación, la hipóstasis o inmovilización de lo que fluye, el bloqueo de los conceptos funcionales, sustituidos por lo que Cassirer llama “conceptos sustanciales”» (Bueno, 1970: 79). Asimismo, metafísica es también la posición que coloca al conocimiento humano como «el producto supremo de la naturaleza» (Lenin, 1986: 168). O, suavizándolo un poco, el ser humano es interpretado como el «supremo estadio alcanzado *por ahora*» (Havemann, 1971: 49, cursivas mías).

Un buen antídoto contra la metafísica sustancialista está -aparte del *regressus* crítico a M con su correspondiente *progressus* a los *fenómenos* de partida- en el principio de *symploké* (συμπλοκή). Pues bien, ¿qué es esto del principio de *symploké*? Platón habló en el *Sofista* de este principio, pero no usó el término de modo técnico, aunque fue Demócrito el primero en emplear el término refiriéndose al entrelazamiento de los átomos a través del vacío para dar forma a las realidades sensibles. Será Bueno el que reformule el término *symploké* como un tecnicismo.

El principio de *symploké*, tal y como lo empleó Platón en el *Sofista*, sólo pudo forjarse tras la advertencia pitagórica de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado y de su lado. Asimismo es una crítica al monismo de Parménides: «debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea» (241d). Platón, en plan parricida, le da así la *vuelta del revés* a la máxima de Parménides: «Lo que es, es; lo que no es, no es» (fr. 2). Platón opone así la *symploké* (comunicación) a la noción parmenídea de *synechés* (continuo); es decir, Platón opone un principio de *discontinuidad* frente a la continuidad monista del Ser de Parménides. Platón se enfrenta así al *postulado holótico monista* que expresa Parménides en los versos 38-39 de su famoso poema: «todas las cosas (*to panta*) son simples nombres (*onomestai ossa*) que los mortales pusieron».

Con el principio de *symploké* Platón despeja así el camino para los *postulados de multiplicidad holótica* que defiende el *materialismo filosófico*: «En efecto, un todo es una multiplicidad limitada, delimitada entre otras multiplicidades que la envuelven o (para decirlo en lenguaje gestáltico) que constituyen su fondo y con las cuales se combina, manteniendo su unidad. Pero el universo no es una totalidad originaria, puesto que él no está “rodeado por ningún cuerpo”, no tiene límites (aunque fuese finito, en la hipótesis einsteiniana) y, por consiguiente, no puede desempeñar el papel que una totalidad limitada tiene respecto a sus propias partes» (Bueno, 1993a: 529).

Symploké se traduce por «combinación», «composición», «comunidad»,

«comunicación» o «entrelazamiento», y viene a ser sinónimo de trabazón y enredadera. A partir de 259e Platón emplea como sinónimos los términos *symploké* (comunidad o combinación), *koinonía* (comunicación) y *symmíksis* (mezcla). Es evidente que no se puede hablar de una combinación, composición o entrelazamiento desde la unidad de simplicidad, sino desde la pluralidad; combinación y composición implican necesariamente pluralidad. La postulación del principio de *symploké* es una *argumentación trascendental* que neutraliza tanto el pluralismo radical de la inconexión absoluta (pues es un hecho que existen multiplicidades «regionales» bien trabadas) como el monismo (como arriba hemos explicado), cuyos efectos para el discurso o racionalidad serían devastadores si se mantuviesen con coherencia (más valdría no ser coherente). «Debe tenerse en cuenta, además, que el modelo monista de totalización no admite, si es coherente, la más mínima concesión. Aquí, el “todo” únicamente se puede oponer a la “nada”; la más minúscula excepción arruinaría el monismo (del mismo modo a como un Dios omnisciente no puede dejar absolutamente nada fuera del cono proyectado por su luz» (Bueno, 1993a: 564).

El entrelazamiento y desconexión de las cosas entrelazadas con terceras que se postula con el término *symploké* tiene un sentido eminentemente materialista, incompatible con una teología que presenta a un Dios creador puramente espiritual además de omnisciente y de omnipotente, omnipotencia que hace que tanto la estrella más grande como la más pequeña hoja de un árbol no se muevan sin que Dios disponga de las cadenas de causas para moverlas, como pensaba Malebranche. «La *symploké*, al reconocer las “cortaduras” en el Mundo, implica propiamente el ateísmo “terciario”, es decir, la negación de un Dios omnisciente y omnipotente, y aquí reside su principal significación gnoseológica. No es posible un entrelazamiento capaz de conocer todas las cosas, porque la *symploké* las hace incognoscibles (en ese sentido). El reconocimiento de esta implicación entre la tesis de la *symploké* y el ateísmo terciario (el que niega el Dios omnisciente de Molina, pero también el “Genio” de Laplace), será acaso considerado como abusivo por algunos teólogos; sin embargo, nos parece que la implicación está reconocida, al menos en su forma contrarrecíproca, por el propio teísmo monista, no solo en su versión tradicional escolástica, sino también en la versión del monismo idealista del pasado siglo» (Bueno, 1993a: 567).

Con el término *symploké* Platón da razón de la comunión mutua de las Ideas y de las apariencias, y es además la clave que explica las relaciones mutuas entre los cinco géneros que expone Platón en el mismo *Sofista*: ser (*ὄν*), reposo (*στάσις*), movimiento (*κίνησις*), identidad (*ταυτόν*) y diferencia o no-ser (*ἕτερον*). Géneros del ser que, andando los siglos, serían redefinidos como «Ideas trascendentales» o «trascendentales del ser» que están en todas las categorías y por ello son predicables de todos los seres: ente (*ens*), cosa (*res*), algo (*aliquid*), uno (*unum*), verdadero (*verum*), bueno (*bonum*) y puro (*pulchrum*).

Pues bien, el principio de *symploké* se rige por lo siguiente: si nada tuviese relación con nada, o si nada tuviese conexión con nada, ni nada estuviese vinculado con nada, esto es, si «nada tiene el poder de comunicarse con nada» (251e), entonces,

evidentemente, no podríamos conocer nada, pues esto sería el caos, ya que el conocimiento requiere siempre relación, causalidad, &c., entre diferentes entidades. Pero, ahora bien, y esto es más difícil de entender: si todo tuviese relación con todo, o si todo estuviese en conexión con todo, si todo estuviese vinculado con todo, esto es, «si todo tiene el poder de comunicarse con todo» (252d), entonces tampoco podríamos conocer nada, porque para conocer algo debería llevarse a cabo una regresión infinita o conocer la totalidad de las cosas. Hace falta un principio de discontinuidad que está en la estructura misma de nuestra razón y de la materia en general. Por ello Bueno reivindica la Idea de *symploké* como el fundamento de la racionalidad filosófica (entendida como racionalidad crítica y materialista).

En consecuencia, si se descarta que *nada está relacionado con nada* y que *todo está relacionado con todo*, entonces la solución sería que *algo está relacionado con algo*. Por tanto *symploké* implica comunicación parcial y por ende incomunicación parcial, es decir, un principio de conexión y desconexión entre las cosas. Las conexiones y desconexiones son diversos procesos materiales en devenir, es decir, no se trata de conexiones y desconexiones inmutables, pues no pueden hipostasiarse *megáricamente*, porque la realidad no está dividida en sub-mundos *megáricos* aislados absolutamente unos de otros. Luego no es posible la existencia de entidades absolutamente solitarias, así como «no todo tiene el poder de comunicarse», de modo que hay «una cierta arquitectura, que afecta a ciertos aspectos o regiones de la realidad y no a ciertos otros» (Bueno, 1976: 220). Dice Platón en el *Sofista*: «Es de temer que el no-ser esté entremezclado con el ser mediante una combinación [*symploké*] de este tipo, lo cual es muy insólito» (240c). *Symploké* viene a ser entonces algo así como destejer y tejer. Por ponerle una imagen gráfica al principio de *symploké* pondríamos a un batallón de hoplitas que luchan con espadas que se entrelazan.

Así pues, según el principio de *symploké*, no existe ninguna entidad que esté absolutamente aislada o desvinculada de las demás, pero tampoco se da una entidad que esté conectada o ligada absolutamente con todas las demás. La existencia la entendemos siempre como *co-existencia* (así como la esencia siempre es *co-esencia* y la determinación *co-determinación*), porque es imposible la existencia absoluta y solitaria de ningún ente como pueda serlo el Dios de la teología natural o el Uno de Plotino («solo con el Solo»). Y esto lo demuestran -como veremos- las ciencias positivas, donde convergen *identidades sintéticas sistemáticas*, es decir, verdades necesarias y apodípticas (como puede ser el caso de la geometría o la aritmética) sin la necesidad de conocer el resto de la realidad. El principio de *symploké* hace imposible la omnisciencia divina o el saber absoluto humano o *praeterhumano* tal y como lo entendió Hegel. Este principio implica la existencia de cortaduras y *discontinuidades* (no confundir esto con la concepción epistemológica de Bachelard-Althusser de «corte epistemológico»), porque «Si, para conocer algo, hubiera siempre necesidad de conocer algo anterior, y, antes aún, algo anterior, y así, ad infinitum, entonces no podríamos conocer nada» (Bueno, 1993a: 565).

Platón descarta las vías del monismo y del pluralismo radial: «Si no hay ninguna

clase de mezcla, nada podrían decir quienes sostienen que todo está unido, ni quienes dividen todo, ya sea que lleven las cosas infinitas hacia lo uno [monismo], o que las hagan salir de lo uno [pluralismo radical], ya sea que lo dividan en determinados elementos, tanto si sostienen que esto ocurre alternadamente, como si dicen que esto ocurre siempre». Platón sostiene que sin el principio de *symploké* no sería posible el discurso, es decir, sin *symploké* no hay lugar para el *logos*: «algunas cosas se combinan mutuamente y otras no, también en lo que respecta a las significaciones sonoras, por su parte, algunas no se combinan, y otras sí, dando de este modo origen al discurso» (262d-e), pues el discurso quedaría excluido «si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada» (260b), dado que la completa aniquilación de todo discurso «consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas» (259e), y separar todo de todo es «algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía» (259d). «Y, a su vez, si se dice “león ciervo caballo”, y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso ni en aquél lo pronunciado enunciará acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdos, y la primera combinación produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos» (262b-c). Platón sostiene que «ocurrirá aquí lo mismo que con las letras; pues también algunas de estas armonizan con otras, mientras que otras son discordantes» (252e-253a), aunque las vocales serían elementos privilegiados, del mismo modo que los géneros supremos del ser son más versátiles y polivalentes. Desde esta posición vemos que «Es músico quien posee la técnica que le permite conocer cuáles se combinan y cuáles no, y no es músico quien la desconoce» (253b). En el *Teeteto* Platón afirma que «la combinación de los nombres es la esencia de una explicación» (202b).

De modo que la relación o combinación entre las Ideas (es decir, la *symploké* de las mismas) es aquello que posibilita el discurso (*logos*), que hace posible la filosofía y todo cuanto existe. *Symploké* viene a ser, pues, la combinación, la trama, cosido, urdimbre y ensortijamiento que conforma la realidad y hace posible el discurso; el *embrollo* ontológico, *noetológico*, epistemológico y gnoseológico, por así decir. Pero, desde una posición materialista como la nuestra, «más que hablar de “symploké de las ideas”, habría que hablar de “symploké de las realidades”, porque las ideas no se relacionan en un mundo celeste, sino en el mundo material al cual pertenece el hombre» (Bueno, 1970: 231).

La Idea de los gérmenes (*σπερματα*) de Anaxágoras, al ser pensados como *homeomerías* («cada partícula tiene en sí a todas las demás»), es probablemente la Idea que tenía Platón al pensar contra el holismo metafísico que sostiene que *todo está conectado con todo*. «La Idea platónica de *symploké* puede considerarse como una limitación del esquema homeomérico, aplicado a las Ideas» (Bueno, 1972b: 101).

Platón se encuentra entonces con tres vías, las cuales son examinadas *apagógicamente*: «que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas

puedan y otras no» (252e). He ahí la cuestión. He aquí lo que podríamos llamar también la «revolución platónica» o la «inversión platónica» (frente a Parménides); y es que el materialismo platónico es la verdadera revolución de la racionalidad, una revolución que se opone tanto al monismo continuista y dogmático de los milesios («si todo estuviese vinculado con todo nada podríamos decir») como al pluralismo radical que colinda con el escepticismo («la más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada cosa del resto»). Así, se pregunta Platón: «¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraciones así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no?» (251d). La última opción es la única opción viable, de modo que «se ha admitido que algunos géneros aceptan comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y que otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todos» (254b-c).

De modo que *la filosofía académica es el discurso que oscila entre los límites del dogmatismo y el escepticismo*, entre el holismo y el nihilismo, entre el homeomerismo y el megarismo y, por trasladarlo al plano político y a tiempos más cercanos, entre el totalitarismo y el anarquismo (o el liberalismo absoluto más recalcitrante: el anarcoliberalismo). Como se ha dicho, «el entretejimiento de las ideas entre sí, por un lado, y de éstas con las cosas mismas por mediación de los números u otras entidades conceptuales, por otro, descarta, radicalmente, la hipóstasis del Ser y la Nada en cualquier orden gnoseológico o en cualquier reino ontológico» (García López, 2016: 1).

Dicho de otro modo: la filosofía crítica oscila entre el discurso racionalista que se enfrenta a los escépticos agnósticos de los consumidores satisfechos de la sociedad de *mercado pletórico* de nuestro presente *en marcha* y a los fanáticos desesperados o faltos de juicio. Estos límites no son meros errores que quepan ser ignorados sin más, sino son esquemas que deben ser negados precisamente para hallar la Idea crítica de *symploké*. «La conciencia filosófica incluye la hipótesis de la efectiva conexión de cada cosa con las demás, y la efectiva independencia con algunas otras» (Bueno, 1970: 151). «Las tramas de referencia no forman necesariamente un conjunto armónico en el sentido leibniziano; constituye un sistema de relaciones y conexiones, entre las cuales figuran disimilaridades e incompatibilidades. La categorización pone de relieve las diferencias e inconmensurabilidades, pero también la articulación sistemática. Esta articulación se expresa mediante un rigor formal que es un caso especial del rigor material» (Ferrater, 2005: 449).

Symploké es, pues, el entramado mismo de la filosofía, aunque cada época histórica configura su propia *symploké*. La labor de la filosofía es destejer y tejer, es decir, destejer en el *regressus* crítico *tritador* (correspondiente al análisis) y tejer en el *pogressus* que trata de reconstruir los *fenómenos* (correspondiente a la síntesis), y así

volver a destejer y tejer continuamente, ya que *el papel de la filosofía en el conjunto del hacer es el deshacer*.

Después de esto sabemos a filosofía cierta (desde la *verdadera filosofía* y la *filosofía verdadera*) que el mundo ni es producto de una providencia inteligente (porque es evidente que el mundo no funciona divinamente) ni de un azar caótico, más bien se trata de un *caos determinista*. «Las relaciones que descubrimos a través de la *diáiresis*, división o fragmentación de las apariencias, nos enseñan que la verdadera realidad consiste en la diferencia (*pluralismo*) y en el entretejimiento operatorio de combinaciones necesarias y privilegiadas, que forman una especie de red (*relacionismo*); una *symploké* donde la verdad y la estructura de la realidad se identifican» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 392).

El principio de *symploké* está *ejercitado* en el axioma 5 de la primera parte de la *Ética* de Espinosa. Decimos *ejercitado* porque Espinosa no lo denomina así, y ni siquiera cita a Platón para sostener dicho principio de *discontinuidad*. El axioma dice así: «Las cosas que no tienen nada común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra» (Espinosa, 2004: 40). Así pues, después de demostrar la esencia de la Sustancia de infinitos atributos rompiendo así con el monismo (pese a lo que digan diferentes interpretaciones del gran filósofo judeo-hispano-holandés), Espinosa pone este axioma como otra prueba más contra el monismo, pues si hay cosas que no tienen nada en común unas con otras eso quiere decir que *no todo está conectado o relacionado con todo* a través de una omnisciencia, pues la Sustancia es pluralísima, y no todos sus modos están conectados y relacionados e implicados entre sí directamente. De modo que hay desconexiones, cortaduras e inconmensurabilidad (de acuerdo con la Idea de Sustancia de infinitos atributos e infinitos modos).

El principio de *symploké* viene a confirmar la inconmensurabilidad de los *géneros de materialidad* y la *discontinuidad* de la materia tanto a nivel *ontológico-especial* como a nivel *ontológico-general*. La Idea crítica de *symploké* es, por tanto, *solidaria* (frente al monismo del orden y de la sustancia) del materialismo en sentido *ontológico-general*. El principio de *symploké* hace que la *Materia ontológico-general*, tal como la hemos expuesto arriba (que viene a corresponderse, precisamente, con la Sustancia de Espinosa), pierda todo tipo de unidad, pues ésta ni es siquiera un *Apeiron* ni un absoluto (el incognoscible espenceriano), pues no se trata de una totalidad unitaria ni de un orden o un caos, ni de una masa homogénea ni tampoco de una materia prima sin cantidad ni cualidad dada como si se tratase de una potencia pura, pues la *Materia ontológico-general* está en acto y en el desarrollo de su curso llega a instaurar por *anamorfosis* los cuerpos vivientes y las inteligencias de los mismos. «El principio de *symploké*, al prohibirnos ver a la materia ontológico general como unidad de conjunto, nos obliga a verla como un conjunto de corrientes diversas e irreductibles algunas de las cuales han decidido *confluir* para dar lugar a la conformación del mundo. Un mundo en el que, sin embargo, apreciamos, como si fueran indicios de fractura más profundas, esas líneas

divisorias (“punteadas”) de círculos de objetos que llamamos *categorías*» (Bueno, 1993a: 568).

Así pues, el pensamiento sustancialista (metafísico) es desactivado por el *materialismo filosófico* a través del principio de *symploké*, aunque también disponemos de la teoría de los *conceptos conjugados* y las nociones (también tomadas del platonismo) de *regressus/progressus*.

2. Noetología

a) Noetología no es lo mismo que epistemología o gnoseología

No cabe confundir la *noetología* con la psicología o la epistemología genética en el sentido de Piaget ni con la gnoseología del *cierre categorial* del *materialismo filosófico*, pues si la gnoseología corresponde a un orden categorial, la *noetología* corresponde a un orden trascendental (en el sentido escolástico y no kantiano del concepto). Aunque no se trata de una disciplina opuesta al orden categorial.

Noetología es un concepto pensado contra el psicologismo (ya sea el behaviorismo, el psicoanálisis, la reflexología o el gestaltismo). La *noetología* es más bien una *lógica material dialéctica*, es decir, trata de dar cuenta del proceder de la razón dialéctica, de ser una «disciplina orientada a investigar y a establecer las leyes universales dialécticas del “pensamiento”, pero entendiendo el “pensamiento” no en términos subjetivo-psicológicos, sino más bien subjetivo-lógicos, es decir, noéticos (interpretando a Husserl con libertad)» (Bueno, 2002: 2). La *noetología* desborda los parámetros de la gnoseología, la cual se circunscribiría en la teoría general de la ciencia.

La *noetología* es, pues, una teoría general de la razón, y por ello engloba tanto a la razón científica como a la razón filosófica, así como a la razón cotidiana, política, artesanal, etc.; se trata entonces de una disciplina que oscila entre la lógica y la psicología, así como la mecánica racional de Newton se movía entre la geometría y la ciencia natural empírica. Se trata de una disciplina que no parte de los conocimientos como algo ya dado, sino en confrontación con la ignorancia y el error, de ahí que pretenda aportar un esquema general de la conexión dialéctica entre la verdad y el error. Así pues, «la Noetología ve en las ciencias o en la Filosofía, ante todo, un movimiento histórico, psicológico, el “hacerse”, por tanto, de los mismos, en un diálogo interno con el error y la ignorancia; es decir, dialécticamente (es lo que se recoge muchas veces con el nombre de *investigación*. Pero no tratamos aquí de sugerir una Lógica de la investigación -Popper- o concebir a la Lógica como una teoría de la investigación -Dewey-, sino más bien, una *dialéctica*, desde un punto de vista axiomático especial). La Noetología pretende ofrecer un esquema general de la conexión entre la verdad y el error, en el proceso dialéctico del conocimiento. Por ello, no es la totalidad de las ciencias (teoremas, funtores, definiciones, etc.) lo que cae bajo su perspectiva, y, si se quiere aplicar a los trazos construidos, será preciso retrotraerlos a su perspectiva

constituyente, v.g., cuando queremos estudiar noetológicamente el teorema de Tales» (Bueno, 1970: 166-167).

Tras *El papel de la filosofía en el conjunto de saber* Bueno aplaza el proyecto de la *noetología* para llevar a cabo el titánico proyecto de la gnoseología o filosofía de la ciencia de la *Teoría del cierre categorial*. La gnoseología hizo que se aplazasen los desarrollos *noetológicos*, lo cual no quiere decir que estos quedasen bloqueados o en vía muerta, pero dicha disciplina «quedó varada en el preciso instante en que sus materiales básicos ingresaron en el círculo más potente de la gnoseología» (Hidalgo, 1992: 81). Aunque es cierto que Bueno no impugnó el proyecto *noetológico* y de hecho lo *ejercitó* (aunque explícitamente no lo *representó*) en artículos como «Sobre la Idea de dialéctica y sus figuras» o mismamente en el capítulo IV del ensayo II titulado «Sobre la dialéctica» de los *Ensayos materialistas*.

Muy brevemente, expondremos esta *lógica material dialéctica* con las cuatro *figuras* de la dialéctica que Bueno expone en su citado artículo «Sobre la Idea de dialéctica y sus figuras». Las cuatro *figuras* a tener en cuenta en todo proceso dialéctico son la *metábasis* y la *anástasis* (en tanto estrategias dadas, respectivamente, en el *progressus* y en el *regressus* en el caso de los desarrollos divergentes) y la *catábasis* y la *catástasis* (en tanto estrategias dadas respectivamente en el *progressus* y el *regressus* en el caso de los desarrollos convergentes).

Por *matábasis* entendemos la *figura* o *estrategia* que, en la línea del *progressus*, lleva a cabo un proceso de divergencia. Por ejemplo: entre los focos de una elipse hay una determinada distancia, y si hacemos reducir la distancia a una distancia cero entonces se neutralizará la contradicción y ello hará posible la construcción de una circunferencia que implicaría una elipse con distancia focal nula.

Por *anástasis* entendemos la *figura* o *estrategia* que, en la línea del *regressus*, lleva a cabo un proceso divergente. Aquí un determinado *esquema material de identidad* es conducido a una configuración contradictoria que requiere su involución o detención antes de alcanzar su límite. La *anástasis* no supone, entonces, la detención de la dialéctica sino la dialéctica de la detención, lo que supone un conocimiento negativo que no significa por ello la negación del conocimiento, y ello nos provee contra la *causa sui* y la *creatio ex nihilo*. Por ejemplo: las velocidades a las que se desplaza la luz son muy diversas y cabe clasificarlas en una serie creciente; pero resultaría imposible continuar hacia infinito el proceso de aumento de la velocidad, de modo que la estrategia adecuada para neutralizar la contradicción de una velocidad infinita consistirá en establecer un límite (llamado *c*) en el que se detenga el proceso. Otro ejemplo: «Partiendo de la ley de la gravitación $F = G (m_1 \cdot m_2/d^2)$ puedo formar una serie según que m_1 y m_2 se sitúen en función con un aumento de d , lo que determinará una disminución de F ; si d tiende a infinito, F tiende a cero; por anástasis, detengo el crecimiento de d y declaro finito al mundo de la gravitación» (García sierra, 2000: 143).

Por *catábasis* entendemos la *figura* o *estrategia* que, en la línea del *progressus*, lleva a cabo un proceso convergente. Es decir, dos o más procesos pueden resolverse por su confluencia (o *identidad sintética*) en una configuración que realiza el límite externo de los confluyentes. Por *catábasis* «lo distinto se hace lo mismo». Por ejemplo: por *catábasis* podemos identificar en una circunferencia los límites de las dos series de polígonos inscritos y circunscritos formados por la duplicación sucesiva de los lados. Otro ejemplo: a partir de cinco vías diferentes Santo Tomás procuraba demostrar que esas cinco vías convergen en un único ser: Dios. Esto vendría a ser una identificación en tanto proceso «pentalineal» de *catábasis*, pues todos esos límites independientes (las cinco vías) desembocan en una sola referencia en la que las diversas vías confluyen, sin perjuicio de que -como advirtió Suárez- la tercera vía (la del ser necesario) no se identifica con el Dios personal de la quinta vía.

Y, por último, por *catástasis* entendemos la *figura* o la *estrategia* que, en la línea de *regressus*, lleva a cabo un proceso convergente. Por ejemplo: por *catástasis* detendremos el proceso de formación de la serie decreciente de fracciones del lado del cuadrado obtenidas para conmensurar a la diagonal, definiendo la raíz cuadrada de dos como inconmensurable. Otro ejemplo: «El argumento de los carros en el estadio, al resolverse en la contradicción de que la mitad del tiempo es el doble del tiempo, estaría utilizando la *catábasis*, postulando la detención del movimiento» (García Sierra, 2000: 145).

b) La negación del cogito puro y la afirmación del sujeto corpóreo operatorio

El contrapunto dialéctico, aunque no el único, de la teoría de la razón o *noetología* del *materialismo filosófico* vendría a ser el cartesianismo. Descartes ha pasado a la historia de la filosofía ni más ni menos que como el padre del racionalismo o el fundador del racionalismo y la filosofía moderna. Pero, bien visto, el cartesianismo es una de las filosofías más irracionalistas que hay. Descartes después de tanto reflexionar llega a la siguiente conclusión que concibe en su mente como argumento necesariamente verdadero: «Yo soy, yo existo» (Descartes, 2004b: 135). Una conclusión, a nuestro juicio, terrible, ya que es colindante con el solipsismo; es decir, como si la conciencia se encorvase y sacase de su propio seno las más profundas verdades que en última instancia no son pensadas ni corroboradas sino por la Gracia y existencia de Dios, ya que el *cogito* se postula como una sustancia (*res cogitans*) envuelta por Dios (*res infinita*), aunque Descartes empieza por poner en suspenso o entre paréntesis la existencia de los cuerpos de su *entorno* (y también su propio cuerpo) como si fuesen meras *apariencias falaces* y no condiciones necesarias para el funcionamiento de la razón. Como si la razón no fuese corpórea y no partiese para la realización de su ejercicio de los cuerpos, los cuales se presentan -ya como *totalidades atributivas* ya como *totalidades distributivas*, ya como *partes formales* ya como *partes materiales*- pero siempre en *pluralidad* y *codeterminación* y nunca en *simplicidad* y *autodeterminación*. Según esto, la unidad del Ser y la intuición mística de dicho Ser es tan sólo una ilusión mística, una *apariencia falaz* y, aparte de una impostura, una falsa

conciencia y una conciencia falsa.

La racionalidad es una realidad biológica que se establece por *operaciones* quirúrgicas de «separar» (análisis) y «juntar» (síntesis) partes de totalidades corpóreas que se nos dan objetivamente, labor por la que puede entablarse conexiones y relaciones materiales de identidad estructural causal. Dicho de otro modo: la razón tiene que trabajar con objetos manipulables y *referenciales fisicalistas*; por tanto, es un proceso necesariamente *operatorio* y no una «reflexión de la mente» aislada del material sensible o poniéndolo en suspenso (la Idea de «mente», si cabe, es aún más oscura y confusa que la Idea de «razón»). Así pues, la razón siempre está en contacto con los cuerpos, y ha de ser necesariamente sólida. Los cuerpos son *nódulos* que están siempre envueltos, atravesados y *codeterminados* por un *entorno*, circunscritos por un *contorno* y configurados por un *dintorno* en *symploké dialéctica* con otros cuerpos. La razón es algo que trabaja con cuerpos, y sin cuerpos simplemente no funciona: la razón no es un espíritu puro desencarnado. La racionalidad no se reduce al mero lenguaje, al diálogo, o al discurso hablado o escrito: las manos humanas son órganos de racionalidad cuando manipulan los objetos del mundo, configurándolo a su vez, esto es, a escala *organoléptica*. Por sinécdoque se podría decir que las *operaciones* del sujeto son quirúrgicas, y tales *operaciones* sólo son posibles a través de un *discontinuidad* en virtud del cual *no todo está vinculado con todo*, de acuerdo con el principio de *symploké*.

El *sujeto operatorio* no es una mente, ni «una cosa que piensa», ni una sustancia espiritual, pues consiste en ser un sujeto que está dotado de manos, laringe y, en definitiva, de sistema nervioso y musculatura estriada con la que puede manipular objetos o sonidos. Hablamos, pues, de un *sujeto operatorio oculado*, con sentido de la vista, es decir, con capacidad para enfrentarse con los diferentes objetos *apotéticos* (esto es, a distancia) que le salgan al paso en un determinado *entorno*. El ser humano es, en definitiva, un *sujeto corpóreo* (y su cuerpo es un cuerpo orgánico no un cuerpo mecánico), y no es un ser que meramente piensa sino que actúa, es decir, que lleva a cabo una *praxis* productiva, que trabaja; por tanto es *homo faber* y no meramente *homo sapiens*. Y así el *sujeto operatorio* pone en marcha planes, estrategias, fines y programas pues sólo así tiene sentido hablar de *operaciones*. Postular un *sujeto operatorio* (frente a un sujeto espiritual o ego puro) es postular un sujeto que desarrolla una conducta y expresa una opinión y a su vez despliega esa conducta y esa opinión.

Los *sujetos operatorios* sólo pueden ser corpóreos, no cabe hablar de sujetos incorpóreos (esa sería la posición del espiritualismo); se trata, pues, de una serie de sujetos que actúan *in medias res* en un dominio de cuerpos y sucesos (también corpóreos). En el *materialismo filosófico* los cuerpos tienen una prioridad *ordo cognoscendi*, pues se parte de los cuerpos (ante todo de los cuerpos sólidos) para *regresar* a las *esencias*, y una vez en las *esencias* hay que *progresar* a los cuerpos para racionalizar los *fenómenos*. Los cuerpos son, pues, el punto de partida del conocimiento (*dialelo corporeísta*). Es decir, hay que partir ya de la plataforma de los cuerpos para deducir a los propios cuerpos. Pero resulta que no partimos de *cuerpos abióticos* sino de

cuerpos vivientes (bultos animados), esto es, cuerpos orgánicos con *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva*; pues el *sujeto operatorio* no es un espíritu puro y desencarnado que flota en un cielo metafísico y que en un momento dado se encarna en un cuerpo, ya que dicho *sujeto operatorio* es necesariamente un *sujeto corpóreo* (*dialelo corpóreo-viviente*) y, además, para perseverar en el ser, tiene necesariamente que alimentarse, porque si no come entonces se muere de hambre y deja de ser un *cuerpo biótico* para transformarse en un famélico cadáver. La conservación de los *cuerpos bióticos* humanos fundamenta el principio mismo de la ética.

Por tanto la racionalidad del *sujeto operatorio* sólo es posible mediante la manipulación de los objetos corpóreos del *entorno* (lo que Bueno denomina *ecoentorno*), y «no, en modo alguno, en el curso de supuestas operaciones mentales o cerebrales llevadas a cabo en el dintorno, mental o cerebral, del sujeto» (Bueno, 2010c: 24). No cabe hablar, pues, de un sujeto que lleve a cabo *operaciones* puramente «intelectuales» o «mentales» que serían las propias de un inexistente e imposible sujeto metafísico desencarnado de toda relación y conexión corporal, puesto que los cuerpos configuran el espacio práctico de los *sujetos operatorios*. «Trabajar con las manos, o con las palabras, construir obras o discursos bien trabados y duraderos, este es el contenido primero de la conducta *racional* o *lógica*, caracterizada por aquello que los griegos llamaron *logos*. Porque el *logos* no es tanto una propiedad de alguna mente metafísica, sino de un sujeto dotado de músculos estriados, de manos y de laringe, capaz de articular obras y lenguajes trabados y duraderos» (Bueno, 1997a). Las llamadas «operaciones mentales» (el juicio o el raciocinio) son imágenes *segundogenéricas* de *operaciones* corpóreas *primogenéricas*. «Cuando las operaciones segundogenéricas no tienen respaldo primogenérico se convierten en delirios irracionales; lo que no quiere decir que la imaginación no pueda desarrollar concatenaciones racionales, si mantiene referencias a los cuerpos primogenéricos, aun desbordándolos» (Bueno, 2010c: 24). Para el *materialismo filosófico* «todo lo racional es real cuando tiene una aplicación corpórea» (Bueno, 2010c: 30).

A su modo, esto lo sabía ya muy bien el mismísimo Platón, al que muy bien podríamos llamar el «padre del racionalismo», e incluso Gustavo Bueno ha llegado a llamarle «el padre del *materialismo filosófico*», y en una entrevista concedida a *ABC* el 15 de septiembre de 2015 dijo que el *materialismo filosófico* «es una forma de platonismo» (Bueno, 2015d). Habría que hablar por tanto de un «materialismo platónico» o tal vez «platonismo materialista». Pero si postulamos que la racionalidad ha de estar necesariamente ligada al cuerpo orgánico no podemos ser platónicos, pues Platón creía en las almas separadas en una especie de *espiritualismo asertivo descendente* (que andando el tiempo con la llegada del neoplatonismo pasaría a ser *espiritualismo exclusivo* aunque conservando la tónica *descendente*). Pero eso no descarta que pueda hacerse una interpretación materialista de Platón (y por supuesto del neoplatonismo, ya que el Uno de Plotino puede analogarse con la *Materia ontológico-general*), no ya solo en los diálogos de vejez como el *Sofista*, el *Parménides* o el *Político*, sino también cabe hacer una interpretación materialista del mito de la caverna

en la *República*. Este mito es quizá el *mito luminoso* que alumbró a la filosofía, y por ello no se trata de un mito oscuro y confuso ni borroso o *tenebroso* (aunque caben interpretaciones espiritualistas que pueden trastocar el mito de la caverna en un *mito tenebroso*). En la *República*, Platón afirma que «la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol... tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de los entes» (532a-532c). Dicho de otro modo: se parte necesariamente de los *fenómenos* (*εἰκασία* y *πίστις*) y se regresa (*συναγωγή*, *regressus*) hacia las *esencias* (*διανοία* y *νοῦς*) para retornar (*διαίρεσις*, *progressus*) de nuevo (la vuelta a la caverna) a los *fenómenos*. Y esto es el movimiento circular de la razón, el movimiento de *regressus/progressus*. También en el *Symposium* o *Banquete* abrió la vía de *regressus* hacia la Idea de Belleza «empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base de aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí» (211c).

Así pues, desde la plataforma de los cuerpos es de donde parte el conocimiento. «Conocer es, en su mayor parte, no ya aprender las esencias de la realidad, cuanto determinar los paralelismos o analogías entre entidades diversas» (Bueno, 1972a: 393). Es decir, conocer es reconocer que «las esencias son una posición característica de la materialidad, junto a otras» (Peña, 1974: 67). El conocimiento racional, pues, no consiste en descubrir esencias (traspasar el «velo de maya»), sino en contrastar unas determinaciones con otras: analizar, comparar y sintetizar; esto es, en emplear el método dialéctico (en el caso de que el conocimiento sea estrictamente filosófico y por tanto no dogmático, pues tiene en cuenta la tesis de los adversarios); pero -como advirtió Platón en el *Sofista*- «el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas, pues éste es el género más resbaladizo» (231a). El conocimiento supone entonces momentos de correspondencia y momentos de inconmensurabilidad (los cuales nos evitan recaer en el monismo mundano en el que *todo está relacionado con todo*, como pasa con la inconmensurabilidad de los tres *géneros de materialidad*). «El enfrentamiento mutuo de las entidades mundanas es, también, una condición de posibilidad para el pensamiento (pues si todo se resolviera en “lo mismo” no habría lugar para pensar) y es este enfrentamiento -que la filosofía no puede menos que constatar- el que preside la naturaleza dialéctica del hacerse, del destruirse y del reemplazarse de lo real» (Palop, 1976: 467-468).

El conocimiento de simples esencias (en sentido metafísico) se presenta como una derivación del *formalismo segundogenérico*, del espiritualismo y aún del idealismo subjetivo, y es un pensamiento que ontológicamente recae en el monismo y políticamente en el sectarismo, porque desde esta posición se está desconociendo los argumentos de los contrarios y el individuo está encerrándose en su burbuja dogmática

y, más aún, cuando cree que es propietario de un saber sapiencial o revelado para su exclusiva salvación o la de unos pocos que le siguen sistemáticamente (*implantación gnóstica de la filosofía*). Este «conocimiento» no es posible desde las coordenadas del *materialismo filosófico*, pues el conocimiento no puede ser conocimiento de simplicidades esenciales místicas y sublimes ni de *identidades analíticas* que *ni existen ni pueden existir*, sino de relaciones complejas, plurales, *codeterminadas* como *identidades sintéticas*, desde las cuales se pueden apreciar distintas tendencias que, además, en el plano político-social, están enfrentados entre sí (e incluso a muerte). Lo que aprecia el conocimiento es la concordancia y la oposición de las cosas, sabiendo que *no todo está conectado con todo* como plantea el principio de *symploké*. El conocimiento no es una esencia, de serlo, en todo caso, no sería una esencia metafísica sustancialista sino una *esencia genérica*, esto es, una esencia dialéctica con *núcleo, curso y cuerpo*. En resumen: la conciencia no es más que percepción de diferencias, pues en un mundo completamente homogéneo no cabría establecer analogías y comparaciones; por eso, el conocimiento del mundo se construye a través de correspondencias e inconmensurabilidades, como exige el principio de *symploké*.

La razón está vinculada a los intereses y fines que envuelven a las *operaciones*, y los intereses tanto biológicos como sociales no bloquean la racionalidad sino más bien la constituyen. Por tanto, somos *sujetos corpóreos* y realizamos *operaciones* con estrategias *finalísticas*. La fisiología nos advierte que un hombre al margen de cualquier actividad *operatoria* quedaría profundamente dormido. El *cogito* cartesiano es un «pensamiento» (indeterminado o directamente sin contenido) que tiene los ojos cerrados, los oídos tapados, los sentidos suspendidos y reputa por vanas y falsas las imágenes corpóreas; y en coloquio consigo mismo, examinando sus adentros, procura ir conociéndose mejor. Pero, ¿acaso no es verdad que si cerramos los ojos, nos tapamos los oídos, suspendemos los sentidos, consideramos falsas las imágenes corpóreas y nos ensimismamos en nuestro interior suspendiendo cualquier actividad *operatoria* nos quedamos dormidos? Por otra parte, la contraposición entre ver y pensar es gratuita, y ya Galeno sabía que «no es el ojo el que ve sino el *Logos* a través del ojo», puesto que lo que vemos «es lo que hemos de algún modo definido previamente mediante un *logos operatorio*» (Bueno, 2000a: 68).

La tesis del *sujeto operatorio* de musculatura estriada del *materialismo filosófico* es el polo opuesto del *cogito* cartesiano (oponemos, por tanto, un *ens operans* a un *ens cogitans*, como ya supo distinguir a su modo Heidegger). Para el materialismo en general es imposible concebir el pensamiento sin cuerpo orgánico, y postula la condición corpórea de todo sujeto pensante (el cual, a su vez, está rodeado de cuerpos). Para pensar es condición necesaria tener cuerpo orgánico y no partir de principios absolutos, pues la razón se mueve y *opera in medias res*. Este cuerpo orgánico no es un cuerpo mecánico, como si de una máquina se tratase. Las *operaciones* de los *sujetos corpóreos* siempre llevan en sí disposiciones *finalísticas* (*prolépticas*), y están dirigidas al desarrollo de *planes* y *programas*; *prolepsis* que están precedidas por diversas *anamnesis*, pues el futuro planeado se basa en recuerdos y experiencias previas. Y la

concepción *finalística* se opone a la concepción mecanicista. Las verdaderas máquinas no operan porque las *operaciones* son antropomórficas (*finalísticas*) o zoomórficas (*teleológicas*). No puede afirmarse, salvo antropomorfismo o zoomorfismo, que las máquinas elaboran fines a los cuales aspiran. La racionalidad viene a ser, pues, una *finalidad proléptica*; finalidad que no se trata de afirmar -como se afirmaba desde posiciones escolástica- que el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución; ni tampoco trata de afirmar -como pensaba Marx- que la abeja se diferencia del arquitecto en que no se representa mentalmente la futura edificación y éste sí, porque la racionalidad no es capaz de crear un fin o extraerlo del futuro, pues el futuro está vacío y de lo vacío no se puede extraer nada. Las *prólepsis* las extrae el *sujeto operatorio* a partir de otros contenidos materiales previos, es decir, ya dados, y no de un futuro inexistente como formula el *mentalismo de los fines*, como si este gozase de la ciencia media. Sin estrategias *finalísticas* las *operaciones* de los sujetos serían imposibles. «En efecto, digo que un individuo es racional (como lo es el ciudadano que va a tomar el avión, o el ladrón que planea un asalto o un asesinato perfecto), por cuanto (al margen de la calificación ética, moral o jurídica de su conducta racional) tal sujeto, supuesto el *después*, planea o programa los pasos objetivos (racionales) para llegar a él, escogiendo acaso entre diversas rutas equifinales. Por eso la planificación y la programación supone una rotación en el tiempo espiral que propone (propositivamente) al después, como *realidad aureolar* (ya dada), como condición de lo que hay que hacer desde ahora para llegar objetivamente al después aureolado. El obrar propositivo deja de ser entonces una “acción mental”, o una “causa subjetiva”, y se transforma en una serie de acciones objetivas causales que condicionan el después» (Bueno, 2014j: 113).

Las estrategias *finalísticas* no son necesariamente armoniosas, pues la racionalidad suele desenvolverse en el conflicto y en el ajuste de distintas corrientes que avanzan unas frente a otras en el tiempo. Es decir, la racionalidad no es viable sin la coacción con mayor o menor prudencia empleada. «La contraposición entre *razón* y *violencia* es metafísica, porque la razón carece por sí misma de capacidad organizativa y la razón sólo se hace presente como forma de administración de unos modos y maneras de violencia frente a otros» (Bueno, 2000c: 332). «El hombre es animal racional, luego también han de serlo las armas, inventadas por el hombre... En consecuencia, ni las armas ni la guerra son propias de animales irracionales. La guerra no es cuestión de fuerza bruta, asentada en el cuerpo. La guerra supone el espíritu, el ingenio» (Bueno, 2005e: 284-285). «Si la violencia se excluye de cualquier tipo de proceso o estructura racional, desaparecería la racionalidad constitutiva de las obras de ingeniería que requieren intervenciones violentas sobre el medio, pero sin embargo racionales (las llamadas “explosiones controladas”, por ejemplo); habría también que borrar de la historia de la razón humana la estrategia y las tácticas que dirigen las batallas históricas, que sin perjuicio de su furiosa violencia son específicamente humanas, es decir, racionales» (Bueno, 2009c: 2).

Es muy propio de nuestra época identificar la racionalidad con el diálogo, el pacifismo y la no violencia (como hacen Rawls, Hebermas o Appel, desde el

«capitalismo triunfante»). Toda forma no verbal, no dialogada o violenta será tachada inmediatamente de conducta irracional. «Se intuye así una idea de racionalidad metafísica que resulta estar muy cercana de la racionalidad que se atribuye a la de las sociedades angélicas» (Bueno, 1995a: 39). Pero lo más racional, en ciertas ocasiones, es actuar de modo violento: «si me encuentro delante de un individuo en el mismo momento en el que se dispone a asestar una puñalada a un tercero, lo “racional” no será dirigirle una interpelación filosófica sobre la naturaleza del homicidio, sobre su ética o su estética, sino dar un empujón violento al agresor a fin de desviar su puñal de la trayectoria iniciada y que suponemos fatal de no ser interrumpida» (Bueno, 1995a: 40).

Finalmente, diremos que la razón «no es una facultad que, tomando los “datos” de los sentidos procede según sus propias leyes sino que es la misma relación entre las percepciones, en unidades de complejidad creciente. No es, según esto, el profundo concebir el desarrollo del conocimiento científico como un “progreso” de la “razón sobre los sentidos”, como una superación del “empirismo de los milesios”, pongamos por caso. Aquello que debe oponerse, en el análisis del desarrollo histórico del conocimiento científico, no es la “razón” a los “sentidos”, sino determinadas formaciones racionales y sensoriales (determinadas organizaciones de las percepciones según ciertas líneas de conexión “racional”) a otras formaciones que entran en conflicto con las primeras. Desde el punto de vista del materialismo filosófico, este conflicto es un componente del mismo proceso del desarrollo dialéctico del mundo, en cuanto espacio práctico de la actividad de los hombres y de los animales» (Bueno, 1976: 195).

c) Conciencia objetiva frente a conciencia subjetiva

También hay que advertir aquí que la constitución de la racionalidad no es algo que el sujeto (aunque sea un *sujeto corpóreo*) se saque «de la manga» o brote de su propio seno. La racionalidad sólo puede surgir en el proceso de interacción entre diversos *sujetos operatorios*, siendo imposible que se desarrolle en una sublime y profunda meditación que colinda con el solipsismo y aún con el autismo (o en un aristocratizante elitismo): la razón no se produce de manera autodidacta porque es eminentemente social y las Ideas se desarrollan por *anamórfosis* en las entrañas objetivas de la materia real que nos atraviesa y nos desborda. No existen ideas aisladas (*megáricas*), las ideas necesariamente existen, coexisten, en comunidad, pero no en comunidad armónica sino polémica. El pensamiento racional es, por tanto, esencialmente social, es una construcción social, y de acuerdo con una de las máximas del materialismo dialéctico e histórico hay que afirmar que «No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» (Marx, 1989: 7-8); es decir, «el individuo se encuentra *puesto* ya por la sociedad» (Marx, 1972a: 186). De modo que la conciencia se explica por las contradicciones de la vida material, el conflicto entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Como señala Engels, «Es una tesis tan sencilla, que por fuerza debería ser la evidencia misma para todo el que no se hallase empantanado en las filfas idealistas» (Engels, 1989: 162).

Por tanto la racionalidad no corresponde al ejercicio de un sujeto espiritual autopresente en el sentido del *noesis noeseos* divino, sino al ejercicio con objetos corpóreos del entorno de los *sujetos operatorios* en sociedad. Es completamente falsa y contradictoria la postulación de una conciencia subjetiva (o divina ensimismada u omnisciente). La conciencia es social y se objetiva a través del lenguaje. En consecuencia hay que sostener que la conciencia es objetiva; y si es una conciencia filosófica, heredera de una milenaria tradición, estará *políticamente implantada*. Por consiguiente el desarrollo de la razón no es el resultado de un proceso individual (*ontogenético*), sino histórico (*filogenético*). Por tanto, no es posible hablar de un «sujeto autónomo», pues esto implicaría que el sujeto es *causa sui* (lo que vendría a ser tanto como un espíritu puro creador). Es decir, como sustancia metafísica está claro que la conciencia individual *ni existe ni puede existir*; «más bien diríamos que ella es una organización individual del trabajo social» (Bueno, 1970: 98). Así pues, «la conciencia individual no es sustancia, sino el resultado de las relaciones objetivas establecidas entre los mismos sujetos, aunque independientes de su voluntad; relaciones que producen una estructura en cuyo seno se produce la conciencia subjetiva» (Bueno, 1970: 95). Y por tanto, «la “conciencia” no es una luz emanada de un interior metafísico, sino un conjunto de dispositivos neurológicos que proceden de la experiencia práctica interpersonal (familiar, grupal, etc.), con aplicación reflexiva debida generalmente al cálculo relativo a los intereses de mi propia subjetividad orgánica» (Bueno, 2007a: 220). El sujeto es más bien un *sujeto operatorio* que en todo momento está moldeado por la familia, el grupo, el Estado, la historia y el medio *entorno*. «Predicar a los ciudadanos, a los jóvenes especialmente, la autonomía como contenido de su libertad es de hecho predicarles el subjetivismo más arbitrario, y la ilusión de que cada cual debe ser “él mismo” en el proceso de su “realización”, a partir de un supuesto interior absoluto» (Bueno, 2004b: 35). Y, además, dadas estas razones, la reflexión siempre la entendemos como *reflexión objetiva*, porque una supuesta reflexión subjetiva nos llevaría al infinito: «reflexión de la reflexión», «reflexión de la reflexión de la reflexión», &c.

La razón está inmersa, *in medias res*, en el mundo que se hace y deshace, y no puede ir más allá del estado del mundo tal y como éste se encuentra; aunque se pretenda, y de hecho se consigue, el cambio del estado del mundo para que se establezcan nuevos problemas a resolver.

Por último, hay que señalar que más que por *predicados autotéticos* (como *sapiens*, racional, *ludens*) hay que redefinir al ser humano por *predicados alotéticos*, en tanto *sujeto operatorio propositivo*: «el hombre es el animal que ha logrado en largas y sucesivas etapas, ir domando a otras especies de animales» (Bueno, 2014j: 108). El «conócete a ti mismo» (*nosce te ipsum*) del oráculo de Delfos -que utilizó Linneo para definir al hombre como *homo sapiens* (después se emplearía la expresión redundante *Homo sapiens sapiens*)- hay que redefinirlo no como un *predicado autotético* (metafísico) sino como un *predicado alotético* (dialéctico); pues el «conoce a ti mismo» «no nos remite a una sabiduría *absoluta* o *metafísica* (sin referenciales), sino a una

sabiduría relativa a otros referenciales dados (por ejemplo, los animales domesticados). Una sabiduría dialéctica, que implica la confrontación relativa con otras sabidurías, y la destrucción de las pretendidas sabidurías absolutas mediante la rectificación dialéctica (por *anástasis* o por *catástasis*) de la idea de tales sabidurías absolutas» (Bueno, 2014j: 109-110). El *Homo sapiens* «no pretende conocerse a sí mismo metaméricamente, en el ámbito metafilosófico del espacio cósmico teleológico, sino diaméricamente, en el espacio constituido por las morfologías externas (minerales, vegetales, animales)» (Bueno, 2014j: 131).

d) La racionalidad pensada en sentido lisológico no es la diferencia específica del ser humano

El darwinismo en el siglo XIX y la etología en el siglo XX han echado por tierra la hipótesis pereiniana y después cartesiana del automatismo de las bestias (teoría que supone, desde la *religión terciaria*, la más severa impiedad). La «diferencia específica» del hombre no es la racionalidad, porque los animales también son racionales. Por tanto los animales no son autómatas que ni piensan ni sienten. Y esto no es una tesis gratuita, pues está fundamentada contundentemente en el *campo* de la etología durante el siglo XX. La etología cognoscitiva demuestra que los animales poseen capacidades emocionales extremadamente sofisticadas y, por tanto, son *sujetos operatorios* racionales con conducta propositiva. Los animales, según los etólogos, realizan *operaciones* «raciomorfias» (término acuñado por Egon Brunswick en 1955), incluso algunos poseen lenguaje doblemente articulado (véanse los impresionantes experimentos de los Gardner o los Fouts con Washoe, o de Susana Savage Ruumbaugh con Kanzi, o de Francine Patterson con Koko, por no hablar de Irene Pepperberg y su loro gris Alex).

Tampoco la diferencia específica del ser humano se encuentra en la cultura (algunos antropólogos definen al ser humano como «animal cultural»); porque existen animales con cultura, tal y como lo atestiguan los descubrimientos debidos a Janes Goodall, pero también a Adrian Kortlandt o, entre los españoles, Jorge Savater Pi. Los animales también están capacitados para aprender de sus propias experiencias (como se demuestra con el experimento que Koehler hizo con un chimpancé al montar éste las cañas para alcanzar la comida).

Pero es cierto que no debemos de olvidar las diferencias que hay entre los hombres y los animales, ya que muchos etólogos y sociobiólogos (a la hora de hacer sus trabajos de síntesis, esto es, al realizar su *filosofía espontánea*, que normalmente deriva en un *fundamentalismo científico*) tienden a disolver las diferencias y postulan la identidad entre humanos y animales, dando lugar a proyectos peligrosísimos (¡aprobados por el Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero!) como el Proyecto Gran Simio. Entre la racionalidad humana y la animal hay analogías de proporcionalidad (y recuérdese que analogía de proporcionalidad se refiere a la semejanza y la diferencia: ocho con respecto a cuatro es lo mismo que ochenta con respecto a cuarenta, pero no es lo mismo ocho que ochenta); y también analogía de atribución, pues el hombre no es otra cosa que el

producto de la evolución de otras especies biológicas. Luego hay que ir con criterio y reconocer las diferencias. Pero a los etólogos *fundamentalista*, a los señores del Proyecto Gran Simio y a los políticos españoles les da igual ocho que ochenta, y así nos va.

Entonces, ¿cuál es la diferencia del ser humano con respecto a los demás animales? La diferencia del ser humano se halla en las *instituciones* (que son medios *extrasomáticos*, objetuales): el hombre es un *animal institucional*. Las *instituciones* se caracterizan por la normalización de las pautas culturales, y son por ello rutinas victoriosas que más o menos mantienen aún la influencia de rutinas vencidas. Y, para ser más concretos, definiremos al hombre como *animal ceremonioso*, esto es, el animal que, en una corriente complejísima, de gigantescas proporciones, va haciéndose según rutas y *contenidos ceremoniales* (las *ceremonias* son subconjunto de las *instituciones* y su figura constituye una categoría universal y diferencial del *material antropológico*). La vida humana es inconcebible sin pautas *ceremoniales*, porque sin éstas la vida humana sería simplemente un caos tumultuoso y un desorden turbulento, algo completamente errático, absurdo e irracional. Ahora bien, no todo en el mundo de los hombres es *ceremonial* o *ceremonioso*, y por tanto cabe hablar de *instituciones no ceremoniales*; y si bien no todas las figuras del hacer humano son *ceremoniales*, las *ceremonias* son figuras del hacer: tanto en el *facere* técnico como en el *agere* práctico. Para el *materialismo filosófico* «la Idea de institución puede ser considerada como una categoría morfológica suprema del espacio antropológico; o, para decirlo en términos gnoseológicos, como categoría suprema (no necesariamente única, si es que reconocemos contenidos antropológico-culturales que no son instituciones) de la Antropología filosófica» (Bueno, 2005f: 6).

La definición clásica, aristotélica, del hombre como «animal racional» es una definición *lisológica*. Para el *materialismo filosófico* la racionalidad humana es algo *asertivo* más que *exclusivo*, porque no todo lo humano se agota en la racionalidad. El *materialismo filosófico* trata de llevar a cabo una definición *morfológica* del hombre como *animal institucional* y *animal ceremonioso*, porque «uno de los cauces por los cuales se llevaría a efecto la racionalidad humana, sería el cauce de las ceremonias» (Bueno, 2005f: 7); y «el mejor criterio para dar cuenta del proceso de racionalización es seguramente el criterio de la formación de las instituciones en el curso del desarrollo del llamado “hombre moderno” (el hombre de hace 40.000 años, que convivió, se enfrentó y sustituyó al hombre neanderthal, y sin que por ello podamos descartar la ausencia total de instituciones en la época del “hombre antiguo”). No diremos, según este criterio, que una banda es humana porque sea “racional”, o “libre”, o “capaz de reflexionar”, o - porque como decían los teilhardianos- “haya dado el salto a la reflexión”; ni siquiera porque ha utilizado coyunturalmente palos o el fuego, o porque haya arrojado alguna piedra intentando romper un huevo de avestruz. Diremos que esa banda es plenamente humana -es decir, pertenece al campo de la Antropología- cuando tiene instituciones definibles y, por tanto, sistemas de instituciones entretejidas de un modo más o menos complejo» (Bueno, 2005f: 8). La racionalidad de las diversas *instituciones* es objetual

(como es el caso del ensamblaje de una cesta), y va conjugada con la racionalidad conductual (subjetal o social).

Toda *institución* es una totalidad corpórea, es decir, un orden impuesto a una determinada materia que no se restringe a la integridad de la materia *institucionalizada*; por eso las *instituciones* no pueden ser eternas. «Dicho de otro modo: una institución, en cuanto a su forma, no puede considerarse capaz de incorporar enteramente a todas sus partes (a su materia), y esto es tanto como decir que las instituciones no agotan la materia que organizan, y que esta materia desborda siempre la forma institucional» (Bueno, 2005f: 22). Asimismo, el «todo complejo» de la cultura no se agota en las *instituciones*.

El conjunto de todas las *instituciones* no configuran una *institución*, del mismo modo que el conjunto de las diferentes voluntades no componen una voluntad (una «voluntad general»). Tampoco es una *institución* el subconjunto o la parte de una determinada *institución*. Esto no impide que existan *instituciones complejas y complejos de instituciones*.

Si las conductas etológicas son racionomorfas, las conductas *institucionales* son *logomórficas*. Si la racionalidad de los animales supone un *logos espontáneo*, la racionalidad humana supone un *logos normalizado* que actúa según reglas entretrejidas e incrustadas en sistemas concatenados que configuran el mundo práctico de los hombres tallado a escala *operatoria* manual y social (el *eje circular* del *espacio antropológico* está compuesto por *egos institucionales*). La racionalidad, más que un atributo psicológico vinculado al espíritu o al cerebro de un primate que ha evolucionado, es más bien producto del desarrollo de las *instituciones* en las que se desenvuelve la vida humana; y así el hacha de sílex, el arco, la flecha, el cepo, etc., son *instituciones* racionales.

Entonces la diferencia entre los humanos y los demás animales no consiste en un «salto a la reflexión» de los primeros, como sostenía Teilhard de Chardin. «Desde las coordenadas del materialismo filosófico no puede admitirse, como criterio de la transformación del animal en el hombre, algún criterio psicológico. La transformación obligará a referirse a atributos objetivos, primogénéricos, convexos (como la capacidad de tallar piedras o de pronunciar frases, o de organizarse jerárquicamente hasta llegar al estado del *zoon politikon*)» (Bueno, 2015e: 55).

Gustavo Bueno afirma que «con la intención de acuñar y formular un concepto antropológico general que mantenga sus distancias con los conceptos etológicos, hemos apelado al término “ceremonia”, que también tiene probablemente un origen litúrgico (en la ciudad etrusca Caere habían depositados los romanos sus objetos sagrados cuando la invasión de los galos en el siglo IV a. de C.), aunque algunos no descartan una etimología más abstracta (sánscrito *Kārmon*, “la cosa hecha”). En todo caso, lo cierto es que “ceremonia”, fijada en el lenguaje cristiano de los primeros siglos para designar secuencias puntuales litúrgicas (públicas), pasó a designar muchos otros cursos propios de la vida civil (ceremonias militares, ceremonia de protocolo cortesano, ceremonias

académicas)». A través de la gigantesca configuración del *mito tenebroso de la cultura* (incubado en esa *Europa sublime*), «las ceremonias culturales se fueron transformando poco a poco en ceremonias culturales al ritmo mismo según el cual el reino de la gracia iba secularizándose en la forma del reino de la cultura» (Bueno, 1983-1984: 12).

Las *ceremonias (modi operandi del quehacer humano institucionalizado)* incluyen normas y viceversa, es decir, las normas son imposibles sin *ceremonias*; luego las *ceremonias* son inseparables de las normas y las normas de las *ceremonias*, ya que estas últimas son figuras de la *praxis* humana y, por tanto, implican un proceso *institucionalizado* necesariamente socializado, es decir, socialmente entretejido; y esto implica, sin más remedio, alianzas y enfrentamientos de unos individuos, de unas clases, o, en mayor extensión, de unos Estados contra otros, porque la unidad de la humanidad no es armónica, sino polémica: los humanos están unidos en la lucha y la *solidaridad* es siempre contra terceros, y por ello es obvio que no es posible la paz perpetua sino, más bien, la polémica perpetua («en ocasiones velada, en ocasiones abierta»).

El hacer humano es un hacer práctico, y los animales tienen conducta pero no *praxis*. Dicho hacer se desarrolla en el tiempo y supone una finalidad, y, por tanto, las *ceremonias* son efímeras, ya que están delimitadas por una apertura y una clausura (sin bien de modo formal o de modo informal). Las *ceremonias* pueden durar segundos (el simple saludo sería una *ceremonia* de un segundo), minutos (un almuerzo o una cena) e incluso horas (un partido de fútbol dura casi dos horas, contando el descanso), y también días y semanas (como los juegos olímpicos). Pero sería absurdo afirmar que existen *ceremonias* que duran años y siglos. Luego una de las condiciones de las *ceremonias* es que son efímeras; y, por tanto, no son objeto de la historia, sino más bien de la antropología.

Un funeral, una boda, una misa, una procesión de semana santa, un desfile de carnaval, un desfile militar, una partida de cartas, un programa de televisión, una excursión por el campo, un mitin político, cocinar un plato guiado por una receta, la caza cooperativa, son ejemplos de *ceremonias*; actividades, y a la vista de todo el mundo está, que son ajenas a las conductas de los animales. Atribuir *instituciones* o *ceremonias* a los animales, como hacen algunos etólogos, supone un caso de antropomorfismo.

En conclusión: el ser humano es un *animal ceremonioso* (y, como veremos, religioso en su *génesis*), socialmente *institucionalizado*, puesto que elabora y lleva a cabo figuras prácticas *institucionalizadas*; y, por tanto, pone su mirada en una finalidad, realizando *prolepsis (planes y programas)* y necesitando un fondo definible en un intervalo temporal. La racionalidad humana es, pues, ininteligible al margen de las *instituciones* culturales. Es más, la razón sin *sujetos operatorios corpóreos* y sin *instituciones* es sólo una *paraidea* metafísica. Como ya sabía Hesíodo, el hombre es el animal que come pan. No es, pues, la cultura, *lisológicamente* considerada, sino determinadas especificaciones *morfológicas* de la cultura: como el lenguaje gramaticalizado o la organización política

a escala de ciudades o conjunto de ciudades (Estados).

Por lo demás, los delirios irracionales se desarrollan en las racionalidades *institucionalizadas*. Por ello «para tener el delirio de conquistar el mundo hace falta, primero, tener la Idea de mundo y luego, haber dejado atrás el salvajismo y la barbarie, es decir, la delirante idea de “conquistar el mundo” está ya tallada sobre la racionalidad del Estado y de unos Estados precisamente que han ido conformando “imperialísticamente” ese mismo mundo que los sujetos aquejados de semejante delirio quisieran dominar» (Esquinas, 2009: 18).

3. Epistemología

a) Epistemología y gnoseología son disciplinas filosóficas diferentes y no se trata de una mera cuestión de nombres

Etimológicamente epistemología y gnoseología son términos vinculados al conocimiento, pero la epistemología es contradistinta de la gnoseología. Si la epistemología se organiza en torno a la distinción sujeto (cognoscente)/objeto (conocido o de conocimiento), la gnoseología trata de la distinción *materia/forma* aplicada a las ciencias. La epistemología se corresponde con aquello que tradicionalmente se ha llamado «teoría del conocimiento»; esta expresión es la traducción del término *Erkenntnistheorie* que acuñó en 1832 Ernest Reinhold, en relación a la teoría del conocimiento kantiana. La gnoseología, en cambio, se corresponde con la filosofía o teoría de la ciencia (aunque también puede aplicarse, por extensión, a teorías o disciplinas paracientíficas). Ambos términos han sido entendidos al revés del modo en que el *materialismo filosófico* los entiende, es decir, la epistemología ha sido reconocida como teoría de la ciencia y la gnoseología como teoría del conocimiento.

La reducción de la teoría de la ciencia a teoría del conocimiento o la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia (posición en la que sólo es conocimiento el conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento científico) hace que la distinción pierda su importancia, pero esta distinción tiene un sentido filosófico central desde las coordenadas críticas del *materialismo filosófico*. Así pues, «Es una tarea gnoseológica, más que epistemológica, la de diferenciar el “estilo” de las ciencias matemáticas respecto del “estilo” de las ciencias históricas; es una tarea epistemológica la de establecer las diferencias entre el tipo de conocimiento de su mundo entorno que puede alcanzar un niño de dos años y el que puede alcanzar un niño de siete años» (Bueno, 2005e: 297).

Ahora bien, epistemología y gnoseología no son disciplinas independientes, pues entre ellas hay muchas intersecciones (aun siendo disciplinas inconmensurables). En gnoseología hay que contar también con los sujetos y los objetos y por supuesto con el «conocimiento científico», y en epistemología hay que contar con la Idea de verdad al interesarse por el conocimiento verdadero, a diferencia de la psicología que también muestra interés por los mecanismos cognoscitivos ilusorios. «Tan sólo en el caso en el que se mantuviese la tesis radical según la cual el conocimiento científico es el único

conocimiento -la tesis de que no cabe hablar de conocimiento no científico y que un conocimiento “confuso y oscuro” no es ni siquiera conocimiento (una tesis cartesiana renovada, a su modo, hace años, por Gaston Bachelard: “una experiencia científica es una experiencia que contradice a la experiencia común”)- cabría considerar equivalentes los términos de Gnoseología y Epistemología, o bien, extender el concepto de la Gnoseología a todo el campo denotado por la Epistemología» (Bueno, 1992: 332).

Asimismo, gnoseología y epistemología no son anteriores a la ontología, pues son disciplinas totalmente imbricadas, y así «se comprende que es prácticamente imposible llevar el análisis gnoseológico (lógico-material) y epistemológico en una mínima profundidad sin remover Ideas y conexiones de Ideas constitutivas del espacio tradicional del pensamiento filosófico». Por eso, «Son los mismos temas gnoseológicos aquellos que nos remiten a las cuestiones ontológicas» (Bueno, 1976: 13).

b) Realismo e idealismo epistemológico

Ya hemos dicho que la epistemología gira en torno a los términos sujeto y objeto (S/O). Si el punto de vista ontológico va referido a las realidades y el gnoseológico a la estructura lógico-material de las ciencias y ello implica una concepción de la verdad, el punto de vista epistemológico va referido a la certeza y a la posibilidad del conocimiento en sus diferentes especies. «Es cierto que, tanto el orden epistemológico como en el gnoseológico, hay que hablar de la *verdad*. Pero la *verdad* en el plano epistemológico, va referida a la necesidad pragmática del sujeto en el momento de su adhesión a alguna proposición (correspondientemente: a su no adhesión), mientras que la *verdad* en sentido gnoseológico -lógico-material-, es la misma evidencia de que la conexión entre los términos debe ser así, en virtud de las concatenaciones objetivas. Si se supone que, en ambos casos, la verdad incluye una identidad sintética, diríamos que la *certeza* está determinada por la identidad sintética que liga las posiciones diversas del sujeto pragmático (por ejemplo, su coherencia), mientras la *evidencia objetiva* está determinada por la veda de las conexiones “entre las cosas mismas”. La distinción clásica entre la *convictio* y *cognitio* podría reexponerse por medio de la distinción anterior: una cosa es llevar a alguien al convencimiento (*convictio*) de que una proposición debe aceptarse o rechazarse en virtud de pruebas de coherencia, o de pruebas indirectas, acaso relativas a la mera existencia de la conexión, más que en virtud de pruebas objetivas “dictadas por las cosas mismas” y otra cosa diferente es llevar a alguien al conocimiento (*cognitio*) de la conexión esencial: (la que responde a la cuestión: *quid sit?*)» (Bueno, 1990d: 32-33).

Convencionalmente, en la historia de la filosofía las epistemologías se han distinguido entre realistas e idealistas. El realismo epistemológico ya fue formulado por Aristóteles con la metáfora del espejo al sostener que el ojo refleja los objetos exteriores (*especulum mundus*). El idealismo epistemológico fue esbozado por Platón con la metáfora óptica de la proyección del fuego del ojo sobre los objetos. Si el realismo sostiene que las sensaciones del sujeto están determinadas por los objetos preexistentes

y estos se dan y existen independientemente de los sujetos, el idealismo sostiene que son los objetos *apotéticos* los que están determinados por las *operaciones* del sujeto y que los objetos no pueden existir independientemente de los sujetos, es decir, los objetos son simplemente manifestaciones o momentos del sujeto. Si en el realismo los fenómenos son reflejados en el cerebro y lo que interesa es lo dado a la conciencia, en el idealismo los fenómenos son proyecciones de formas o categorías *a priori* del sujeto desde sus terminaciones nerviosas o cerebro y por lo tanto lo que interesa es lo puesto por la conciencia. El realismo (ya intelectualista, ya empirista) postula que la mente refleja la realidad tal como ésta le es dada al sujeto, un sujeto que se presenta pasivo, frente al sujeto activo del idealismo (he ahí lo que Marx denominó «el lado activo del idealismo»), es decir, el idealismo postula el dinamismo propio, inmanente, de la actividad de la conciencia entendiéndola como subjetividad sustancial). El realismo viene a desdoblarse el mundo en cognoscente y objeto del conocimiento u objeto real. La epistemología idealista, al postular la proyección del sujeto sobre los objetos, se aproxima al acosmismo e incluso al nihilismo y al solipsismo (porque el mundo es el No-Yo, una posición del Yo, como decía Fichte). Y la ley de la conciencia reza: «No hay sujeto sin objeto, no hay objeto sin sujeto» (Fichte, 2002b: 78), y «la realidad no permanece objetiva; porque esta palabra sólo tiene sentido frente a la subjetividad» (Fichte, 2005: 197). De modo que la subjetividad del sujeto es la condición de posibilidad de la objetividad del objeto. Luego todas las determinaciones del objeto son determinaciones ideales. Desde el *materialismo filosófico* tanto la representación del objeto en el sujeto como la proyección del sujeto en el objeto son caminos sin salida.

Ahora bien, es evidente que se han dado a lo largo de la historia de los sistemas filosóficos varias modulaciones del realismo y varias modulaciones del idealismo. En el realismo, siguiendo la metáfora del espejo, se distingue el realismo del espejo plano, cóncavo, quebrado, etc.; así como realismo crítico, exagerado, moderado e ingenuo. Y en el idealismo tenemos el idealismo material, subjetivo, crítico, trascendental, moderado, absoluto, etc. De hecho el binomio S/O fue una oposición en torno a la cual giró el idealismo alemán, sobre todo en Kant, Fichte y Schelling.

c) Percepciones apotéticas y paratéticas

Apotético (de *ἀπό* = lejos, y *Θέσις*, *-εως* = posición; *τίθωμι* = poner) es la posición fenomenológica que evacúa las cosas interpuestas para poder percibir a distancia (aunque debemos matizar que el *materialismo filosófico* niega tajantemente las llamadas «acciones a distancia» por metafísicas e incluso mágicas, pues la acción es siempre por contigüidad). «En efecto, la percepción *apotética* (es decir, a distancia) fue interpretada por muchos, a lo largo de la tradición, también como una suerte de acción a distancia. Sin embargo, hoy sabemos que si percibimos a distancia objetos a través de los teleceptores del sistema nervioso es a través de procesos deterministas “intermedios” que implican siempre conexiones materiales de contigüidad: si, por ejemplo, percibo a lo lejos, por medio de la visión, un determinado objeto físico (por ejemplo un árbol), es porque éste emite ondas electromagnéticas en frecuencias que se encuentran dentro del espectro visible, y cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales

electroquímicas a las áreas de la visión de mi lóbulo occipital a través de los nervios ópticos. De modo análogo, si escucho tal o cual sonido a la distancia (por ejemplo la caída del árbol que antes vi a lo lejos) es gracias a la mediación causal de las ondas mecánicas emitidas por el objeto físico percibido, las cuales, al cruzarse con mi cuerpo, impactan en mi tímpano y mandan nuevamente señales electroquímicas al lóbulo temporal de mi cerebro» (Pérez Jara, 2014: 179).

La distancia (esto es, lo *apotético*) es siempre un *fenómeno* y el *fenómeno* es siempre una distancia. «Diríamos que un *fenómeno* que no aparezca a *distancia apotética* del sujeto, pierde la forma de objeto identificándose con el sujeto mismo, con un “contenido de su conciencia”» (Bueno, 1978b: 28). No obstante, si la percepción *apotética*, en tanto evacuación de las cosas interpuestas, nos ofrece objetos a distancia, eso no quiere decir que todo lo distal sea *apotético*, pues las terminaciones nerviosas de las extremidades son distales pero no *apotéticas* sino *paratéticas*, así como las fuentes de los estímulos ópticos (motivos), acústicos o eléctricos que un emisor envía a los electrodos implantados en el cerebro de un animal de experimentación científica.

En resumen: la percepción *apotética* se posiciona fenomenológicamente en tanto *locus apparens* y clasifica los objetos o situaciones que configuran el «mundo entorno» (*adspectabilis*) al posicionarse a distancia evacuando las cosas o *estromas* interpuestos, aunque damos cuenta de las cadenas causales al negar la concepción metafísica e incluso mágica de las «acciones a distancia», puesto que damos por supuesto el *plenum* energético. También son *apotéticas* las distancias temporales, como los planes y proyectos o fines de los sujetos humanos. «La relación *apotética* aunque se presenta fenoménicamente como una distancia espacial, se constituye ontológicamente a partir de procesos temporales, hasta el punto de que la memoria o el reconocimiento de percepciones ya habidas, pueden considerarse como la sustancia misma de la percepción *apotética*» (Bueno, 1990d: 69). Así pues, «cuando la fiera percibe la presa *apotéticamente*, podríamos decir que está recordándola, reconociéndola (y en este proceso caben los consabidos errores o ilusiones, las consabidas pseudopercepciones o alucinaciones)» (Bueno, 1990d: 71).

El correlato del concepto de *apotético* es *paratético* (*παρά* = junto a, y *θέσις*, *-εως* = posición), que significa lo que está conectado, es decir, la presencia *paratética* es la contigüidad en sentido físico espacio-temporal, la interacción contigua mutua entre dos o más cuerpos. Los choques entre los cuerpos, los principios de acción y reacción, la reacciones químicas, así como el esquema de conducta estímulo respuesta son ejemplos de relaciones *paratéticas*.

El par de conceptos *apotético/paratético* los emplea el *materialismo filosófico* para negar el par de conceptos dentro/fuera de la teoría del conocimiento y psicología tradicional. El *segundo género de materialidad* (M₂) más que a un «dentro» espiritual, apela más bien a las estructuras *apotéticas* y *paratéticas*; es decir, la percepción propiamente hablando no sería un estar dentro, sino que sería *apotética* en relación a la vista, el oído y el olfato y *paratética* o física-contigua en relación al tacto y al gusto.

d) *Hiperrealismo epistemológico*

La doctrina del *hiperrealismo* es la contrafigura del realismo e idealismo clásicos. Desde las coordenadas del *materialismo filosófico* diremos que si lo «subjetivo» va referido a una *materialidad segundogenérica* (ya sea dicho sujeto humano o animal), lo «objetivo» va referido tanto a una *materialidad primogenérica* como *terciogenérica*. Subjetividad y objetividad no son, pues, dos sustancias yuxtapuestas (*res cogitans* y *res extensa*, al modo de Descartes) sino *conceptos conjugados*. Dicho de otro modo: la subjetividad es un nexo entre múltiples objetividades y la objetividad es un nexo entre múltiples subjetividades (así como en gnoseología la *forma* es un nexo entre múltiples *materialidades* y la *materia* un nexo entre múltiples *formas*). De modo que ni el objeto es algo dado en sí mismo y reflejado en el sujeto, como afirma el realismo; ni el objeto es una creación del sujeto, como sostiene el idealismo. Por ello el universo visible ni es un contenido puesto por la conciencia pura (idealismo exagerado) ni es la realidad absoluta (realismo ingenuo).

Para salir al paso contra las diferentes modulaciones de las epistemologías del realismo y del idealismo, el *materialismo filosófico* postula que mejor que partir de un marco binario (S/O) es preferible reabsorber la situación, aun sin negar del todo dicho marco binario, en un marco de realidades n-arias del tipo $S_i/S_j/O_i/O_j/O_k/O_q/S_p$. Dicho de otro modo: en última instancia, no se trata de prescindir de la relación sujeto/objeto sino de desarrollarla en la descomposición (*sincrónica* o *diacrónica*) del sujeto en planos, momentos o fases en las que el sujeto no es un sujeto sino una clase o estados de sujetos ($S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$) tales que el objeto quede también descompuesto en planos, momentos o fases ($O_1, O_2, O_3, \dots, O_n$). Es decir, el dualismo S/O queda superado por el pluralismo de la red de relaciones $S_1/O_1, S_2/O_2, \dots$. Con esto desbordamos el subjetivismo, puesto que el *sujeto operatorio* queda involucrado con otros sujetos *segundogenéricos* por mediación de objetos *primogenéricos* y relaciones de semejanza y simetría *terciogenéricas*. Esta situación nos aproxima al *hiperrealismo* de las relaciones del «ser» y el «conocer».

Si los esquemas del realismo y del idealismo a la hora de relacionar sujeto y objeto eran esquemas *metaméricos*, los del *hiperrealismo* son *diaméricos*. Tanto la reabsorción del sujeto en el objeto que postulaba el realismo como el desbordamiento del sujeto en el objeto que postulaba el idealismo son negados dialécticamente por el *hiperrealismo*, porque entre el sujeto y el objeto hay un componente que media las relaciones de ambos, que es lo que hace posible las *operaciones* que ni reflejan ni proyectan. De modo que el *sujeto operatorio* está necesariamente vinculado a otros *sujetos operatorios* (considerados como M_2) por mediación de múltiples objetos (*primogenéricos*) y por relaciones de semejanza, simetría, reciprocidad, etc., entre los mismos (es decir, reguladas por una lógica M_3). Por tanto, cuando hablamos de sujeto (*sujeto operatorio*) nos referimos a un sujeto ya constituido (*diamérico*) y no a un sujeto constituyente al modo kantiano (*metamérico*). El esquema $S_i/S_j/O_i/O_j/O_k/O_q/S_p$ está referido a un sujeto social, histórica y *diaméricamente* determinado, y no a un sujeto ahistórico, metafísico y *metaméricamente* determinante. Esta es una posición que es cercana a Hegel (y no

digamos a Marx) frente a Kant y su concepción hipostasiada del *Ego transcendental* en tanto síntesis suprema de las categorías *a priori* del entendimiento.

El *hiperrealismo* es así la concepción epistemológica-ontológica que subyace a la teoría del *cierre categorial*, y es considerada por Gustavo Bueno como ni más ni menos que el fundamento de la teoría de la ciencia, pues una cosa es que la gnoseología se resuelva en la epistemología «y otra cosa es que una teoría de la ciencia pueda desenvolverse a espaldas de las grandes alternativas que se nos abren a propósito del análisis filosófico del conocimiento, y, muy particularmente, a la alternativa (o bien: a la disyuntiva) entre el *realismo* y el *idealismo*. Es imposible, en efecto, mantener una concepción filosófica sobre la naturaleza de la ciencia sin un pronunciamiento explícito de las posiciones ante esa alternativa (o disyuntiva), en cualquiera de sus variantes. Y no porque este “pronunciamiento” deba entenderse como una premisa de la teoría de la ciencia -puesto que la misma teoría de la ciencia puede añadir decisivos impulsos en el momento de determinarse por uno u otro miembro de la alternativa (disyuntiva)- sino sencillamente porque él está implicado en el mismo centro de la teoría de la ciencia» (Bueno, 1993a: 858-859).

La tesis *hiperrealista* sitúa al cuerpo de la ciencia -frente al *descripcionismo*, el *teoreticismo* y el *adecuacionismo*- en el desarrollo del propio mundo; pues «el “mundo” no puede considerarse como una realidad “perfecta” que estuviese dada previamente a la constitución de las ciencias, una realidad que hubiera ya estado presente, en lo fundamental, al *conocimiento* de los hombres del Paleolítico o de la Edad de Hierro. Por el contrario, el mundo heredado, en las diversas culturas, visto desde la ciencia del presente, es un mundo “infecto”, no terminado. Las ciencias, aun partiendo necesariamente de los lineamientos “arcaicos” del mundo, contribuirán decisivamente a desarrollarlo y, desde luego, a ampliarlo (el “enjambre” Ω del Centauro, a 21.500 años luz; la “pequeña nube de Magallanes” y el “enjambre” NGC356, a 50.000 años luz del Sol; las nebulosas de la constelación del Boyero, a más de 200 millones de años luz,...)» (Bueno, 1993a: 859-860). Por ello, como ya hemos observado, si los *sujetos operatorios* quedasen suprimidos, entonces el *mundus adspectabilis* (*apotético*) desaparecería. «Y no porque se aniquilase (como pensaban los idealistas absolutos, que reducían al Mundo a la condición de un contenido de conciencia), sino porque se reduciría a la condición de realidad puramente física (*paratética*)» (Bueno, 2000a: 234).

El *hiperrealismo* que sostiene la epistemología del *materialismo filosófico* niega el vacío como no-ser y prefiere hablar de *kenosis* (de *kenoon* [κένωσις, κένωση], que significa desocupar, dejar vacío, evacuar). La *kenosis* constituye el *mundus adspectabilis* tridimensional en el que somos y actuamos. Las operaciones de juntar y separar cuerpos -esto es, de análisis y síntesis- sólo son posibles a través de la *kenosis*. El espacio vacío o *kenosis* más que ausencia de realidad es una realidad invisible, inaudible o intangible para un sujeto determinado pero que puede ser visible, audible y tangible para otro sujeto (un sujeto de otra especie zoológica, ya sea linneana o *no linneana*). Ese espacio no está en absoluto vacío, sino que está absolutamente lleno al

tratarse de un *plenum* energético en el que se dan *sinológicamente* las relaciones causales entre materialidades *primogénicas*. El vacío es, pues, una *apariencia falaz*; porque la apariencia, en este caso, «no consistirá tanto en la presencia de lo que no es, cuanto en la ausencia sensible de lo que es y actúa: las ondas electromagnéticas o gravitatorias que invaden los espacios “vacíos” interplanetarios o, simplemente, el aire calmado y trasparente que envuelve la atmósfera terrestre y que necesitó de la clepsidra de Empédocles para ser detectado» (Bueno, 1993a: 869). Por tanto, el vacío aparente se trata simplemente de un espacio interpuesto que posibilita la percepción *apotética* necesaria para el desenvolvimiento, la visión y, en general, la vida de los *sujeto operatorios* entre los objetos que le salen al paso, situación que ya no es la del realismo ni la del idealismo en sus diferentes modulaciones sino la del *hiperrealismo*. Ya la metafísica eleática esbozó un esquema *hiperrealista*, pues dicho esquema supone la negación del vacío en tanto no-ser, dado que «lo ente toca con lo ente», como afirmaba Parménides en el fragmento 8,22.

La *kenosis* es posible cuando la conducta *apotética* de un vertebrado segrega las reacciones físicas o químicas que envuelven sus *operaciones*. De ahí que la *kenosis* filtre sensorialmente espacios aparentemente vacíos por los cuales los *sujetos antrópicos* y *zootrópicos* pueden *operar* (por ejemplo, el cerebro transforma en transparente lo que hay entre el ojo y la fuente de luz). A través de la *kenosis*, el *sujeto operatorio corpóreo* (un *nódulo* biológico envuelto y atravesado por un *entorno*, limitado por un *contorno* y organizado en un conjunto de entidades englobadas en un *dintorno*) alcanza percepciones *apotéticas* que le permiten actuar a la hora de juntar y separar cuerpos y le hacen posible llevar a cabo causas finales (en el sentido de causas *prolépticas*), pues las *operaciones* serían imposibles sin estrategias finalísticas. La *kenosis* que hace posible la percepción *apotética* está dada *in medias res* y no *a priori* como se pensaba desde el idealismo trascendental kantiano. De modo que «la reducción de los objetos a la condición de “imágenes cerebrales” es inconmensurable con la propia objetividad de los objetos. La imagen especular es un acontecimiento o conjunto de acontecimientos de mi cerebro o de los cerebros de los demás, que los fisiólogos analizan. El objeto no está en mi cráneo, sino a distancia, ahí fuera. Es irrelevante que se diga que los objetos están ahí (fenomenológicamente) como “conciencia intencional” que me pone ante el objeto, o “contenido intencional” (Husserl). Lo cierto es que el objeto, *qua tale*, está ahí, y que esta objetividad se constituye de un modo tal en el que la metáfora de la proyección nada tiene que hacer» (Bueno, 1972a: 413).

El *hiperrealismo* epistemológico que, de modo *apagógico* contra las concepciones realistas e idealistas defiende el *materialismo filosófico*, recoge «el lado activo del idealismo» que señaló Marx en sus tesis pensadas contra Feuerbach. Los objetos están dispuestos a la transformación y a la voluntad productiva y destructiva de los sujetos.

El sujeto que se postula desde el *hiperrealismo* frente al realismo y el idealismo no es un sujeto espiritual cuya situación originaria sea ponerse «ante el mundo». Más bien se trata de un *sujeto corpóreo* que parte de una horda o de una banda desde la que se

posiciona y enfrenta a otros sujetos de hordas o bandas intraespecíficas o interespecíficas. De modo que «el punto de partida para desbordar cualquier género de “reducción idealista” es la inserción previa del sujeto en el grupo de sujetos que tenga en cuenta a los sujetos *que no sean solo sujetos humanos, sino también sujetos animales*... un sujeto individual al que consideramos inmerso en el conjunto de los sujetos de su especie (con los cuales se supone mantiene relaciones simétricas, transitivas y reflexivas) es un sujeto que podría considerarse “compuesto con otros” por la mediación de operaciones idempotentes» (Bueno, 1993a: 863-864).

4. Materialismo gnoseológico: la teoría del cierre categorial

a) El enfoque gnoseológico de la filosofía de la ciencia

Si bien la teoría del *cierre categorial* del *materialismo filosófico* se decanta por una filosofía de la ciencia desde un *enfoque gnoseológico*, no se niega que las ciencias sean tratadas desde un *enfoque epistemológico*, ya que las ciencias son construcciones de sujetos humanos por las cuales dichos sujetos «incrementan» su conocimiento del mundo en el que viven. Ahora bien, sin negar que las ciencias incluyen conocimientos de sujetos, hay que añadir que las ciencias no se reducen al conocimiento, así como la música no se reduce al sentimiento. «Una ciencia es algo más que un conocimiento, y podría compararse mejor a una máquina automática que, aunque haya sido producida por los hombres, logra desprenderse de ellos alcanzado un “funcionamiento automático objetivo” -en el todo, o en sus partes-, que desborda las más de las veces los primitivos fines instrumentales con arreglo a los cuales fue diseñada» (Bueno, 1992: 349).

El *enfoque* de la teoría del *cierre categorial* es gnoseológico y, por tanto, un *enfoque* filosófico; «pero no podría decirse de él que constituya el “enfoque integrador” de todos los demás enfoques filosóficos posibles, puesto que mantiene con ellos relaciones polémicas, antes de las relaciones armónicas. El *enfoque gnoseológico* tiene, sin duda, una afinidad originaria con el enfoque lógico-material y con el enfoque histórico-cultural; pero, al comprometerse con ciertas Ideas ontológicas (materia, mundo, realidad, causa, &c.), desborda estos enfoques, incorporando además muchos componentes sociológicos, psicológicos, &c. (no todos, “de modo integrador”), instaurando una situación polémica con otras filosofías de la ciencia alternativas» (Bueno, 1992: 365-366). La gnoseología viene a ser entonces una *filosofía centrada* (o *nucleada*) en relación a las ciencias positivas, por lo tanto no es una «ciencia que se busca», sino una filosofía que estudia ciencias que «ya se han encontrado» (química, matemáticas, física, etc.), y por ello se trata de una filosofía dada a escala de las *morfologías* de tales ciencias positivas *en marcha*. La gnoseología aplica conceptos tales como axioma, teorema, escolio, paradigma, hipótesis, modelo, etc.

La teoría de la ciencia es constitutivamente (no ya coyunturalmente) teoría filosófica. No cabe hablar de una «ciencia de la ciencia»; del mismo modo que la teoría de la música no es música, pues la teoría de la música no puede ser interpretada por ningún instrumento ni por ninguna orquesta. Aunque habría que matizar que no es no haya una

«ciencia de las ciencias» sino varias: psicología de la ciencia, sociología de la ciencia, lógica formal de la ciencia, historia de la ciencia, etc. «Ahora bien, ninguna de estas ciencias particulares puede arrogarse la capacidad de ofrecer una *teoría gnoseológica de la ciencia*, porque a una tal teoría no le es dado mantenerse neutral respecto de “compromisos ontológicos” inexcusables que tienen que ver principalmente con la definición del tipo de realidad que ha de corresponder a las *categorías*, en su conexión con las *verdades* científicas. La teoría gnoseológica debe optar, necesariamente, por alguna de las alternativas ontológicas establecidas» (Bueno, 1992: 384).

Por consiguiente, la gnoseología trata de establecer la estructura de las ciencias positivas y por ello mismo se trata de una disciplina filosófica y no es, por tanto, una «ciencia de la ciencia», pues el conjunto de las ciencias no supone la instauración de una categoría sobre la que se establezca un *cierre categorial*. Por tanto, «no creemos poder atribuir a nuestros métodos gnoseológicos de comparación un rigor similar al que pueda convenir a una ciencia cerrada, del tipo de la matemática o de la mecánica. Pero también creemos que ello hay que atribuirlo a la materia misma - y no sólo a la falta de diligencia o incluso de talento gnoseológico. Sería, por ello, absurdo que fingiéramos una firmeza dogmática en unas conclusiones que no pueden soportarla. El análisis gnoseológico, el análisis de las ciencias humanas, no es, él mismo, una tarea científica, sino filosófica. En todo caso, pensamos que, si este análisis, aunque no sea matemático, puede ser realizado, si una precaria “geometría de las ideas” puede ser ensayada, al menos como alternativa a otras “geometrías” posibles es preferible este ensayo de racionalización, aunque no sea más que para medir progresivamente nuestra propia ignorancia» (Bueno, 1976: 35).

Visto así, no existe una ciencia unificada como pretendía el Círculo de Viena ni una *mathesis universalis* como pretendía Descartes o una *characteristica universales* como quería Leibniz, porque la estructura del mundo es multicategorial, y, de acuerdo con el principio de *symploké*, las diferentes ciencias en su conjunto no conforman una *totalidad atributiva* sino una *totalidad distributiva* en la que cada ciencia positiva es una individualidad lo suficientemente definida para diferenciarse de otras individualidades: *no todas las categorías están conectadas o relacionadas con todas ni existe categoría absolutamente aislada de las demás*; contando, además, con que las ciencias están en dialéctica con el medio extracientífico (configurando su *contorno*), con que cada ciencia está en dialéctica con las ciencias de su *entorno*, y con que cada ciencia está en dialéctica consigo misma (en la configuración de su *dintorno* y *cierre categorial*). Desde la teoría del *cierre categorial*, la marca distintiva de la escala gnoseológica reside en la cuestión dedicada a la unidad, distinción e irreductibilidad de las ciencias. Ahora bien, si la disposición categorial de la configuración del mundo implica el principio de *symploké*, éste -en cambio- no implica una disposición categorial del mundo, puesto que la *symploké* es trascendental y no se restringe al plano de la *Materia ontológico-especial*, en el que son posibles las ciencias categoriales, sino que rige en la *Materia ontológico-general*.

Como pasa con la ontología, la gnoseología se divide en *gnoseología general* y *gnoseología especial*: la primera trata de estudiar las ciencias en general (o la Idea de ciencia), y la segunda hace lo propio con cada ciencia en particular (filosofía de la matemática, de la química, de la física, &c.). La *gnoseología general* es la comparación sistemática de unas ciencias con otras al tratarse de construcciones dotadas de unas características particulares que posibilitan lo que llamamos *cierre categorial*. Como hemos dicho, el conjunto de las ciencias no conforman una *totalidad atributiva* (esa sería más bien la posición del neopositivismo del Círculo de Viena y su *paraidea* de «ciencia unitaria»), sino una *totalidad distributiva*, es decir, cada *cierre categorial* supone *discontinuidad* con respecto a los otros *cierres categoriales*.

La *gnoseología general* del *materialismo gnoseológico* es *ajorismática*, y por ello no puede desenvolverse al margen de la *gnoseología especial* (es decir, de la filosofía de la matemática, de la filosofía de la química, de la filosofía de la física, &c.). Sin la *gnoseología especial* la *gnoseología general* no sería posible, así como sin los parámetros de la *gnoseología general* no sería posible el estudio gnoseológico de las ciencias particulares, o sólo sería gnoseología empírica. «Las relaciones entre la Gnoseología general y la Gnoseología especial las concebimos según el esquema de la circularidad dialéctica. Los análisis gnoseológicos de las ciencias particulares (en sus unidades mínimas, los “teoremas”) nos remiten a conceptos gnoseológico-generales; pero éstos carecen de sentido por sí mismos, y sólo pueden desarrollarse volviendo al “material empírico”, que, a su vez, los determina y los desborda» (Bueno, 1976: 36).

La teoría general de la ciencia o *gnoseología general* constituye así un género *ajorismático variacional*, género que se especifica en diferentes ciencias, por lo que se descarta la univocidad de las ciencias sin que con estos caigamos en el nominalismo. La *gnoseología especial* vendría a ser la teoría de las *modulaciones específicas* de la Idea general de ciencia. Las ciencias positivas no son entonces posibles al margen de toda Idea de ciencia, aunque «sólo profundizando en una ciencia especial podremos desarrollar la Idea general» (Bueno, 1993a: 659). La *gnoseología general* estaría vacía sin el material que la *gnoseología especial* le proporciona y viceversa, y por ello *gnoseología general* y *gnoseología especial* se retroalimentan circularmente. Se podría decir que la *gnoseología general* está dada a escala *lisológica* y la *gnoseología especial* lo está a escala *morfológica*.

b) Las acepciones del término ciencia

Gustavo Bueno distingue cuatro *acepciones* o *modulaciones* de la Idea de ciencia, las cuales no son independientes entre sí ni son equívocas, pues están concatenadas, ligadas y entrelazadas dialécticamente o internamente vinculadas, es decir, no se trata de instancias inconexas. Pasa lo mismo que con el concepto de número: número entero positivo, número entero negativo, número racional, número irracional, número primo, etc.

Analicemos brevemente dichas cuatro *acepciones* de la Idea de ciencia:

1) Ciencia como «saber hacer». Aquellas que están relacionadas con la técnica, el arte o la prudencia: la ciencia del zapatero, del herrero e incluso del político y del militar. El escenario de la ciencia como saber hacer es preferentemente el taller (un hacer que es tanto *facere* como *agere*).

2) Ciencia tal y como se entendió en la antigüedad, esto es, «sistema de proposiciones derivables de principios», en palabras de Aristóteles en los *Segundos analíticos*. Esta *acepción* no se restringió sólo a la geometría, ya que los escolásticos la generalizaron a principios de «ciencias» filosóficas o teológicas. Si -como hemos dicho- el escenario de la ciencia como «saber hacer» era el taller, el lugar de la ciencia como «sistema de proposiciones derivables de principios» es la escuela (la Academia, el Liceo), en la que hay libros, se dan lecciones y se realizan lecturas, porque el «libro de la ciencia» es una relectura del «libro de la Naturaleza» y, en la escolástica cristiana y musulmana (y también judía), del «libro de la Revelación». La hegemonía de esta *acepción* se prolongó del siglo IV al siglo XVI, aunque a día de hoy sigue sin perder del todo su vigencia.

3) Ciencia tal y como se entendió en la modernidad, es decir, la ciencia positiva, la ciencia, diríamos, por antonomasia; la cual, por cierto, se incubó en suelo cristiano (y no en territorio musulmán), constituyéndose en gran medida como negación de la metafísica y la teología. Se trata, pues, de la ciencia ligada a la revolución industrial, al ascenso de la burguesía y a la incubación del proletariado (y con él las organizaciones anarquistas, socialdemócratas y comunistas). Con la llegada de la ciencia moderna los talleres y las escuelas se fusionaron en los laboratorios. Los *Principia* de Newton rompieron el «bloque ciencia-filosofía» de la segunda *acepción*. Desde entonces las ciencias fueron alcanzando a diferentes ritmos consenso internacional, pero los sistemas filosóficos se enfrentan unos contra otros de tal modo que parecen una *diafonía ton doxon*. En los tiempos de la segunda *acepción* la filosofía fue reivindicada como ciencia, incluso llegó a ser denominada como «reina de las ciencias». En los tiempos de la tercera *acepción* la filosofía fue declarada por Husserl como «ciencia rigurosa», y también ha sido declarada como ciencia desde algunas corrientes del «socialismo científico» o materialismo histórico, herencia del «saber absoluto» hegeliano. Si bien es cierto que la geometría se incubó en los tiempos de la segunda *acepción*, la teoría del *cierre categorial* recupera la geometría para la tercera *acepción* y de paso niega la dicotomía entre ciencias formales y ciencias reales, pues toda ciencia es material.

4) Y como cuarta *acepción* tenemos a las ciencias «humanas» y «culturales», las cuales supusieron una ampliación de las ciencias positivas (lingüística, antropología, sociología, economía, etc.). Dado el prestigio del término «ciencia», hoy día hay facultades de Ciencias Históricas, Ciencias de la Información, Ciencias Políticas, etc. Desde estas facultades se reivindica el rigor científico frente a las especulaciones filosóficas. Estas ciencias, que venían construyéndose a partir de la segunda mitad del siglo XIX, procuran no confundirse, al menos metodológicamente, con la filosofía. Como vamos a ver, esta cuarta *acepción* tiene un discutible estatus gnoseológico.

c) Teoría de teorías (gnoseológicas) de la ciencia

El hecho de llevar a cabo una *teoría de teorías* de la ciencia nos permitirá observar y comparar las diferentes alternativas que se presenten contra las que el *materialismo gnoseológico*, implicado dialécticamente frente a ellas, tendrá que salir al paso, porque *pensar es pensar contra alguien o contra algo*. Dicho de otro modo: frente a todo dogmatismo, la teoría del *cierre categorial* emplea el método *apagógico* de argumentación para construir sus posiciones que sólo pueden fabricarse una vez estudiados y comprendidos los argumentos de los adversarios, dado que el *materialismo gnoseológico* obviamente no sale de la nada y sólo es posible una vez superadas las teorías alternativas que le precedieron, pues «la teoría de teorías será meramente formal si no se interpreta desde una teoría concreta, que tenga la pretensión de refutar a las restantes» (Bueno, 1992: 64).

Como se ha dicho, la teoría del *cierre categorial* no se construye pensando simplemente contra «el corte epistemológico metacientíficamente, sino porque su gestación se produce en la atmósfera intelectual creada por el Estructuralismo francés de Lévi-Strauss, Lacan o Althusser, por no hablar de Foucault. Con todo, esta filiación francófona no pasaría de ser coyuntural, pues por lo que hace referencia a los elementos internos y criterios gnoseológicos que guían la investigación lógico-filosófica de Gustavo Bueno se produce una *confluencia* tal de factores heterogéneos (el material etnológico, las autoconcepciones estructuralistas de Lévi-Strauss, pero también las funcionalistas de Malinowski, Brown o Leach, el pensamiento dialéctico hegeliano-marxista, el impacto de las estructuras lógico-formales y algebraicas, las exigencias “fiscalistas” de Neurath, etc.) que resulta difícil conceder prioridad a cualquiera de ellos» (Hidalgo, 1992: 89).

Como hemos dicho, la gnoseología del *cierre categorial* lleva a cabo la distinción *materia/forma* para aplicarla a las ciencias. La individualidad de una ciencia positiva consiste en ser una *totalidad atributiva*, lo que viene a ser un complejo sistema global estructurado en partes internas, porque las ciencias son unidades heterogéneas que están nítidamente diferenciadas unas de otras. Por lo tanto, el cuerpo de una ciencia individual es una *totalidad atributiva* y tanto la *materia* como la *forma* son partes de dicha totalidad, viniendo a ser la *materia* las partes del cuerpo en tanto extensión (*partes extra partes*) y la *forma* la *codeterminación* de esas partes que constituyen el *todo atributivo*. Dicho de otro modo: la *forma* de una ciencia será aquello que cumple un papel activo y un principio de unidad o estructuración del cuerpo de referencia y la *materia*, a su vez, cumple correlativamente los papeles de pasividad, pluralidad, etc. Es decir, la *forma* relaciona y unifica las *partes materiales* de un *campo* referencial necesariamente plural. Aunque si la pluralidad corresponde a la *materia* y la unidad a la *forma* ello no quiere decir que la *forma* carezca de pluralidad, pues *forma* es una denominación que el *materialismo gnoseológico* emplea para darlo a entender como abreviación de «orden de partes» del todo relacionado con otros órdenes que desempeñan la función *materia*

de ese todo, es decir, la forma viene a ser la *codeterminación diamérica* de las partes del todo. De modo que si la *materia* vendría a ser la experiencia, la *forma* sería la teoría que configura y unifica dicha *materia* en un *cierre categorial* en el que se construyen a través de diversos *contexto determinantes* determinadas *identidades sintéticas*, es decir, verdades que hacen posible que una ciencia sea tal. «Materia y forma son entendidas aquí, por tanto, como dos “funciones holóticas”, no como sustancias o componentes sustanciales. Aplicadas estas ideas a nuestro caso lo que tendremos que determinar es qué sea la materia de una ciencia y qué sea la forma gnoseológica de esa ciencia, y de qué modo intervengan esos dos momentos en la conformación del cuerpo de la ciencia... la materia de una ciencia no podría dejar de tener que ver con el *campo* mismo de esa ciencia. Decimos *campo* y no *objeto*, puesto que objeto presupone, de algún modo, establecida la unidad de la ciencia; pero la unidad debe ser establecida por la forma... La distinción entre una materia y una forma en los cuerpos científicos, así entendida, puede servir para discriminar diferentes teorías de la ciencia en función de la contribución que se otorgue a la materia, a la forma o a su composición en el proceso de constitución de las verdades científicas» (Bueno, 1995a: 24-26-27).

La distinción *materia/forma* es *sincategoremática*, esto es, depende de los *parámetros* que se den para obtener un sentido operativo en el que se establezca una relación *diamérica* de dichos *parámetros*; luego esta distinción no debe ser interpretada como una yuxtaposición o una reducción, ni meramente como relaciones de correlación, contrariedad o contradictoriedad, sino más bien como una relación *sui generis* que es una relación de *conjunción*, es decir, *materia* y *forma* vienen a ser *conceptos conjugados*: la *materia* es un nexo entre diversas *formas* y la *forma* es un nexo entre diversas *materialidades*, y así *materia* y *forma* se interpenetran e interactúan. «En cualquier caso cabría decir que lo que tiene un papel formal respecto de una materia dada (por ejemplo, el “molde” constituido por una espira de ADN respecto de las moléculas de aminoácidos de su entorno) podría ser a su vez material respecto de terceros contenidos del cuerpo (la materia es formal, así como la forma es material). Y lo que es material, respecto de alguna forma, puede, a su vez ejercer papeles formales respecto de otros contenidos materiales, como ya advirtió Aristóteles» (Bueno, 1993a: 844-845). Por consiguiente, el *materialismo gnoseológico* elimina el dualismo sustancialista *materia/forma* porque «la forma es la misma materia cuando se relaciona con otras de un cierto modo (así como el reposo es el mismo movimiento cuando se relaciona con otros de un cierto modo)» (Bueno, 1972a: 342). «La idea de ciencia del materialismo gnoseológico pretende realizar un análisis de las ciencias reconstruyendo las relaciones diaméricas entre forma y materia partiendo de una pluralidad de contenidos materiales (objetos, instrumentos, sustancias, aparatos, materialidades lingüísticas sonoras, materialidades tipográficas, etc.), y estudiando las situaciones en las que algunos de estos contenidos puedan actuar como determinantes formales» (Alvargonzález, 1992: 133).

La *materia* y la *forma* de las ciencias son simbolizadas en la teoría del *cierre categorial* por los valores booleanos (1,0), dándose por tanto cuatro *alternativas-límites*:

descripcionismo (1,0); *teoreticismo* (0,1); *adecuacionismo* (1,1); y *circularismo* o *materialismo gnoseológico* (0,0). Hay que advertir que estas cuatro *alternativas-límites* no agotan el número de teorías de la ciencia posibles.

(1,0) Descripcionismo

El *descripcionismo* es «la “primera escuela” de teoría de la ciencia en sentido actual; pues ella sería lo que propiamente habría planteado los grandes problemas en torno a los cuales gira la teoría de la ciencia» (Bueno, 1992: 71). El *descripcionismo* es aquella concepción gnoseológica que pone como lugar propio de la verdad científica a la *materia* propia de cada ciencia (=1), por lo que las *formas* de la ciencia tienden a cero, siendo así meros artificios descriptivos o representativos que simplemente cumplen el papel de superestructuras instrumentales o auxiliares. Dicho de otro modo: la *materia* adquiere el protagonismo y la *forma* sólo se queda en una mera presencia instrumental limitada a la descripción como representación artificial de resultados. Si bien es cierto que las gnoseologías *descripcionistas* reconocen la presencia de las *formas* científicas, no las considera constitutiva de la verdad científica, ya que ésta sólo recae sobre la *materia* (la cual puede ser interpretada como hechos, fenómenos, sensaciones, etc.). Por tanto, si la verdad científica está en la *materia* y no en la *forma*, desde el *materialismo gnoseológico* se dirá que el *descripcionismo* supone una hipóstasis de la *materia* que subestima las funciones gnoseológicas de la *forma*. La *forma* queda así subordinada a la *materia*, pero dicha subordinación no implica negación absoluta (esto sólo sería una concepción límite) sino una negación de hegemonía. Las *formas* tenderán a ser entendidas como vacías, es decir, como tautologías, un mero trasunto de la *materia*. Es decir, en el momento en el que se constatan las verdades científicas se evacúan dialécticamente las *formas lingüísticas*, por lo que éstas no son ignoradas como cantidad despreciable ya que se reconoce su presencia. Así pues, en el *descripcionismo* las teorías tienen un papel subsidiario y la ciencia vendría a ser un mero reflejo de la realidad.

El *descripcionismo* pretende desvelar la verdad de las cosas tal y como éstas son en sí mismas, esto es, de constatar las «cosas mismas» al margen de construcciones, contaminaciones teóricas, prejuicios, añadidos y acciones del *sujeto gnoseológico*; por tanto desconfía de las teorías, de las hipótesis anticipativas, de las invenciones y de la creatividad científica. La verdad hay que dejarla intacta en la *materia* y no entrometerse en ella con determinaciones *formales* impuestas por los *sujetos gnoseológicos*, pues la cuestión radica en plegarse fielmente a la *materia* que se describe; porque las conformaciones, transformaciones o elaboraciones del *material* dado son interpretados como superestructuras o simples añadidos que son simplemente *formas* que vendrían a desaparecer una vez cumplido los objetivos, pues de lo que se trata es de constatar las cosas mismas que a la experiencia fenomenológica se le presentan como única fuente de verdad. «El sentido general de *forma* proporcionado a la idea emic del descripcionismo de referencia es, sencillamente, el sentido de una forma lingüística, y el sentido de la *materia* es el sentido del campo descrito, *descriptum*, por dicha forma (en el caso de que

la descripción sea verdadera)» (Bueno, 1993a: 1023).

El *descripcionismo* viene a ser una concepción crítico-dialéctica, una catarsis que evacúa del cuerpo de las ciencias aquellos contenidos considerados como superestructuras lingüísticas. «La verdadera materia del cuerpo de las ciencias será aquella que se nos ofrece a través de la experiencia, en el “laboratorio”, más que en la “redacción literaria” destinada a la publicación de los resultados. La experiencia será la única tierra firme sobre la que se asienta la verdad científica, el lugar de los hechos o de los fenómenos originarios. Los contenidos de esta “tierra firme” podrán ser interpretados de modos diferentes, sea como “datos primarios de las sensaciones” (por el empirismo lógico) sea como “contenidos inmediatos del mundo de la vida” (por el intuicionismo fenomenológico)» (Bueno, 1993a: 1033).

Así pues, la verdad científica según el *descripcionismo* vendría a ser el contenido de la experiencia, y por ello sería interpretada como el des-velamiento o des-cubrimiento (*ἀ-λήθεια*); por eso las *gnoseologías descripcionistas* se oponen a las *gnoseologías constructivistas* (como es el caso de la teoría del *cierre categorial*), puesto que las primeras interpretan a las ciencias como descubrimientos y las segundas como invenciones. «La inmovilidad cae más bien del lado de las cosas, que se supone están dotadas de una naturaleza eterna e inmutable. Por eso el descripcionismo debe “dejar las cosas como están”, después del proceso de descubrimiento. Los cambios se producen en el *ordo cognoscendi*, jamás en el *ordo essendi*» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 403).

El nominalismo empirista de Roger Bacon podría servir como ejemplo de *descripcionismo*. En lingüística Bloomfield y Pike autodenominan su oficio como una simple descripción de hechos o de estructuras. Asimismo, la fenomenología de Husserl, la cual no describe contenidos *fisicalistas* sino vivencias trascendentales puras también puede ser traída como ejemplo de *descripcionismo*, así como el «desvelar lo cubierto y situarlo en el estado de des-cubierto» (*das ent-deckt-sein*) de Martin Heidegger. El significado etimológico de *ἀλήθεια* es «la verdad de las cosas», «el desvelamiento de lo que está oculto» o «lo que se muestra por sí mismo tal como es». Sin embargo, Heidegger afirma que la verdad como *ἀλήθεια* se manifiesta en el *Dasein*, por lo cual éste no está aparte o enfrentado a la verdad, sino más bien se encuentra absorbido, descubierto, desvelado por la verdad en la «existencia auténtica» como «ser-en-el-mundo» y «ser-para-la-muerte»; por eso mismo, la verdad no necesita demostración, ya que estamos arrojados, envueltos y penetrados por ella; lo único que cabe hacer entonces es describirla fenomenológicamente. «Desde esta perspectiva se comprende la enemistad de Heidegger *contra la producción técnica* y todas las ideologías que subrayan la capacidad transformadora de *la poiesis*, así como sus arrebatos místicos, no muy diferentes, por cierto, de los que frecuentemente asaltaban al ingeniero Wittgenstein para quien la filosofía deja las cosas como están» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 403-404).

Otro ejemplo lo tenemos en el neopositivismo del Círculo de Viena de Moritz

Schlick, desde donde se afirma que «el fin de la ciencia es dar una descripción *verdadera* de los hechos», ya que la ciencia simplemente se limitaría a ser un «inventario exhaustivo de hechos» (citado por Bueno, 1995a: 29).

Visto así, también el cristianismo vendría a ser una especie de *descripcionismo* al entender la Revelación divina de los misterios de la salvación como el desvelamiento de la Encarnación del Logos o Segunda Persona, la Encarnación de la verdad misma: «Yo soy la verdad» (Jn 14.6).

La *imagen metafórica* del *descripcionismo* es la del *recolector* y su símbolo la *hormiga*. La ciencia será desde esta posición vista como colecciones, almacenamientos, inventarios, archivos o registros de hechos. La figura del científico será reconocida como un recaudador y también como la de un burócrata que recoge, clasifica y archiva. La *memoria* es interpretada como la *facultad psicológica* más importante.

Por último, señalar que el *descripcionismo* al procurar una descripción más o menos exacta de la realidad tiene una clara pretensión ontológica. Las gnoseologías *descripcionistas* postulan una teoría objetual de la verdad en la que los *referenciales físicos* se *relacionan* entre sí, lo que en ontología podría definirse como un monismo fisicalista que pretende ser neutral.

(0,1) Teoreticismo

Los valores booleanos del *teoreticismo* son inversos a los del *descripcionismo*. Ahora la situación es (0,1); es decir, ahora no es en la *materia* sino en la *forma* donde se constituye la verdad científica. El centro de gravedad pasa ahora al momento *formal* de los cuerpos de las ciencias. En el *teoreticismo* la *materia* queda subordinada a la *forma*, bien por reabsorción o bien -en el límite- por eliminación, y por ello se desconectan las *partes formales* de las *partes materiales* al ser éstas barridas como basura empírica. Si el *descripcionismo* habría que situarlo en la línea del inductivismo, el *teoreticismo* habría que situarlo en la línea del deductivismo. El *teoreticismo*, frente a la hecología del *descripcionismo*, no se apega simplemente a los «hechos positivos brutos», sino más bien se apega al operacionalismo e instrumentismo de las teorías estructuradas, ya que no hay hechos puros sin teorías, no caben *fenómenos* sin interpretación. Por tanto, el *teoreticismo* viene a ser la crítica al *descripcionismo* al considerar imposible la descripción inmediata y neutral que deja intacta la realidad. De modo que desde el *teoreticismo* se pensará que «hay que fingir hipótesis teóricas, hay que construir teorías, puesto que éste es precisamente el objetivo de las ciencias. Las teorías serán entendidas como “constructos formales”, que desempeñan el papel de formas alternativas dispuestas para “salvar los fenómenos”» (Bueno, 1993b: 961). Así pues, desde las gnoseologías *teoreticistas* «el cuerpo de las ciencias positivas no podrá definirse como el lugar en el que la realidad o el mundo se manifiesta verdaderamente: lo característico de un cuerpo científico no será tanto el reflejar la verdad de lo real, cuanto en construir teorías internamente coherentes que, sin perjuicio de su convencionalismo relativo, puedan ser útiles como instrumentos de nuestro control de la realidad» (Bueno, 2000a: 130).

Pero este desentendimiento de la *materia* en la verdad científica es lo que hace del *teoreticismo* una gnoseología idealista. Así, «el teoreticismo se opone fundamentalmente al descripticismo, tanto en lo que este afirma (la presencia de la materia en el cuerpo de la ciencia) como en lo que niega (que la forma sea el constitutivo sustantivo de los cuerpos científicos). Dificilmente un teoreticista podrá comprender a quien “le niega la evidencia”, a saber, que las ciencias son ante todo teorías, y teorías que, tal como las ve el teoreticismo falsacionista, se mantiene en un terreno formal, puesto que la falsabilidad dice precisamente una tal desconexión a la materia... El teoricista verá a quien pone en tela de juicio sus evidencias, ante todo, como un caso que habría de ser explicado antes en el terreno psicológico que en el gnoseológico» (Bueno, 1993a: 1138).

La filosofía de la ciencia de Karl Popper es el mejor ejemplo que podemos traer de *teoreticismo*, de hecho fue el propio Popper el que acuñó el término *teoreticismo* (aunque el falsacionismo no es la única modulación del *teoreticismo*, también serían *teoreticistas* el convencionalismo y el instrumentalismo). El lugar propio de la verdad científica recae en el ámbito *formal* de la propia teoría científica, y por ello, cuando el *teoreticismo* es falsacionista, la ciencia simplemente es investigación y no un cuerpo doctrinal definitivo; pues para Popper las teorías científicas son como el río de Heráclito al estar en perpetuo cambio. La falsación siempre muestra consigo el componente dialéctico de la negación, y no sólo de la teoría falsada o refutada, sino también de la teoría provisionalmente aceptada y tomada como alternativa (dialéctica tiene aquí un sentido muy diferente al que le dieron Hegel o Marx). «En este punto, el teoreticismo converge, en cuanto a su dialéctica, con el verificacionismo, por cuanto también la verificación incluye no solo una afirmación, sino también una negación de las teorías no verificadas» (Bueno, 1992: 80).

Teoreticista también parece la filosofía de la ciencia de Einstein, según le escribió al propio Popper el 11 de septiembre de 1935: «Pienso (como usted, por lo demás) que no se puede fabricar la teoría a partir de resultados de observación, sino sólo inventarla» (citado por Bueno, 1993a: 1163).

La *imagen metafórica* del *teoreticismo* es la del *pescador* y su símbolo la *araña*. Las ciencias son interpretadas como redes arrojadas al mar o como telas de araña que atrapan a los seres en sus mallas, y todo aquello que sea demasiado grande o demasiado pequeño para caer preso en dichas mallas queda fuera de la ciencia. La *aprehensión* vendría a ser la *facultad psicológica* más importante para el *teoreticismo*, facultad que se asemeja a la acción de la garra o de la mano.

(1,1) Adecuacionismo

En el *adecuacionismo* la situación de los valores booleanos es de (1,1); de modo que la verdad científica está tanto en la *materia* como en la *forma*, esto es, en la *adecuación* o *isomorfismo* de la *materia* a la *forma* (que en epistemología podría interpretarse como la correspondencia entre el sujeto y el objeto, entre una creencia y un hecho y entre el pensamiento y la realidad). Así, la *forma* del conocimiento refleja o re-presenta el

material correspondiente conocido. La verdad estaría, pues, en el ajuste de la *forma* con la *materia*, y en el desajuste estaría el error. La esencia del *adecuacionismo* no estaría en el *isomorfismo*, que sólo es un caso límite de *adecuacionismo*; la esencia del *adecuacionismo* estaría más bien en postulados de «correspondencia», «acoplamiento», «ajuste», «acuerdo», «concordancia», «armonía», etc.

El *adecuacionismo*, entonces, da el mismo peso a la *materia* y a la *forma* a la hora de establecer la verdad científica, y así tanto la *materia* como la *forma* tienen una entidad propia. Postula, pues, una hipóstasis duplicada. Se trata de un riguroso paralelismo entre el *ordo verborum* y el *ordo rerum* o, si se prefiere, entre las palabras y las cosas o entre los modelos y los materiales. Sin embargo, el fallo está en que el *adecuacionismo* sostiene que la estructura de la *materia* es previa e *isomorfa* a la *forma* de las teorías científicas. Pero resulta que las estructuras de la *materia* no se pueden conocer científicamente al margen de las *formas* científicas, por eso las concepciones *adecuacionistas* postulan un equilibrio entre la experiencia (la *materia*) y la teoría (la *forma*).

Cronológicamente las *gnoseologías adecuacionistas* han precedido al *descripcionismo* y al *teoreticismo*. Las teorías *adecuacionistas* son, por tanto, teorías tradicionales de la ciencia (como la de Aristóteles, la de Newton, aunque también la de Tarski y, como veremos, también la del Diamat). Tanto las teorías *descripcionistas* como las *teoreticistas* se han construido pensando contra las teorías *adecuacionistas*. Si el *descripcionismo* hipostasia la *materia* y el *teoreticismo* hace lo propio con la *forma*, el *adecuacionismo* hipostasia tanto la *materia* como la *forma*. El *adecuacionismo* puede interpretarse, pues, como la yuxtaposición entre las *gnoseologías descripcionistas* y *teoreticistas*, pues comparte la afirmación de la *materia* con el *descripcionismo* y la afirmación de la *forma* con el *teoreticismo*. Por consiguiente, el *adecuacionismo* pretende conciliar el *descripcionismo* y el *teoreticismo*, como -a su modo- hace Kant con empirismo y racionalismo.

Para Aristóteles la verdad científica estaría en la semejanza, la participación o la adecuación (*homoiosis*) entre la *materia* y la *forma*, y no se trata de *mimesis* ni de analogía ni de *isomorfismo* porque según el Estagirita el Acto Puro no conoce el mundo, y por ello el *adecuacionismo isomórfico* sería el caso de la metafísica antropocéntrica de la escolástica cristiana, donde -según el sistema de Santo Tomás- la adecuación viene a ser analógica (*isomórfica*), «porque la verdad intelectual está *mensurada* por la verdad objetiva del mundo que, a su vez, está mensurado por el Entendimiento divino; de donde la verdad científica, como *adaequatio intellectus et rei*, puede decirse isomorfa (al menos alegóricamente) a la realidad del mundo natural, en tanto envuelve la adecuación entre el entendimiento humano y el divino» (Bueno, 1992: 87). Es decir, Dios contiene el depósito de las esencias mundanas que las ciencias especulativas pretenden reflejar en el espejo de la inteligencia humana. La fórmula tradicional *veritas est adaequatio intellectus et rei* (que Santo Tomás tomó del médico y filósofo judío, que vivió en Egipto entre los años 845 y 940, Isaac Israeli) puede traducirse gnoseológicamente del modo siguiente: «la verdad científica tiene lugar cuando se

produzca la adecuación entre las teorías científicas (forma del cuerpo científico) y la realidad (empírica o real) constituida por el dominio de sus referencias (que constituyen la materia del cuerpo de las ciencias)» (Bueno, 1993a: 1276).

In extremis habría que distinguir entre un *adecuacionismo isomorfista* -que se atiene a entablar las conexiones entre lo representado y su objeto- y un *adecuacionismo sinalomorfista* -que se atiene a la conexión entre la llave y la cerradura. Así, el *adecuacionismo* podría ser *isológico* (*isomorfismo*, *homeomorfismo*, *homoiosis*, etc.) o *sinalógico* (lo cual no excluye siempre la *isología*). Si la *emulatio* y la *analogia* representan unidades de tipo *isológico*, la *convenientia* y la *simpatia* representan unidades de tipo *sinalógico*. «En general, la relación de adecuación, se interpreta, desde luego, en sentido *isológico*, como es el caso de las teorías de la ciencia que interpretan el *conocimiento* a partir del principio *similia similibus cognoscuntur*, y la *verdad* por medio de la metáfora del entendimiento-espejo capaz de reflejar al objeto con suficiente fidelidad. Pero también otras veces, el concepto de adecuación o correspondencia puede reducirse a una relación de *sinalogía* que, a veces, puede estar enmascarada, pero que otras veces se comporta abiertamente como una relación que incluso llega a excluir la *isología*» (Bueno, 1993a: 1242).

La *imagen metafórica* del *adecuacionismo* es la del *pintor* o *retratista*. Las ciencias especulativas serían vistas como pinturas y fieles reproducciones de los *campos gnoseológicos*. También sería propio del *adecuacionismo* los espejos o la superficie de un lago que refleja diferentes objetos. La *facultad psicológica* preferida por el *adecuacionismo* será la del *ojo*, el cual Aristóteles diagnosticó como un humor acuoso, como si se tratase de un lago diminuto (*speculum mundi*). También el «ojo del alma», la mente, vendría a ser una *facultad psicológica* preferida por el *adecuacionismo*.

(0,0) Materialismo gnoseológico

Por último, el *materialismo gnoseológico* es la crítica tanto a la hipostatización de la *materia*, de la *forma* y de ambas a la vez, y la situación de los valores booleanos es (0,0). Esta situación no hay que interpretarla de forma absoluta como si se tratase de una mera ausencia de la verdad científica tanto en la *materia* como en la *forma* (al modo del «anarquismo epistemológico» de Feyerabend, que lejos de proporcionar alternativas sistemáticas proporciona contradicciones asistemáticas, siendo así una teoría de la ciencia de corte oscurantista y nihilista). El *materialismo gnoseológico* más bien hay que interpretarlo en sentido dialéctico, esto es, en la negación por *vía apagógica* del *descripcionismo*, el *teoreticismo* y el *adecuacionismo*, de ahí que sea necesario, por cuestiones sistemáticas y no meramente eruditas, una *teoría de teorías*.

El *materialismo gnoseológico* niega tanto los hechos puros o mero fenomenismo (*descripcionismo*) como las teorías puras (*teoreticismo*), así como la correspondencia entre hechos y teorías (*adecuacionismo*), pues dicha correspondencia supone la separabilidad entre hechos y teorías para ulteriormente ser correspondidos. El *materialismo gnoseológico* transita de la teoría a la experiencia relacionalmente, por lo tanto no se trata de una relación armónica entre la teoría y la experiencia sino una

relación de *identidad* entre unas partes y otras de la realidad vinculadas *sintéticamente* al relacionarse una serie de *términos* en un determinado *campo* científico.

Ni la *materia* ni la *forma* son sustantivas e inteligibles por sí mismas, dado que *materia* y *forma* vienen a ser aquí *conceptos conjugados* dada su conexión *diamérica* (esto es, a través de las partes), frente a las otras alternativas que disponían el par de conceptos *materia/forma* de modo *metamérico* (esto es, más allá de las partes). *Materia* y *forma* son interpretados aquí como conceptos que se estructuran históricamente de modo simultáneo, como pares dialécticos y no como totalidades separadas (hipostasiadas). «El materialismo gnoseológico propone que las relaciones materia/forma sean entendidas diaméricamente de modo que las teorías de las ciencias alternativas puedan reexponerse, utilizando la noción crítica de conceptos conjugados, como filosofías que proponen esquemas relacionales metaméricos y, por tanto, como episodios fenomenológico-históricos en la construcción de las relaciones entre materia y forma. Esto significa que podemos construir una teoría de teorías gnoseológicas de las ciencias tomando como hilo conductor los esquemas relacionales metaméricos en cuanto se aplican a este par de conceptos» (Alvargonzález, 1992: 132).

«La forma que confiere unidad a los cuerpos científicos no se entenderá, por tanto, como si fuese alguna entidad “sobreañadida” a los materiales de los campos respectivos; podría hacerse consistir en la co-determinación circular (cerrada) de los propios materiales, en tanto que esa determinación puede ponerse, desde luego, en relación con la *verdad científica*. De este modo, el materialismo gnoseológico se nos presenta como un *circularismo* derivado de cierres categoriales muy concretos. La conexión de estos cierres con la verdad se hará patente en el momento en que podamos ver la codeterminación como una identidad sintética. En estos casos, y sólo en éstos, la identidades sintéticas vendrán a constituir la forma misma de las verdades científicas» (Bueno, 1995a: 34).

De modo que el *materialismo gnoseológico* incorpora a los «objetos reales» al cuerpo de la ciencia, puesto que «son los propios astros reales (y no sus nombres, imágenes o conceptos), en sus relaciones mutuas, los que forman parte, de algún modo, de la Astronomía; son los electrones, los protones y los neutrones (y no sus símbolos, o sus funciones de onda) -en tanto, es cierto, están controlados por los físicos en aparatos diversos (tubos de vacío, ciclotrones, &c.)- los que forman parte de la Física nuclear. Sólo así, el materialismo gnoseológico podrá librarse de la concepción de la ciencia como re-presentación especulativa de la realidad y de la concepción de la verdad, en el mejor caso, como adecuación, isomórfica o no isomórfica de la ciencia en la realidad. Por lo demás, la decisión de incorporar la realidad misma de los objetos, en ciertas condiciones, a los campos de las ciencias, como constitutivos internos de las ciencias mismas, sólo puede parecer una audacia cuando nos mantenemos en el plano abstracto de la representación. No lo es cuando pasamos al plano del “ejercicio”. ¿Acaso la ciencia química no incluye internamente, más allá de los libros de Química, a los laboratorios, y, en ellos, a los reactivos y a los elementos químicos estandarizados?»

(Bueno, 1995a: 41-42). De modo que «la “realidad en persona” está incorporada a la construcción científica» (Bueno, 1992: 147). Y por eso «los *hechos* son necesarios a las ciencias, no ya para que éstas puedan “conocer lo real” (como instancia exógena a la propia ciencia) sino sencillamente porque pertenecen al material “endógeno” con el cual trabajan» (Bueno, 1972b: 28).

El *materialismo gnoseológico* o *circularismo* (también *materialismo lógico*) es una filosofía de la ciencia, al igual que el *teoreticismo* y el *adecuacionismo* frente al *descripcionismo*, de cuño *constructivista*, porque las ciencias construyen su *cierre categorial* con «las cosas mismas», siendo así una versión límite de aquel principio que reza: *verum es factum* (máxima de Giambattista Vico que podría traducirse como sigue: «el criterio y la regla de la verdad es el haberla hecho», o también: «solamente entendemos aquello que hemos construido»).

En consecuencia, «Las ciencias, para la filosofía, no son “revelaciones” de sectores de la realidad, sino realidades ellas mismas. Que, por tanto, la Filosofía debe conocer, no tanto, pues, a título de fuente sustitutiva de otros tipos de saber, sino a título de realidad al lado de las realidades en las que el propio saber vulgar se desenvuelve. Ninguna ciencia es, para la Filosofía, en principio, más “profunda” que otra. La Citología no nos acerca más a las “entrañas” de la vida que la Anatomía; ni la Física nuclear nos aproxima más a las fuentes del ser material que la Química, que se mantiene en la corteza del núcleo. Las ciencias de lo “más recóndito” utilizan las categorías de lo cotidiano (por ejemplo, el “modelo de las bolas de billar” en Microfísica) y, por ello, críticamente, deben ser consideradas desde este punto de vista» (Bueno, 1976: 208).

No cabe confundir la distinción *materia/forma* con la distinción sujeto/objeto; pues, desde la perspectiva *circularista* -como ya hemos señalado- la *materia* y la *forma* no son sustancias metafísicas sino *conceptos conjugados* que se dan dentro del *campo objetivo* de cada ciencia, correspondiéndose la *materia* a la pluralidad del *campo gnoseológico* respectivo y la *forma* con la *codeterminación* de dicha pluralidad que configura su unidad objetiva o *totalidad sistemática*.

El *materialismo gnoseológico* define a las ciencias no ya por tratarse de un conocimiento (pues el conocimiento siempre va ligado a un *sujeto operatorio* que lleva a cabo el acto de conocer), sino por tratarse de construcciones objetivas de materiales organizados, materiales reales supraindividuales, es decir, no mentales, interiores e individuales, «a la manera como las construcciones arquitectónicas efectivas no son reducibles a los “planes mentales” del arquitecto, sino que consisten en las mismas composiciones objetivas de los sillares, vigas o columnas» (Bueno, 1992: 100).

Una ciencia es, pues, la unidad de un cuerpo (una *totalidad atributiva*) resultante de un entretejimiento de múltiples *materialidades* que se *codeterminan* configurando una serie de categorías que hilan *identidades sintéticas* en las que dicho cuerpo se conforma (porque se trata de un cuerpo conformado y no de un cuerpo amorfo); luego las

categorías resultan del proceso *operatorio* que conforman un *cierre sistemático* y a su vez abierto, porque *cierre* no significa clausura. «La idea de un “sistema cerrado” no debe confundirse, por tanto, con la del “sistema clausurado”, perfecto e inmutable. El círculo constituido por un cierre categorial no tiene por qué tener sus términos fijos; puede abrirse por cualquier punto, dejando intercalar nuevos términos o intersectándose con círculos distintos» (Bueno, 1993a: 1347). La expresión *cierre categorial* está relacionada con el «cierre operativo» de las matemáticas, puesto que las *operaciones* de las unidades numéricas siempre reproducen como resultado nuevas entidades numéricas de la misma materialidad; o en biología podría ponerse como ejemplo el principio de Virchow: «Toda célula proviene de células»; o en química el principio de Lavoisier: «La materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma».

Los *cierres categoriales* son intra-mundanos, luego la cosmología no puede clasificarse como una ciencia estricta porque el universo no es una categoría (ni tampoco la categoría de las categorías), dado que de serlo se violarían los *postulados de multiplicidad holótica* que sostienen que los *todos efectivos*, en tanto categorías, son *totalidades atributivas* de determinados cuerpos que han construido los *sujetos gnoseológicos*; sin perjuicio de que posteriormente puedan segregarse o *neutralizarse* las *operaciones* de dichos sujetos que se *codeterminan* en *symploké* y de ahí que los todos sean múltiples y por ello sería pura metafísica holista aplicar la Idea de «Todo» al universo; puesto que éste, en tanto M_i , desborda todo horizonte categorial y por ello es una Idea al trascender diferentes categorías y no el *campo* de ninguna ciencia en particular ni de todas en su conjunto o de la enciclopedia de las ciencias (y además, como sabemos, M_i no agota la realidad porque *el mundo no es suficiente* al estar desbordado por la *Materia ontológico-general*; luego de ningún modo se puede decir que el universo es «todo cuanto hay»). Por tanto «la doctrina ontológico especial de las categorías -núcleo de la Ontología especial - consiste, ante todo, en la tesis de que hay categorías en el mundo, de que el mundo tiene una organización categorial. Esta tesis (que es un fragmento de la tesis de la *simploké*) se opone tanto al indeterminismo absoluto como al holismo absoluto. La importancia gnoseológica de la idea de categoría reside en la sospecha metódica de que las realidades mundanas están arquitectónicamente organizadas en ámbitos abstractos (la arquitectónica geométrica no implica la sociología), por tanto, en la evidencia de que las llamadas totalidades concretas están pensadas en una perspectiva acrítica, pre-platónica» (Bueno, 1976: 224).

El cuerpo de una ciencia o *cuerpo gnoseológico* se entiende como una Idea global y no como una parte, ya que se trata de la totalidad (una *totalidad sistemática*) que incluye a los aparatos, las *armaduras* o *contextos determinantes* y a los propios *materiales* que dicha ciencia *conforma*, esto es, la propia realidad categorial, es decir, el *cierre categorial* o la *concatenación circular realmente existente*. «Esta tesis es, sin duda, la tesis filosóficamente más comprometida de la teoría del cierre categorial. Porque esta tesis es indisociable de determinados presupuestos y coordinadas epistemológicas y ontológicas que enmarcan los problemas clásicos (sobre cuyo fondo pisa siempre toda teoría de la ciencia) relativos a la “realidad del mundo exterior” -la

disyuntiva realismo/idealismo- en tanto se hace presente al sujeto corpóreo humano a través de sus órganos sensoriales» (Bueno, 1993a: 857).

Como ya hemos criticado, la llamada por Otto Neurath «ciencia unitaria» pretendía reunir a todas las ciencias en un solo cuerpo, es decir, hacer del conjunto de las ciencias (que desde nuestras coordenadas son una *totalidad distributiva*) una sola ciencia (una *totalidad atributiva*).

Una ciencia es un conjunto de teoremas, y éstos son *partes formales* mínimas entendidas en sentido gnoseológico y no meramente lógico-formal sino lógico-material, en tanto que la teoría del *cierre categorial* no renuncia a compromisos ontológicos. Un teorema vendría a ser algo así como una *célula gnoseológica* que se da en un *contexto determinante* o *armadura* dispuesto dialécticamente con el *campo* de la ciencia respectiva en la que se reabsorbe; en consecuencia, esta tesitura nos obliga a sostener que «todo aquello que constituye el tejido de una ciencia haya de concebirse en términos de verdadero o de no verdadero» (Bueno, 1992: 54).

Si bien una ciencia, desde la teoría del *cierre categorial*, es entendida como un conjunto de teoremas entretejidos, hay que advertir que una ciencia no se reduce a una teoría, aunque se trate de una sucesión de teorías verdaderas, ya que una ciencia al ser una *construcción operatoria* se desarrolla en un plano objetual (tampoco se reduce a una construcción de proposiciones y, como hemos dicho, tampoco se reduce a conocimientos). De hecho una teoría científica no tiene por qué desembocar en la verdad, pues podría quedar como una mera hipótesis, convirtiéndose en una teoría especulativa sin conexión inmediata con la *materia*. Así, las ciencias son algo más que teorías, porque «comportan “arsenales” de términos, de operadores, de aparatos, de hechos, y fenómenos semiorganizados, comportan métodos, oscuridades y errores» (Bueno, 1992: 184).

La *forma* de la ciencia no está, entonces, en el silogismo, o en las categorías *a priori* del entendimiento ni en las formas lingüísticas o matemáticas, ni se trata de una entidad sobreañadida a la *materia*, sino siempre está referenciada a una *materia determinada*. La *forma* de una ciencia está ligada a las concatenaciones unitarias de las partes que configuran su unidad, la cual se fundamenta en las *identidades sintéticas* que hacen de dicha ciencia una realidad. Por eso las ciencias no son meramente especulativas con respecto al mundo, sino que implican una actividad de organización sobre el propio mundo en círculos relativamente inmanentes y cerrados en los cuales puede conformarse la verdad entendida no como desvelamiento, coherencia o correspondencia sino como *identidad sintética*.

Frente al *adecuacionismo* aristotélico que sostiene a las categorías como ya dadas en el mundo desde la eternidad y al idealismo trascendental kantiano que coloca a las categorías como dadas *a priori* en el entendimiento, el *materialismo gnoseológico* afirma que las categorías dependen de las ciencias y que en última instancia las ciencias

son las auténticas categorías. Es decir, para el *materialismo gnoseológico* no se trata de afirmar que hay tantas ciencias como categorías, como pensaba Aristóteles, sino -dándole la *vuelta del revés* a la fórmula- postula que hay tantas categorías como ciencias.

Asimismo, las ciencias proceden de las técnicas. «La teoría del cierre categorial parte de la concepción de que son las operaciones prácticas (tecnológicas -de la *ποίησις*- o prudenciales -de la *πραξις*) aquellas que están en el origen de los conocimientos científicos y, en general, de todo conocimiento. Por consiguiente, que las ciencias y los saberes en general comienzan a partir de saberes prácticos previos; y, por tanto, que, en todo caso, la cuestión habrá que plantearla en el momento de explicar cómo de las operaciones prácticas (por ejemplo, políticas) pueden salir ésas que se llaman operaciones teóricas, y no ya, cómo supuestas las ciencias especulativas, éstas pueden aplicarse *ab extrínseco* combinándose con las operaciones propias de la vida activa. Y, desde luego, la teoría del cierre categorial evita el acogerse a explicaciones de índole psicologista, apelando a la “interiorización” de las operaciones externas. Más bien buscaría, por ejemplo, reinterpretar los llamados “axiomas ontológicos abiertos” que presiden los campos gnoseológicos, como “postulados de cierre” procedentes de un cierre tecnológico o práctico determinado» (Bueno, 1991a: 65). Las ciencias no se construyen por mediación de un «corte epistemológico» con el que se descubre un nuevo «continente» científico antes inédito, sino por mediación de desarrollos anteriores, de carácter fundamentalmente artesanal, a través de los cuales se va configurando un *cierre categorial* en el cual se define la unidad orgánica de una determinada ciencia. Como comenta José Ferrater Mora en la entrada «Cierre categorial» de su *Diccionario filosófico*, «Bueno indica que la ciencia, o cualquier rama de la ciencia, no surge del descubrimiento de un contexto completamente nuevo, sino en continuidad con una situación anterior. Esta situación no es, sin embargo, la de una estructura teórica que se enlaza con otra por la derivación conceptual; es la de una situación concreta, que incluye primeramente operaciones artesanales» (Ferrater, 2005: 557). Asimismo, las ciencias no tratan de entender el mundo sino de transformarlo, lo cual no implica la mera observación sino una intervención quirúrgica en determinados materiales. «Las ciencias implican el “hacerse mismo del mundo que nos rodea”, del mundo que nos es dado a escala racional. Y sólo a partir de este mundo así obtenido por las transformaciones que las técnicas y tecnologías humanas propician, podemos alcanzar una concepción no meramente delirante, onírica o metafísica de los fenómenos. La filosofía materialista sólo puede encontrar la justificación de la realidad de las morfologías del mundo a través de las morfologías que las técnicas y las ciencias -que no son sólo los libros- le proporcionan» (Bueno, 2007a: 252).

Si el *materialismo gnoseológico* es un *circularismo* eso no quiere decir que no quepan *circularismos* diferentes del *materialismo gnoseológico*. Bueno distingue críticamente y no neutralmente entre *circularismos determinados* (que funcionan a través de *contextos determinantes*) y *circularismos indeterminados*. El *materialismo gnoseológico* obviamente es un *circularismo determinado* que parte de *contextos*

determinantes previos a la formación de la ciencia en cuanto tal y no de un conjunto cero de premisas o una inspiración personal del genio humano (sin menospreciar el genio de muchos científicos, el cual no brota de una inspiración espontánea sino tras muchísimos días de intenso trabajo).

La *imagen metafórica* del *circularismo* vendría a ser la del *músico* (compositor) o la del *arquitecto* (constructor), y su símbolo vendría a ser la *abeja*, pues ésta no se limita simplemente a recolectar, ya que transforma lo recolectado en miel. *Mutatis mutandis* el *circularismo* sostiene que la ciencia toma sus materiales de la realidad construyéndolos. No hay ninguna correspondencia obvia del *circularismo* con alguna *facultad psicológica* en especial, quizá porque el *circularismo* del *materialismo gnoseológico* huye *como de la peste* de todo tipo de psicologismo, como pasa con todo en el *materialismo filosófico*.

d) La verdad como identidad sintética

El *materialismo gnoseológico* entiende la verdad científica como *identidad sintética*, síntesis que está vinculada a las *operaciones* del *sujeto gnoseológico*; luego las verdades científicas no subsistirían si desapareciese el mundo. Aquí vemos como, por ejemplo, la verdad científica, la verdad del teorema de Pitágoras, no se corresponde con la semejanza o *adecuación* que este teorema pueda tener con una realidad ideal (pues el teorema de Pitágoras no está en ninguna parte fuera de la construcción racional, es decir, no está flotando en el mundo de las esencias puras que sostiene el *formalismo terciogénico*). Tampoco esta concepción de la verdad se corresponde con el funcionalismo, con la verdad en el terreno pragmático (lo cual, y esto no se niega, dicho teorema puede perfectamente tener, pues puede ser aplicado para el diseño de muchas cosas). La verdad en el teorema de Pitágoras consiste, pues, en la *identidad* que se produce en un *contexto determinante* entre los dos cuadrados de los catetos que se suman, los cuales son idénticos al cuadrado de la hipotenusa. Así pues, la verdad del teorema de Pitágoras (su *identidad sintética*) consiste en esto, y esto quiere decir que la verdad científica no compromete al mundo en general sino a una región en concreto del mundo, esto es, a una categoría del mismo mundo, y dentro de dicha categoría a un *contexto determinante* sin el cual la verdad científica carecería por completo de sentido y en consecuencia de realidad, pues los *contextos determinantes* hacen -a modo de catalizadores- de guías de las líneas de los cursos *operatorios* a fin de que las confluencias sean posibles y construyan las *identidades sintéticas*. No hace falta, pues, conocer la realidad del mundo en su generalidad para formular una verdad científica (así como no hace falta ser, por ejemplo, catedrático de matemáticas para saber que es verdad que dos más dos suman cuatro). El *circularismo* que sostiene el *materialismo gnoseológico* «exige determinar los materiales característicos de cada ciencia, de modo que una verdad científica esté limitada siempre a un conjunto específico de fenómenos susceptible de ser desconectado de la totalidad del mundo» (Alvargonzález, 1996).

No hay ciencia que pueda dar cuenta de todos los *fenómenos* existentes, es decir, no hay omnisciencia (ni humana y ni mucho menos divina). Con esto damos por supuesto

que no existe la verdad absoluta, la verdad eterna e hispostasiada («Cristo es la verdad»), pues dicha noción carece de sentido, siendo, pues, una *pseudoidea*, una *paraidea*, es decir, no ya solamente una *idea falsa* sino además una *falsa idea*. De hecho la verdad queda restringida al plano *ontológico especial*, ya que la *Materia ontológico-general* no es verdadera ni falsa al encontrarse en otro contexto. Es decir, si la verdad la definimos por la *identidad* entonces no puede aplicarse a la *Materia ontológico-general* sino a los contenidos de la *Materia ontológico-especial* dados a escala *antrópica*, pues la verdad es un componente *terciogenérico* en tanto producto de la dialéctica entre M_1 y M_2 .

La *identidad sintética* no es algo fijo, pues puede ampliarse, contraerse, redefinirse, profundizarse, etc. «Una ciencia que no pudiese ofrecer verdades *propias* -es decir, identidades sintéticas sistemáticas- dejaría de ser ciencia. También es cierto que la identidad sintética no siempre alcanza el mismo grado de plenitud: hablamos de “franjas de verdad”, de grado de firmeza de los vínculos anudados por una identidad sintética» (Bueno, 1995a: 65). Por ello las verdades pueden ser inestables y se mantienen frente a impulsos que amenazan con desintegrarla. Las ciencias son, por tanto, «programas de construcción de verdades» (Bueno, 1987: 103).

La identidad es imposible sin *términos* diversos y plurales, por eso toda *identidad* es *sintética* y nunca *analítica*, pues una *identidad analítica* (reflexiva, tautológica) sólo es un concepto límite o una hipóstasis metafísica. Como advierte Bueno, «la *idea* de identidad debe pensarse en un contexto diametralmente opuesto al eleatismo (como si la identidad excluyera a la multiplicidad) y al neoplatonismo (como si la identidad *descendiese* a la multiplicidad que se resiste a su recepción). La identidad sólo tiene sentido en la multiplicidad: una identidad que se supone separada de la multiplicidad, absoluta, como la relación del ser simple consigo mismo, es un contrasentido» (citado por Palop, 1976a: 457). Así pues, las *identidades sintéticas* son posibles a raíz de la vinculación *sinectiva* de diversos *términos* que *operan* juntos, por ello la *sinexión* (vínculo que liga necesariamente *términos* heterogéneos) es la forma característica de las *identidades sintéticas*, por oposición a las *identidades analíticas* que en realidad *ni existen ni pueden existir*.

Las *identidades sintéticas* son materialidades *terciogenéricas* que tienen la capacidad de *cerrar* sus correspondientes *campos categoriales*. En resumen: la verdad en sentido gnoseológico se define «como una relación entre ciertos términos arrojados por la construcción operatoria» (Bueno, 1980: 56). «La racionalidad se ajusta a la composición de contenidos según nexos de identidad, toda vez que se entienda que la identidad equivale a una relación derivada de operaciones previas. Por ello, las verdades, desde su perspectiva materialista y dialéctica, hacen referencia a un ensamblaje de tipo identitario entre las partes del todo estudiado» (Fernández Leost, 2005: 52-53).

La Idea de verdad como *identidad sintética* está pensada contra las alternativas que hemos examinado *apagógicamente* para confrontarlas con el *materialismo gnoseológico*

o *circularismo*, a saber: el *descripcionismo* (que entiende la verdad como «verificación» o «descubrimiento»), el *teoreticismo* (que entiende la verdad como «coherencia») y el *adecuacionismo* (que entiende la verdad como «correspondencia»). El *materialismo gnoseológico* habla de una verdad construida (*verum est factum*); no se trata, pues, de una verdad contemplada, proyectada o correspondida sino del ensamblaje de las partes según la *identidad*. Para el *materialismo gnoseológico* el cuerpo de una ciencia se presenta «como un complejo polimorfo, como un superorganismo compuesto de partes y procesos muy heterogéneos que van engranando los unos a los otros “por encima de la voluntad” de sus agentes, los sujetos operatorios. El cuerpo de una ciencia podría compararse también a un entretejimiento de mallas diversas, con hilos sueltos y con nudos flojos. Pero todo se disgregaría si, de vez en cuando, los hilos de la trama no se anudasen con los de la urdimbre por el vínculo cerrado por la identidad sintética en la que consiste una verdad científica. Ella confiere a la ciencia su auténtica *forma*» (Bueno, 1995a: 65). Además, «la verdad de una teoría o de una proposición es siempre una verdad dialéctica, que supone la negación de la organización, de una virtual reorganización diferente, que llamamos el error» (Bueno, 1970: 172).

No obstante, aunque la *identidad sintética* es el principio del *cierre*, no todo curso constructivo de una ciencia tiene que desembocar necesariamente en *identidades sintéticas*. «Hay muchos cursos constructivos que no se resuelven en ellas y, sin embargo, constituyen contenidos importantes de los cuerpos u organismos científicos; en ocasiones, ni siquiera importantes, aunque inevitables, a la manera como esa gran masa de moléculas de ADN -llamadas “moléculas basura”-, que están presentes en las células sin desempeñar un papel activo definido. Los hilos de una red necesitan anudarse de vez en cuando para que la red permanezca trabada, pero esto no significa que los hilos sean una sucesión de nudos continuos (los nudos del tejido científico son las verdades, las identidades sintéticas)» (Bueno, 1992: 131). La verdad no sería, pues, trascendental a todas las partes de una ciencia determinada.

Frente a lo que pensaba Popper, el hallazgo de la verdad no es una exigencia moral, y tampoco se trata de un coeficiente axiológico ni de un valor supremo: «la verdad os hará libres» (Jn 8.32). La verdad es más bien un hallazgo (mejor sería decir una *construcción*) constitutivo de la propia ciencia. «Decir que la ciencia “está obligada a buscar la verdad”, no tiene mayor alcance que decir que el triángulo diametralmente inserto en la circunferencia “está obligado” geoméricamente, y no moralmente, a ser rectángulo» (Bueno, 1992: 42).

Si toda verdad científica es una *identidad sintética* no toda *identidad sintética* es una verdad en sentido gnoseológico. La razón de esto se debe a que hay varios tipos de *identidades sintéticas*. Al *materialismo gnoseológico* le basta con distinguir entre los dos tipos más generales de *identidades sintéticas*: *identidades sintéticas esquemáticas* e *identidades sintéticas sistemáticas*. Las *identidades esquemáticas* o *esquemas de identidad* son configuraciones procedentes de las *operaciones*, por eso pueden denominarse también *identidades configuracionales*. Las *identidades sistemáticas* son denominadas *identidades proposicionales*, y vienen a ser *relaciones*. Las verdades

científicas las asociamos a estas últimas identidades, aunque éstas no se dan independientemente de las *identidades esquemáticas*. Sin los *esquemas de identidad* no podrían construirse las verdades científicas, pues dichas verdades siempre parten de elementos primarios, como los puntos y rectas en geometría o los organismos individuales en biología. Las *identidades sintéticas sistemáticas* no son posibles sin el entrelazamiento de diversas *identidades esquemáticas*. Por ejemplo: una circunferencia sin sus radios, su diámetro y sus arcos en la que se inscribe un triángulo cuya hipotenusa es el diámetro hace posible que en el entrelazamiento de estos *términos* (que vienen a ser *identidades esquemáticas*) construya una *identidad sintética sistemática* que da forma al teorema del triángulo diametral. Ahora bien, sólo desde la plataforma del teorema del triángulo diametral como *identidad sintética sistemática* podemos hablar de los radios, del diámetro hipotenusa y de los arcos como *identidades sintéticas esquemáticas*. Las *identidades sintéticas sistemáticas* constan de más de un *esquema de identidad* y, a su vez, de un *sujeto operatorio* que posee la capacidad de manipular *términos* para establecer *relaciones* internas (sintéticas) entre los mismos. El entretrejimiento de *contextos determinantes* cristalizan en los *cierres categoriales* que hacen posibles las *identidades sintéticas sistemáticas*, pero no todos los componentes del *campo gnoseológico* de una ciencia son *contextos determinantes* que cristalicen en la verdad, pues también hay componentes «libres», al modo del «ADN basura» que nos hemos referido antes.

La concepción de la verdad científica como *identidad sintética sistemática* admite diversos grados de rigor o *frangas de verdad*; no se trata entonces de una relación exenta, dado que «está inserta en un complejo sistema de términos, relaciones y operaciones, dados tanto en el plano fenoménico como en el fisicalista y en el esencial-sustancial» (Bueno, 1992: 180). Luego las verdades no pueden darse al margen de los *sujetos operatorios* (aunque estos han de ser segregados o *neutralizados* en los casos de verdades más firmes). «Suprimidos los sujetos operatorios por hipótesis, todas las verdades se desvanecen»; sin embargo, «la identidad sintética constitutiva de una verdad se establece en el mismo proceso mediante el cual las operaciones del sujeto resultan segregadas (disociadas, no separadas) de la identidad sistemática (científica o tecnológica) establecida» (Bueno, 2000a: 41). Luego el *sujeto operatorio* no crea las verdades, «lo que no quiere decir que no tenga una intervención muy importante en la “creación” de una realidad morfológica, cuya manifestación ante las apariencias puede asumir el papel de contenido de una verdad» (Bueno, 2000a: 74).

Una determinada verdad siempre es correlativa a las apariencias (ello no quiere decir que una serie de apariencias conducen necesariamente a determinadas verdades), y por ello no podemos hablar de verdades eternas que trascienden el reino de las apariencias, dado que las verdades sólo pueden establecerse a través de las apariencias. «Así, por ejemplo, sólo desde las figuras de los triángulos rectángulos dibujados en el plano del papel, de la pizarra o de la arena (y estas figuras son apariencias de triángulos, como la pizarra, el papel o la arena es apariencia de plano) pudo Euclides establecer la identidad sintética (la verdad) entre la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos y el

cuadrado construido sobre la hipotenusa» (Bueno, 2000a: 41-42). De modo que las verdades científicas interpretadas como *identidades sintéticas sistemáticas* se sitúan desde una posición pensada contra la concepción de la verdad hipostasiada en un «mundo inteligible» situado detrás de las apariencias, pues la verdad estaría más bien insertada *in medias res* en las composiciones de los contenidos de la misma categoría en la que la *síntesis* de diversas *identidades* efectúan un *cierre categorial* que es lo que constituye a una ciencia como tal (y, como sabemos, *cierre* no implica clausura).

Las verdades no son eternas, ni ucrónicas ni utópicas (al modo del Dios de la ontoteología). Las verdades no son intemporales ni inespaciales, pues poseen un determinado radio temporal y espacial. El lugar de la verdad estará, pues, en su *franja fenoménica*, porque la verdad sólo se da a través de *operaciones (fiscalistas)*. La verdad como *identidad sintética sistemática* no es algo que se dé en el sujeto o en el objeto, la verdad es algo que se da en un *campo gnoseológico* por mediación de la confluencia de diferentes *contextos determinantes* o *armaduras*, y una vez dados estos *contextos* las *identidades sintéticas sistemáticas* no son relaciones contingentes sino necesarias. Por eso, como ya hemos advertido, «para que una verdad científica pueda darse como tal, no hará falta “comprometer” al sujeto, en general (o a “la humanidad”), ni al universo, en general: será suficiente “comprometer” al contexto determinante, a la armadura» (Bueno, 1992: 182). Por otra parte, una ciencia «tiene un rango tanto más alto cuanto más complejo sea el contexto necesario para establecer sus verdades: la identidad sintética expresada (en la Geometría antigua) en el teorema de Pitágoras es menos compleja que la identidad demostrada por el teorema de la lúnula de Hipócrates de Quios; o, en la Física moderna, la identidad sintética en tomo a la cual gira toda la Teoría general de la relatividad (la igualdad entre la masa de gravitación y la masa de inercia) tendrá un rango científico de mayor complejidad que la identidad contenida en el teorema de las fuerzas vivas de la Mecánica clásica» (Bueno, 1980: 56).

En consecuencia, la Idea de verdad científica como *identidad sintética sistemática* se opondría a un *idealismo de la verdad*, pues la verdad no es una y absoluta (*monismo de la verdad*), sino que las verdades son múltiples, heterogéneas y en disputa dialéctica unas con otras (verdades que se dan en distintas categorías: verdades matemáticas, químicas, físicas, etc.; como, por otra parte, también existen verdades filosóficas, distintas Ideas que coexisten entrelazadas en *symploké dialéctica*). Las verdades no tienen por qué derivarse las unas de las otras, «sino que, por el contrario, podrían ser a veces independientes, y a veces incompatibles» (Bueno, 2000a: 40). Por tanto, habría que hablar de un *materialismo de la verdad*, porque la verdad es plural. Dicho de otro modo: el *materialismo de la verdad* niega que la verdad sea una «simbolización» universal, pues no existe ninguna verdad absoluta que sirva como paradigma para la conciencia, pues la verdad no es una sino múltiple, es decir, hay muchas verdades y se eligen no ya por criterios meramente teóricos o especulativos sino prácticos.

El *idealismo de la verdad* vendría a sostener que la realidad en general es portadora de mensajes y significados para el hombre, de verdades reveladas por Dios o la

Naturaleza para dar sentido a la vida de los hombres, esto es, como si la realidad lanzase verdades a los hombres. La realidad, sin embargo, no manda mensajes a los hombres, pues no todo tiene sentido para la conciencia (M_2), porque *no todo está relacionado con todo*, siguiendo el principio de *symploké*; hay, pues, cosas sin sentido que no dicen nada a nadie. El *materialismo de la verdad* afirma que no todas las verdades son solemnes e interesantes, porque existen gran cantidad de verdades que carecen de interés y son simplemente estúpidas e inútiles, verdades mudas que no sirven para nada e incluso pueden ser peligrosas, verdades que no son dignas de conocerse y si se conocen es mejor olvidarlas (la verdad no tiene por qué ser un valor sublime). De modo que hay verdades que están «por encima de nuestra voluntad», diríamos en el *inconsciente objetivo*, y por ello no toda verdad ha de implicar significación pragmática y utilitaria para los hombres. Aunque es cierto que la verdad es imprescindible para la subsistencia y para enfrentarse a los enemigos. De cara a su perseverancia, un Estado tiene la necesidad de conocer la verdad de otro Estado, y sin embargo no le interesa revelar la verdad de sus *arcana imperii* (de ahí que lo prudente sería emplear el silencio o la mentira política). La verdad es, pues, dialéctica y polémica.

La posición del *idealismo de la verdad* es metafísica e ingenua, y predica con espíritu de profecía que la confluencia de los miles y miles de investigadores de la realidad que en el mundo han sido (biólogos, paleontólogos, físicos, químicos, filólogos, &c.) van formando un gran ejército el cual va en conquista de la Verdad (con mayúscula), pues la suma de las distintas verdades dan como resultado la absoluta verdad: a esto llamamos *idealismo de la verdad* o *monismo de la verdad*, una concepción que cree en el porvenir de la conciencia humana como conciencia de la Verdad. Asimismo, el *idealismo de la verdad* puede mantener conexiones metafísicas en aproximar la verdad al «Bien» o a la «Justicia» y en dicha posición vendría a ser una concepción escatológica de la verdad.

El *idealismo de la verdad*, por último, vendría a ser *solidario* del argumento de la *insustancialidad de la filosofía*, al pensarse que las diferentes *esferas categoriales* (es decir, las diferentes ciencias) son verdades parciales de una única verdad compendiada en la Enciclopedia de las ciencias que sustituiría a la filosofía. Como se ha dicho «el *materialismo niega la sustancia “que se envía mensajes a sí misma”*, niega que exista “autoconciencia” alguna de cierta sustancia universal», y por tanto «no todo “es mensaje”» (Álvarez, 1976: 308). El *materialismo de la verdad* niega que ésta sea una simbolización universal, y contra el pragmatismo niega que el mundo sea un lugar pleno de significado para el hombre: «no hay verdad que signifique algo *globalmente* para la conciencia, sino verdades, y por cierto muchas de ellas “inútiles” según los criterios simbólicos» (Álvarez, 1976: 308).

El *idealismo de la verdad* es una concepción, dicho rápidamente, diametralmente opuesta al *materialismo de la verdad*, esto es, al *pluralismo (partes extra partes) de la verdad*, ya que *las verdades son tan materiales como un montón de grava y no todas están conectadas o relacionadas con todas conspirando enciclopédicamente hacia la gran Verdad que ni está ni se le espera porque ni existe ni puede existir*.

e) Espacio gnoseológico

El *espacio gnoseológico* es el lugar en el que se ubican la totalidad de las ciencias positivas, aunque también pueden ubicarse las técnicas y las disciplinas paracientíficas. Se trata de una concepción pensada contra la visión tradicional del cuerpo de la ciencia dividido en dos mitades (subjetal y objetual) y postula más bien una visión tridimensional en el que el cuerpo de la ciencia queda clasificado en una dirección subjetal (en la que se dan e interactúan múltiples *sujetos operatorios gnoseológicos*, es decir, los científicos que trabajan en la comunidad científica), otra objetual (la multiplicidad del *campo gnoseológico* de cada ciencia) y, por último, los contenidos signitivos y simbólicos.

Como las ciencias no son construcciones meramente proposicionales sino construcciones objetuales, éstas se mueven por un *espacio gnoseológico* roturado por tres ejes y por ello las *partes formales* de las diferentes ciencias quedan distribuidas en un *espacio gnoseológico* de tres ejes lingüísticos: el *eje sintáctico*, el *eje semántico* y el *eje pragmático*. Cada uno de los ejes posee a su vez tres *figuras*, con lo cual el total de *figuras* son nueve. En el *eje sintáctico* tenemos *términos*, *operaciones* y *relaciones*. En el *eje semántico* tenemos *referenciales* *fisicalistas*, *fenómenos* y *esencias* o *estructuras*. Por último, en el *eje pragmático* tenemos *autologismos*, *dialogismos* y *normas*. Al igual que pasa con los tres *géneros de materialidad*, los ejes del *espacio gnoseológico* son *disociables* pero *inseparables*; es decir, «los ejes han de ser mutuamente independientes (aunque la independencia no tenga un sentido existencial, sino esencial)» (Bueno, 1992: 113). Los tres ejes del *espacio antropológico* son irreductibles pero están interconectados, aunque -siguiendo el principio de *symploké*- no necesariamente todos con todos.

La sintaxis es entendida como «la perspectiva desde la cual los contenidos formales de un campo gnoseológico (por ejemplo los contenidos astronómicos de la *μεγάλη σύνταξις*, de Ptolomeo) se vinculan unos a otros precisamente en tanto son formalmente contenidos del campo». Al margen de la semántica la sintaxis sería algo vacío. «Pues semántica dice correlativamente conexión de esos contenidos formales (sintácticamente concatenados a otros contenidos formales del campo) a realidades que desbordan el propio campo. Por consiguiente, y puesto que los contenidos de un campo no se agotan en su condición de tales y sólo son contenidos del campo porque han logrado “concatenarse” según un cierre categorial con otros contenidos, supondremos que las relaciones semánticas son “anteriores” o en todo caso distintas de las sintácticas y que éstas no podrían apoyarse en sí mismas sino a través de las semánticas. La distinción entre un plano sintáctico y un plano semántico puede parecer, en muchos casos, una distinción de razón; pero ella sería suficiente» (Bueno, 1991a: 291).

Los ejes del *espacio gnoseológico* organizan los contenidos propios de las ciencias positivas y por extensión de las llamadas «ciencias humanas». Veámoslos.

Eje sintáctico (σ_i, σ_j)

En el *eje sintáctico* distinguimos tres fases: *términos*, *operaciones* y *relaciones*. En el *eje sintáctico* tanto los contenidos de los *términos* como el de las *relaciones* son objetuales; en cambio, los contenidos de las *operaciones* son subjetuales.

Los *términos* no son proposiciones sino partes objetuales (simples o complejas, constantes o variables) de un *campo gnoseológico*. Cada *campo gnoseológico* es, pues, un conjunto de *términos* enclasados que conforman un *cierre categorial*. Los *términos* son *partes formales* del *campo gnoseológico* de una ciencia; por ejemplo: los números en la aritmética; los puntos y las rectas en geometría; los animales, las plantas, los virus, etc. en biología; los signos en el álgebra; los elementos de la tabla periódica en química, etc. Por tanto, los *términos*, al ser compuestos *operatoriamente* entre sí, dan lugar a otros *términos* que mantienen con los primeros *relaciones* de la misma naturaleza. Cabe distinguir entre *términos simples* (o sin partes) y *términos complejos*, *términos primitivos* y *términos derivados*, aunque no hay que hacer corresponder los *términos simples* con los *términos primitivos* ni los *términos complejos* con los *términos derivados*.

Las *operaciones* de un cuerpo científico vienen a ser las transformaciones de los *términos* a la hora de separarlos o juntarlos, esto es, analizarlos y sintetizarlos, pues la función de las *operaciones* consiste en la conformación. Dicho de otro modo: las *operaciones* al *relacionar* los *términos* convierte a éstos en algo así como elementos de una clase. Las *operaciones* son las transformaciones de unos objetos en otros objetos pero no por la acción de otros objetos, sino siempre por la mediación de un sujeto; un sujeto que será, por tanto, un *sujeto operatorio*. Ya hemos dicho bastante de la condición corpórea del *sujeto operatorio*, el cual -como sabemos- no se trata de un entendimiento agente aristotélico ni de un ego cartesiano ni de una conciencia *a priori* kantiana sino de un *sujeto corpóreo* de musculatura estriada con sistema nervioso, laringe, manos, inteligencia y voluntad, inmerso en una trama histórica sociocultural *institucional*. El *materialismo gnoseológico* sostiene que «es a través de los sujetos corpóreos operatorios por donde se abren las “condiciones de posibilidad” de la conformación de la experiencia según los círculos de construcción necesaria; si bien esa trascendencia no está dada *a priori* (como si estuviese fundada en una conciencia pura) sino que resulta del mismo ejercicio positivo de la construcción» (Bueno, 1993a: 572). «La corporeidad es así una característica gnoseológica que querría definirse antes por sus referencias prácticas a las manos que por su referencia a cualquier otro criterio metafísico. Por ello, los operadores han de ser también corpóreos» (Bueno, 1980: 57). Muchos de los contenidos que configuran los cuerpos de las diferentes ciencias como los microscopios o los telescopios pueden ser interpretados como *operadores*, y así «un telescopio es entonces parte interna de una ciencia, en cuanto transforma unos términos en otros de su campo, y no es un mero “instrumento del ojo” como diría una definición más epistemológica que gnoseológica» (Bueno, 1980: 57).

Las *relaciones* son aquello que se establece entre los diversos *términos* de un *campo gnoseológico* (es imposible una *relación* cuando hay un único *término*). Así en la fórmula $5+7=12$ «5», «7» y «12» son *términos*, «+» es la *operación* y «=» la *relación*. No sólo los símbolos lingüísticos o algebraicos son soportes de las *relaciones*, sino también objetos físicos como balanzas o termómetros. Es decir, las *relaciones* son *relaciones materiales*.

Si ponemos las *figuras* o *sectores* del *eje sintáctico* en correspondencia con los tres *géneros de materialidad* de la *ontología especial* resulta que los *términos* corresponden a M_1 , las *operaciones* a M_2 y las *relaciones* a M_3 .

Eje semántico (O_i, O_j)

En el *eje semántico* los signos se relacionan con los objetos a los que se refieren. Este eje está estratificado en tres capas o secciones que son los *referenciales fisicalistas*, los *fenómenos* y las *esencias*. De modo que en el *eje semántico* va referido a una materia extralingüístico, pues se trata de explorar un *campo* que remite a una realidad en la que se desarrollan categorías ontológicas: «Un libro de lengua es un hecho lingüístico, *El capital* es un episodio económico-político de innegable importancia, las ciencias “naturales”, como la química o la física, no dejan intacto el “mundo” de cosas en el que trabajan (hasta el punto de que la química, por ejemplo, utiliza compuestos que no existían antes de que la ciencia los crease) convirtiéndose a su vez en episodios “naturales” de primer orden (división del átomo, enriquecimiento de cuerpos radioactivos, etc.)» (Fernández, 1976: 85). El *eje semántico* «acoge a las ciencias en cuanto instituciones globales delimitadas según los contenidos de sus campos respectivos» (Bueno, 2005f: 30-31).

Los *referenciales* son los contenidos *fisicalistas* que todo *término*, *operación* y *relación* de una ciencia debe tener. Estos *referenciales* son corpóreos y tridimensionales, al ser las ciencias construcciones *operatorias* y las *operaciones* sólo posibles con cuerpos, por lo que los *referenciales* son gnoseológicamente necesarios, pues una ciencia sin *referenciales fisicalistas* tiene tanto alcance como un círculo cuadrado o un espíritu puro; de modo que «toda concepción de la ciencia que considera a los referenciales como contenidos al margen de los cuales los fenómenos y las esencias pierden su estatuto científico, será materialista» (Bueno, 1993a: 802). Los *referenciales fisicalistas* nos recuerdan que los *campos* de las ciencias están preñados de objetos: probetas, matraces, sólidos, sustancias, compuestos orgánicos, piedras, etc. *Referenciales* son, por ejemplo, las disoluciones tituladas de un laboratorio de química, los cristales de una sala de geología, las letras de un tratado de álgebra, etc. Si toda ciencia ha de tener *referenciales fisicalistas* eso quiere decir, desde nuestras coordenadas ateas y materialistas, que son imposibles disciplinas paracientíficas como la angeología o la teología natural. Sin *referenciales fisicalistas* o cuerpos tridimensionales la ciencia no sería posible, sin perjuicio de que desde contenidos corpóreos pueden derivarse contenidos incorpóreos (aunque desde luego materiales).

«La importancia de las referencias fisicalistas estriba gnoseológicamente, no tanto en su condición de tales, sino en su aptitud para recibir las acciones, manipulaciones o transformaciones procedentes de los diferentes sujetos operatorios ($S_1, S_2, S_3... S_n$). Sólo las referencias corpóreas pueden considerarse intersubjetivas» (Bueno, 2012f: 2). Los *referenciales fisicalistas* hacen *inseparables* la perspectiva gnoseológica de la ontológica (si bien es cierto que son perspectivas *disociables*). Los *referenciales fisicalistas* se presentan en el marco de los *fenómenos*.

Los *fenómenos* son los marcos en los que aparecen los *referenciales fisicalistas* y para que éstos sean percibidos es necesaria la actividad y percepción a distancia (*apotética*) de los *sujetos operatorios*. Los *fenómenos* no son entendidos por el *materialismo gnoseológico* tal y como los entendió Kant (para el cual el fondo de los *fenómenos* era el noúmeno o cosa en sí que rebasa toda experiencia posible y que sólo puede ser pensado por un *Nous* pero no percibido por los sentidos). *Fenómeno* es entendido, entonces, en sentido helenístico, esto es, como rareza o anomalía, como algo insólito y extraordinario que se hace presente a la vista y es un centro de atención, o como interferencias objetivas de múltiples contenidos que pueden dar lugar a situaciones oscuras y confusas y no como apariencia subjetiva alucinatoria. Los *fenómenos*, pues, no se oponen a un noúmeno que está más allá de toda experiencia posible, sino que se oponen a las *esencias*. Si Kant sostenía que el terreno de la ciencia sólo se circunscribía al plano de los *fenómenos*, el *materialismo gnoseológico* sostiene que el conocimiento científico, para ser tal, tiene que rebasar el ámbito de los *fenómenos* y hallar las *estructuras esenciales*, las cuales, eso sí, sólo pueden ser halladas si se parte de los *fenómenos* que se presentan al *sujeto operatorio* como contenidos *apotéticos* dada su morfología *organoléptica* que constituye el mundo a escala *zootrópica* o, en nuestro caso, a escala *antrópica*; pues «los fenómenos constituyen la morfología de los objetos apotéticos que “envuelven” a los sujetos operatorios» (Bueno, 1992: 276). En su sentido germánico, fenómeno -como decimos- se opone a noúmeno o cosa en sí, que es aquello que rebasa toda experiencia posible y por ello carece de definición positiva material, por lo cual fenómeno viene a ser todo aquello que se presenta a la experiencia y en consecuencia ya no supone una rareza o anomalía (si todas las cosas son fenómenos ninguna es un *fenómeno*: si todos somos magníficos nadie es magnífico). Los *fenómenos*, tal y como los entendemos en su sentido helenístico desde el *materialismo filosófico*, vienen a ser para las ciencias lo que los sonidos para la música, es decir, «la misma materia o contenido de su textura» (Bueno, 1992: 126). Todo *fenómeno* ya supone una interpretación, esto es, no existen *fenómenos* puros, es decir, no hay *fenómenos* sin conceptos como tampoco hay conceptos sin *fenómenos*.

El *fenómeno* no es entendido por el *materialismo gnoseológico* como el «ser para mí» opuesto al «ser en sí», sino como un determinado objeto que es distinto para una serie determinada de sujetos. «Las ciencias están plagadas de términos, relaciones y operaciones fenoménicas en la medida en que aparecen ligadas a la actividad de un sujeto determinado en cuanto distintas de las realizadas por otro. Los diferentes fenómenos, enfrentados muchas veces entre sí, y contradictorios, nos remiten, en las

ciencias que tienen cierres operatorios bien consolidados, al sector semántico de las esencias. Las esencias conforman un mundo de significados objetivos donde la actividad de los sujetos ha quedado eliminada por procedimientos de confluencia operatoria. Efectivamente, ocurre que diferentes cursos operatorios materiales, transitados por diferentes sujetos, pueden confluír en una identidad sintética de modo que se lleguen a establecer relaciones entre objetos que, una vez construidas, son independientes de los sujetos» (Alvargonzález, 1992: 137). Las *esencias*, por tanto, no son el contenido de un lugar supraceléstico o transfísico (meta-físico) ni de un popperiano «tercer mundo». Las *esencias*, lejos de estar separadas en un reino que no es de este mundo, contribuyen a la formación del «estado del mundo» de nuestro presente. Si todas las *esencias* son *estructuras* no todas las *estructuras* son *esencias*, pues también cabe hablar de *estructuras fenoménicas*. Las *esencias* vinculan los *fenómenos* y los *referenciales fisicalistas* (así como las *relaciones* vinculan los *términos* a través de las *operaciones*). Por ejemplo: «Las circunferencias de Euclides son, ante todo, figuras físicas, entidades corpóreas y, sobre ellas, operamos; son también fenómenos en tanto que, sin ser jamás circunferencias en sentido riguroso -sino “redondeles”, “perímetros”- sin embargo, se nos aparecen como tales; son esencias, en la medida en que las transformaciones de los momentos fisicalistas y los fenoménicos de la circunferencia aparezcan ligados según ciertos invariantes que definen precisamente la circunferencia en sentido geométrico riguroso» (Bueno, 1980: 57). Aunque se opongan a los *referenciales fisicalistas* y a los *fenómenos*, las *esencias* sólo pueden entenderse a partir de ellos. La *esencia* es tanto el final del *regressus* de los *fenómenos* como el principio del *progressus* hacia los *fenómenos*. «La existencia o no de contenidos esenciales diferencia las ciencias de otra serie de disciplinas, fundamentalmente de las artes, de las técnicas y de ciertas prácticas precientíficas que se mueven todavía en un nivel meramente fenoménico» (Alvargonzález, 1992: 139). Las *esencias* constituyen la posición ontológica a la que toda gnoseología aspira.

Como pasaba en el *eje sintáctico*, en el *eje semántico* también caben correspondencias con los tres *géneros de materialidad*: los *referenciales* se corresponden con M_1 , los *fenómenos* con M_2 y las *esencias* con M_3 .

Eje pragmático (S_i , S_j)

En el *eje pragmático* los signos se relacionan con los *sujetos operatorios* que las aplican. Las *figuras* del *eje pragmático* están compuesta por tres momentos o secciones que son los *autologismos*, los *dialogismos* y las *normas*. Este eje es el mejor ejemplo de la necesidad de la intervención de los *sujetos operatorios*, que vienen a ser *sujetos gnoseológicos*, en la edificación de las ciencias. Ni que decir tiene que sin científicos no habría ciencia, y los científicos son los sujetos personales (*operatorios* y *gnoseológicos*) que construyen los diferentes cuerpos científicos. El *eje pragmático* viene a ser la dimensión *institucional* de la ciencia.

El *autologismo* es la relación gnoseológica del *sujeto gnoseológico* consigo mismo.

Ya Platón incubó este concepto al referirse al «diálogo del alma consigo misma». Aunque hay que advertir que no cabe interpretar esto desde coordenadas mentalistas, porque se trata de un sujeto desarrollado históricamente que dispone de un mundo heredado; es decir, al ser la razón un proceso *operatorio*, en el que se manipulan *referenciales fisicalistas*, no puede afirmarse que los *autologismos* sean originarios en los procesos racionales sino derivados, e indican la autodirección individual que siempre está inserta en una comunidad de científicos. Se trata de los contenidos empíricos propios de la psicología, contenidos como: evidencias, certezas, memoria, reflexión, duda, etc., así como *anamnesis* y *prolepsis*. Aunque más bien ha de darse en el momento lógico, pues son las experiencias autobiográficas de los científicos en el momento de la construcción del cuerpo de una ciencia. Los «recuentos» de la cuarta regla del *Discurso del método* de Descartes son un ejemplo de *autologismos*. Los *autologismos* vendrían a ser, pues, la reflexivización del *sujeto gnoseológico*, pero no han de interpretarse como psicologismos del tipo «conciencia de mí mismo», «certeza de mi saber», «yo que acompaña a todas mis representaciones», sino como un concepto gnoseológico lógico-material. «El concepto de autologismo trata de formular el papel que en el proceso mismo de la conexión de los conocimientos objetivos corresponde a las relaciones de unidad entre estados diferentes del sujeto gnoseológico, de suerte que pueda determinarse en qué medida las concatenaciones objetivas incluyen la identificación del sujeto gnoseológico, concebido como identidad entre estados anteriores y posteriores de él mismo. Los silogismos aristotélicos podrían reinterpretarse como autologismos» (Bueno, 1991a: 103). «Conceptualmente el autologismo podría definirse como figura lógico-material mediante la cual se identifican los diferentes estados del sujeto gnoseológico en el proceso de conexión de los conocimientos objetivos, formulando además la identidad paralela que corresponde a las relaciones de unidad entre esos estados diferentes. Así, las “certezas”, “dudas” o “evidencias” que un individuo pueda engendrar, pero también el enlace de experiencias que a través de la “memoria” y los “recuerdos” realice -en un desarrollo histórico temporal, en forma acaso de “recuentos”-, caerán, como presencialidad del sujeto en la construcción científica, en la jurisdicción del autologismo, en una suerte de incorporación de la psicología al proceso lógico material» (Fernández Leost, 2005: 77-78). Asimismo, «los autologismos más fecundos sólo pueden tener lugar en sujetos que han experimentado en su evolución personal rupturas, revoluciones o conversiones que los haya obligado a una reconsideración crítica de las pruebas de las antiguas posiciones y de las nuevas; un autologismo que consistiera en ser una reiteración monótona del mismo esquema del juicio o del razonamiento podría ser indicio más de anquilosamiento que de coherencia viva» (Bueno, 1991a: 106). «La hipóstasis de los autologismos nos conduce a la doctrina idealista de la subjetividad, que acaso alcance su máximo grado de sustantificación con la teoría kantiana del “genio”» (García López, 2016: 1).

Pero al ser la ciencia una realidad supraindividual, los *dialogismos* se presentan como un requisito estrictamente necesario para la construcción de todo cuerpo científico, que a su vez implica un *complejo de instituciones*. Los *dialogismos* vienen a ser una especie de intersubjetivismo gnoseológico o incluso una confrontación dialéctica

suprasubjetiva. En los *dialogismos* se plantean objeciones, controversias, discusiones, polémicas, etc. Al igual que no existe una ciencia con un solo *término*, un único *sujeto operatorio* no puede construir ninguna ciencia, porque *operar* es siempre *co-operar*, puesto que el *sujeto operatorio* no está instalado en la sede de un intemporal «tribunal de la razón experimental», ya que se trata de un sujeto que «está conformado históricamente (culturalmente, socialmente) y sólo desde su “implantación política” puede actuar como tal» (Bueno, 1989b: 33). Además «la estructura gnoseológica de una ciencia implica, como hemos dicho, multiplicidad de fenómenos que se diversifican precisamente en función de los sujetos operatorios y de los grupos de sujetos; sin contar con la circunstancia de que la escala ontológica en la que se despliegan los contenidos objetivos de un campo científico suele envolver a la escala (temporal, por ejemplo) en la que actúan los sujetos operatorios: la diversas trayectorias elípticas del cometa visto en 1682 y que Halley, aplicando en 1705 la teoría de la gravitación de Newton, predijo que volvería a aparecer 76 años más tarde, constituye un contenido de la Astronomía que ningún astrónomo individual, ni los astrónomos de una generación, podrían haber establecido. Es necesaria la “comunicación impersonal”, a través de las generaciones, para llegar a la conclusión de que el cometa Halley de 1682 es el mismo que había sido visto por los astrólogos chinos en el 613 antes de Cristo, o el que se observó en 1910 o en 1986» (Bueno, 1995a: 54-55). Los *dialogismos* son los contenidos propios de la sociología de la ciencia. Vendrían a ser, pues, la enseñanza, las explicaciones, los debates, las conferencias y la comunicación o incomunicación entre los varios grupos de la llamada «comunidad científica», comunidad cuya existencia es testimonio de una ciencia ya *en marcha*; aunque es cierto que la expresión «comunidad científica» es una expresión ideológica que encubre una efectiva e irreductible «heterogeneidad de escuelas o de perspectivas que llegan incluso a negar a las otras el derecho a pertenecer al gremio» (Bueno, 1992: 355). No existe una comunidad científica, y ni mucho menos una comunidad filosófica. No es posible una «comunidad de científicos universal», sino una comunidad de científicos de una determinada cultura, en la que también se dan cuestiones disputadas. «Los dialogismos se mueven o varían entre dos extremos: la discrepancia absoluta y el consenso total. Es cierto que el consenso entre un conjunto de individuos se logra muchas veces a costa de cesiones y transformaciones de la propia opinión, así como las discrepancias tienen que ver muchas veces con la exageración de posturas» (Bueno, 1991a: 107).

Las *normas pragmáticas*, por último, son identificadas por el *materialismo gnoseológico* con las «leyes» o «reglas» de la lógica formal, las cuales siguen funcionando en situaciones dialécticas y se imponen en la misma construcción objetiva de las ciencias. Asimismo, los procesos *normativos* se identifican con la propia lógica material de cada categoría. También las reglas morales de una comunidad son entendidas como *normas*. Es decir, las *normas* son los principios deontológicos que reglamentan el ejercicio de una determinada ciencia. Mediante dichas *normas* son gobernadas las comunidades científicas mediando entre los *autologismos* y los *dialogismos*, dado que las *normas* canalizan los *autologismos* y los *dialogismos*. En las *normas* gnoseológicas se desarrollan las construcciones *operatorias*, ya que toda

operación implica una *norma*.

Podríamos añadir que los *autologismos* son contenidos *intrasomáticos* o subjetuales, los *dialogismos* contenidos *intersomáticos* o sociales y las *normas* contenidos *extrasomáticos* o materiales (en su sentido *terciogénico*). El *materialismo gnoseológico* no es un sociologismo y por ello mismo la ciencia no sólo es algo supraindividual sino también suprasocial, aun recogiendo el momento individual y el social en lo que llamamos *autologismos* y *dialogismos*.

Los tres ejes del *espacio gnoseológico* son abstractos, de modo que los *sectores* o *figuras* de un determinado eje siempre se dan alternativamente con los *sectores* o *figuras* de otro eje. «Así, los *términos* se nos determinarán inmediatamente, o bien como *términos fenomenológicos* dentro de un curso *autológico*, o bien como *términos fisicalistas* en un curso *dialógico*, etc., etc.» (Bueno, 1978b: 26).

Las nueve *figuras* del *espacio gnoseológico* no conforman compartimientos estancos, ya que están trabadas e inmersas en los quehaceres mismos de las labores científicas. Sólo cuatro de estas nueve *figuras* son segregables del *sujeto operatorio*: los *términos* y las *relaciones* en el *eje sintáctico*, y los *referenciales* y las *esencias* en el *eje semántico*. *Operaciones*, *fenómenos*, *autologismo*, *dialogismos* y *normas* son *indisociables* de las *operaciones* de los *sujetos gnoseológicos*.

Tras la exposición del *espacio gnoseológico* estamos en mejores condiciones de entender lo que Gustavo Bueno designa como *cierre categorial*, dando a entender un *cierre* parcial de sistema de *operaciones* que enclasan *términos* que constituyen el cuerpo de una determinada ciencia; es decir, nos referimos «al conjunto de procesos (fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinado por el sistema o entretejimiento de varias operaciones, no de una aislada) que conducen a la constitución, a partir de materiales fisicalistas y fenómenos dados, de cadenas circulares de *términos* y *relaciones* que delimitan una esfera específica, o totalidad, de la cual se “segrega” un entorno muy complejo en el que figuran también “esferas de concatenación” distintas de la referencia. La “segregación” es, por tanto, un resultado del *cierre categorial*» (García Sierra, 2000: 226). «El esquema del *cierre categorial* nos presenta, originalmente, el proceso de establecimiento de conexiones positivas que, por el hecho de estar dadas, determinan la sustantivización de un campo, en virtud de un mecanismo análogo al de la *causalidad circular*. “Omnis determinatio est negatio”» (Bueno, 1972b: 32).

Por último, constatar que si cruzamos los ejes del *espacio gnoseológico* obtendremos las veintisiete *figuras* que configuran la estructura canónica de un *cierre categorial*.

f) Metodologías α -operatorias y β -operatorias: el estatuto gnoseológico de las ciencias humanas

El análisis crítico de la clasificación de las ciencias en «ciencias naturales» y «ciencias humanas» es, dentro del panorama de la filosofía de la ciencia, el tema de

nuestro tiempo. Las ciencias humanas lejos de presentárenos como una cuestión clara y evidente se nos presentan como un asunto oscuro, contaminado y *embrollado*, siendo más bien un rótulo (el de «ciencias humanas») de claro interés ideológico, como ya fue señalado cuando nos referimos a la cuarta *acepción* del término ciencia. «Lo que buscamos es poder habilitar un significado gnoseológico de conceptos que nos permitan, no ya tanto responder a la pregunta absoluta (o por respecto a una Idea absoluta de las ciencias): “¿Las ciencias humanas son ciencias?”, sino a este otro tipo de preguntas (de estatuto gnoseológico): “¿Qué analogías y que diferencias gnoseológicas mantienen las ciencias humanas con otras ciencias tales como las físicas o las formales?”. El análisis comparativo sistemático (gnoseológico) de las ciencias humanas con las ciencias físicas y formales y de las ciencias humanas entre sí, cobra su significación ontológica más profunda precisamente cuando partimos del supuesto del cual efectivamente aquí partimos de la anomalía de las categorías y de las ciencias correspondientes, de la “incomensurabilidad de los géneros” de la imposibilidad, por tanto, de reducir íntegramente unas ciencias a otras ciencias, unas categorías a otras categorías. Suponemos, en efecto, que así como no cabe reducir los conceptos biológicos, sin residuo, a los conceptos químicos (la Morfología es irreductible a la Biología molecular) así tampoco cabe reducir los conceptos sociológicos a los biológicos o los culturales a los sociológicos» (Bueno, 1976: 33-34).

Etiológicamente todas las ciencias son humanas, puesto que todas han sido construidas por el ser humano, lo cual implica negar la *esencia* y en consecuencia la *existencia* de las ciencias divinas y, a su vez, suspender el juicio sobre una posible ciencia extraterrestre de *animales no-linneanos*.

Pero desde un punto de vista temático las ciencias humanas son aquellas que estudian al ser humano, esto es, aquellas en que el ser humano aparece como *campo* de interés científico. Las ciencias humanas «exigen una distancia entre sus términos, al permanecer formalmente el sujeto operatorio en el campo en tanto término que opera» (Fernández Leost, 2005: 92). Por ello las *operaciones* son necesarias para organizar el *campo*. «Las ciencias humanas aparecen entonces como una suerte de conocimiento reflexivo que llevaría emparejada una pérdida de objetividad» (Alvargonzález, 1992: 141). «La relación reflexiva que supone que las ciencias humanas son el estudio que el hombre hace de sí mismo puede entenderse diaméricamente, de forma no sustancialista, como el estudio que unos hombres hacen de otros. Sin embargo, de este modo tampoco se llega a establecer un criterio de demarcación pertinente entre las ciencias humanas y el resto, dado que muchas ciencias físico-naturales también incluyen al hombre dentro de sus campos: la biología lo incluye como un animal más, la mecánica como un móvil o un grave, la termodinámica como un sistema que intercambia energía con el medio, etc. Para dar significado gnoseológico a esta relación reflexiva G. Bueno entiende al sujeto humano como un “sujeto gnoseológico”. Se entenderá por “sujeto gnoseológico” a aquel que aparece en la gnoseología general analítica: desde el punto de vista sintáctico se tratará del individuo en cuanto realiza operaciones; desde el punto de vista

semántico, en cuanto construye fenómenos; desde el punto de vista pragmático, todas las figuras (autologismos, dialogismos y normas) afectan al sujeto. De acuerdo con la idea de ciencia del materialismo gnoseológico y para simplificar, se suele considerar el sujeto gnoseológico fundamentalmente como un sujeto operatorio» (Alvargonzález, 1992: 141-142). Es decir, el *sujeto gnoseológico* es un *sujeto operatorio* que vinculado al *eje sintáctico relaciona* unos *términos* con otros; vinculado al *eje semántico* actúa como sujeto cognoscente involucrado en los *fenómenos*; y vinculado con el *eje pragmático* es un sujeto *autológico, dialógico y normativo* que se relaciona con otros *sujetos operatorios*.

Asimismo, el problema de las ciencias humanas está en establecer leyes de un ser, el hombre, que es libre. Con esta dificultad se establece la distinción neokantiana de Windelband y Rickert entre ciencias *idiográficas* y ciencias *nomotéticas*.

Las ciencias humanas no pueden reducirse a «ciencias de la conducta», pues en ellas se *codeterminan términos* que no son conductas, como casas, libros, instrumentos, reliquias y, en resumen, *instituciones*.

Desde la teoría del *cierre categorial*, las ciencias naturales son *metodologías- α* y, por su parte, las ciencias humanas, al tener un doble plano operatorio, se dividen en *metodologías α -operatorias* y *metodologías β -operatorias*.

Las *metodologías- α* son las ciencias naturales que ni siquiera se derivan de la *neutralización* (y no negación) de las *operaciones* previas (que desde Abenhazam hasta Marx se entienden como «ciencias comunes a todos los pueblos»). Las *metodologías α -operatorias* son aquellas que *neutralizan* las *operaciones apotéticas* (es decir, los *fenómenos*) y las *operaciones prolépticas* de los *sujetos gnoseológicos* aunque parten de ellas, aproximándose, hasta confundirse, con las ciencias naturales, pues ya pasarían a ser ciencias no humanas y no etológicas. Por tanto, en las *metodologías α -operatorias* «las operaciones prácticas han sido “segregadas”, pero no tanto para dejar paso a unas supuestas operaciones intelectuales puras, que no existen, sino para mostrar relaciones objetivas capaces de neutralizar las operaciones que condujeron a los términos» (Bueno, 1991a: 67). Las *metodologías α -operatorias* tienden a eliminar tanto las *operaciones* de los sujetos como las causas finales, porque «si la finalidad va ligada a las operaciones (subjetivas) la eliminación de las operaciones arrastrará consigo la eliminación de la finalidad. *De este modo tendríamos una explicación sencilla, aunque estrictamente gnoseológica, de la dialéctica constante en las ciencias físicas y formales, orientada a suprimir las causas finales*» (Bueno, 1978b: 36). Por ejemplo: segregamos del *campo* de la geometría (cuyos *términos* son puntos, rectas, triángulos, curvas cónicas, etc.) las *operaciones* del sujeto (sin perjuicio de que estos *términos* presupongan necesariamente las *operaciones* del geómetra sin las cuales no existirían). El *estado α -operatorio* de una ciencia es un sustituto gnoseológico del concepto tradicional de «ciencia especulativa».

Las *metodologías β -operatorias*, en cambio, son aquellas que no pueden segregar o *neutralizar* las *operaciones* de los sujetos al estar íntimamente involucradas en los contenidos de sus diferentes *campos* categoriales. Estas ciencias son las llamadas «ciencias humanas» o «ciencias etológicas», que desde Abenhazam hasta Kenneth Pike se entendieron como «ciencias propias de cada pueblo»; el *campo* de las ciencias humanas vendría a ser, pues, lo humano particularizado, es decir, desde una redefinición intensional, «*ciencias de lo humano particular desde lo humano particular*» (Bueno, 1978b: 17). El problema de estas «ciencias» radica en que su criterio de cientificidad queda comprometido, dado que la plenitud científica requiere la señalada *neutralización* de las *operaciones* de los *sujetos operatorios* y la elevación de los *fenómenos a esencias*. Las *metodologías β -operatorias* componen los *términos* de sus respectivos *campos* a través de *nexos apotéticos* y suponen el *dialelo antropológico*.

En resumen: si las *metodologías α -operatorias* se corresponden con las *categorías del ser*, las *metodologías β -operatorias* se corresponden con las *categorías del hacer*; y si las primeras se segregan de todo tipo de *prolepsis* y de *finalismo proléptico*, las segundas están profundamente involucradas con las *categorías finalísticas y prolépticas* por excelencia. Las *categorías del ser* alcanzan un giro mayor que las *categorías del hacer*, pero resulta que en estas últimas está la *génesis* de todo sistema categorial. Las *categorías del ser* no pueden construirse al margen de la *praxis* humana, pero esto no quiere dar a entender que se reduzcan a dicha *praxis*.

En el *campo* de las *metodologías α -operatorias* no aparece formalmente entre sus *términos* (ya simples o complejos) el *sujeto gnoseológico*. En cambio, en el *campos* de las *metodologías β -operatorias* el *sujeto gnoseológico* debe aparecer necesariamente entre sus *términos*, pero no como un objeto más sino como un *sujeto operatorio*, es decir, como un *término* que *opera* ligando (es decir, *relacionando*) *apotéticamente* otros *términos* del *campo gnoseológico* de referencia, y por tantos los *fenómenos* que se estudian son las propias *operaciones* de los sujetos. Asimismo, las *metodologías β -operatorias* vendrían a ser ciencias *idiográficas*, puesto que no recaen en la universalidad abstracta o *nomotética* y restituyen el sentido de lo individual o insustituible. Las *metodologías β -operatorias* se asocian a la razón práctica opuesta a la razón especulativa; razón práctica que es redefinida por Bueno, frente a concepciones que la definen como la facultad autoreflexiva de desear ante un objeto, como el enfrentamiento entre diferentes sujetos deseantes ante un objeto ya dado.

Para que una ciencia pueda reivindicar su objetividad no tiene por qué trascender el horizonte de los *sujetos operatorios*, basta con que estos sujetos queden *neutralizados*. La *neutralización* o eliminación de las *operaciones* del *sujeto gnoseológico* viene a ser el mecanismo regular de la configuración de un *cierre categorial* en el que se establecen *identidades sintéticas sistemáticas*. En las *metodologías β -operatorias* hay que partir de las *operaciones* y volver a ellas, y por tanto eso hace que en estas ciencias las *operaciones* sean *fenómenos*, y ahí radica su peculiaridad y su puesta en cuestión como ciencia (los *fenómenos* son aquí *términos a quo* y *términos ad quem*); por ello, las disciplinas que se sirven de las *metodologías β -operatorias* son ciencias anómalas. En

cambio, las *metodologías α -operatorias* llevan a cabo *relaciones* y conexiones con *términos* independientemente de los nexos *operatorios apotéticos* al ser *neutralizados*, alcanzando así la plenitud científica. Al *neutralizarse* las *operaciones* se suprimen los nexos teleológicos y la acción a distancia o *percepción apotética*.

De modo que la propiedad constitutiva -aunque no la única- de las *operaciones* gnoseológicas para distinguir a las ciencias humanas de las no humanas es la *presencialidad apotética*. De modo que el par *apotético/paratético* también sirve para distinguir entre las ciencias humanas y las ciencias físicas. Por ejemplo, tanto la geología como la geografía se ocupan del relieve de la Tierra, «Pero mientras la Geología establece conexiones por contigüidad entre estos términos o partes del relieve terrestre (conexiones que, por ser recurrentes, irán extendiéndose regresivamente hasta las capas más profundas, invisibles, a partir de las cuales ha de poder *progresar* hasta la superficie: la esfericidad de la Tierra sería la forma misma del cierre categorial geológico), la Geografía se ocupa del relieve en cuanto “paisaje” de los hombres, es decir, en cuanto ámbito práctico o escena de nuestras actividades (Kant), envolvente, precisamente a distancia, de los hombres. “Paisaje” es un concepto genuinamente apotético, un concepto que puede considerarse como una especie particular del concepto genérico de *Umwelt*» (Bueno, 1978b: 33). La geografía implica una perspectiva *operatoria antrópica* y aunque *disociable* de la perspectiva histórica es *inseparable* de ella. «Los conceptos geográficos de Este y Oeste, o de Norte y Sur, se desvanecen en cuanto se pierde la referencia antrópica vinculada a los sistemas de coordenadas utilizadas. A lo sumo, se transforman en conceptos que ya no serán geográficos, sino físicos, geológicos o cosmológicos» (Bueno, 2005e: 208).

Así pues, desde una dimensión gnoseológica la presencia *apotética* podría ser tomada como rasgo cuasiempírico pertinente «sobre el que fundar la oposición entre las ciencias humanas (en cuanto se alinean a su vez con las etológicas y psicológicas) y las ciencias físicas. Hasta tal punto que, en cuanto copartícipes (según proporciones muy diferentes) de este rasgo, podríamos formar una clase global que incluyese a las ciencias sociales, económicas, históricas, estéticas, psicológicas, etnológicas, etológicas, lingüísticas (que denominaremos “ciencias apotéticas” o, con mayor rigor, ciencias sobre campos apotéticos rectos, no oblicuos) y que se opondrían a las ciencias físicas (en tanto que se organizan mediante construcciones de términos ligados por nexos de contigüidad: ciencias “paratéticas”» (Bueno, 1978b: 31).

Si en las *metodologías α -operatorias* no se hallan -salvo de modo residual- formas de *metodologías β -operatorias*, en las *metodologías β -operatorias* sí se hallan formas de *metodologías α -operatorias*. Por eso las denominadas ciencias humanas y etológicas tienen un *doble plano operatorio*.

Pero la distinción entre *metodologías α -operatorias* y *metodologías β -operatorias* no es tan sencilla y hay diferentes divisiones en cada una. Las *metodologías α -operatorias* son divididas en el *estado α_1* , esto es, metodologías que en el *regressus* llegan a factores no *operativos* siendo esta *característica* la *situación* de la científicidad natural. Otra

distinción es el *estado* α_2 , que son las metodologías cuyas *características* en el *progressus* parten de *operaciones* a contexto envolventes, es decir, en el *estado* α_2 se eliminan relativamente las *operaciones*. α_2 , a su vez, se bifurca en *situaciones genéricas* (I- α_2) y *situaciones específicas* (II- α_2). I- α_2 tiene como ejemplo los métodos estadísticos y II- α_2 el estructuralismo (por ejemplo las estructuras gramaticales de la *langue*).

Por su parte, las *metodologías β -operatorias* se dividen en β_1 y β_2 . La *característica* de β_1 es la de abrir la vía de *regressus* a contextos *esenciales*, ya en *situaciones genéricas* (I- β_1 , que sería el caso del *verum est factum*) ya en *situaciones específicas* (II- β_1 , que sería el caso de la teoría de juegos). β_2 , a su vez, tiene como *característica* el *progressus* a contextos causales, y su *situación* vendría a ser la *praxis* o la tecnología (como ejemplos de β_2 estarían ingeniería, la jurisprudencia, la ética, la economía política, etc.).

Veámoslo con más detenimiento:

El subíndice α_1 es un *estado-límite* que señala que una ciencia humana deja de ser tal para pasar a ser una ciencia natural (al menos en su *objeto formal*, aunque en su *objeto material* siga siendo humana o referida al hombre). El *regressus* neutraliza las *operaciones* y los *fenómenos apotéticos* del *campo* de partida que se dan a la escala *antropica* del *sujeto gnoseológico*. Salvo que se encuentre un ejemplo mejor, Gustavo Bueno opta poner como ejemplo del *estado* α_1 a la reflexología de Pavlov, ciencia que consiste en partir del trato tecnológico o etológico con los perros u otros animales para *regresar* al concepto de reflejo medular o cortical, donde ya no caben las *operaciones* del sujeto animal, al quedar reducido a un sistema de circuitos neurológicos. «La metodología psicológica inicial (*β -operatoria*), se convierte a Fisiología del sistema nervioso, en ciencia natural. Los fenómenos psicológicos, y su escala (la “percepción” del sonido, o de las formas, o de los “movimientos de retina”, el “hambre”, el “dolor”, el “miedo”, &c.) quedan atrás, se reabsorberán en el *hardware* de los contactos de circuitos nerviosos, como los colores del espectroscopio se reabsorben en frecuencias de onda» (Bueno, 1995a: 81). En el *estado* α_1 se alcanza la estructura más propia de lo que denominamos *cierre categorial* y sería la ciencia positiva por antonomasia.

Las *metodologías I- α_2* son aquellas a cuyos resultados, estructuras o procesos se llega a través de las *operaciones β* siendo comunes (*genéricas*) a las estructuras o procesos de las ciencias naturales. En este *estado* las ciencias humanas se aproximan tanto a las ciencias naturales y formales que hasta se confunden. Lo mismo pasa con el *estado* α_1 pero por el camino opuesto, por el camino del *regressus*.

Las *metodologías II- α_2* son estructuras *específicas* de las ciencias humanas o etológicas. En el *estado* II- α_2 no cabe identificar las ciencias humanas con las ciencias naturales o formales, porque los procesos y estructuras alcanzados son *específicos* de la cultura humana. En este *estado* se dan las estructuras específicas de las ciencias humanas a través de esquemas que le son particulares, propios de los *campos* antropológicos. Como ejemplos tenemos el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss y el estructuralismo lingüístico de Ferdinand Saussure, y también metodologías

sociológicas de los tipos ideales de Max Weber, las curvas de Kondratiev en economía o la antropología naturalista Marvin Harris.

Los *estados* α_2 son, visto así, ciencias humanas *sui generis*, pues lo que consideran a través de los hombres no es propiamente humano al tratarse de estructuras o procesos dados; se trata, más bien, de ciencias *praeter humanas* como las llamadas «ciencias de la cultura» (no cabe confundir la cultura con el hombre o, dicho en terminología hegeliana, no cabe confundir el Espíritu Subjetivo con el Espíritu Objetivo). «Las estructuras culturales se parecen más a las geométricas o a las aritméticas que a las etológicas o psicológicas» (Bueno, 1995a: 83).

El *estado* β_1 mantiene aún las *operaciones* del sujeto pero éstas están determinadas por otras estructuras y otras *operaciones*. Al igual que α_2 , también β_1 se divide en dos *situaciones*: I- β_1 (que es un modo *genérico* muy similar a las disciplinas científica que suscriben el principio *verum est factum*) y II- β_1 (que es un modo *específico* cuyo mejor ejemplo sería la teoría de juegos).

El *estado* I- β_1 , a diferencia del *estado* II- α_2 , los objetos nos siguen remitiendo a las *operaciones*. Dicha *situación* parte de objetos ya dados para *regresar* a otras *operaciones* de partida. El *verum est factum* que nos trae el *estado* I- β_1 consiste, pues, en *regresar* a los *planos operatorios* de construcción de un objeto. Un ejemplo estaría en las ciencias de estructuras tecnológicas, «pues en ellas las operaciones resultan determinadas (retrospectivamente, en el *regressus*) por los mismos o similares objetos que ellas produjeron, pero una vez que tales objetos han ido “tomando cuerpo” y acumulándose en el espacio histórico y cultural, y de un modo tal que hayan podido “objetivarse” y enfrentarse a sujetos de muy distintos de quienes los construyeron» (Bueno, 1992: 209). Otros ejemplos estarían en la arqueología y en la *historia fenoménica*, disciplina que al reconstruir un acontecimiento histórico lo hace a través de *reliquias* y *relatos* en tanto *referenciales fisicalistas* y *fenómenos* suyos.

En el *estado* II- β_1 las *operaciones* están determinadas por otras *operaciones* que proceden de otros *sujetos gnoseológicos* sin haber objetos en el intermedio, según la *situación específica* en el *regressus*. El ejemplo que pone Bueno es el de la teoría de juegos, teoría que viene a ser una de las ciencias humanas más características (dentro de la praxicología), aplicándose en los *campos* etológicos como el estudio de estrategias de conducta de animales cazadores. El jugador vencedor de una partida de ajedrez puede servirnos como ejemplo para la situación de este *estado*, pues es capaz de construir las diferentes posibilidades de juego de su contrincante con miras a modificarlas. Dicho de otro modo: los juegos, al ser sólo posibles por mediación de sujetos, no se explican si los sujetos son homogéneos sino más bien al contrario, al tratarse de la hipótesis de un sujeto que, adquiriendo la ciencia del juego, nos lleve no ya a una estructura determinista superior sino a la estrategia que solamente puede tener el jugador que se lleva la victoria, aquél que tiene la capacidad de anular las *operaciones* de su contrincante.

El *estado* β_2 es el *estado-límite* opuesto al *estado* α_1 . β_2 es el *estado* propio de lo que

tradicionalmente se ha conocido como «ciencias humanas prácticas» (disciplinas «práctico-prácticas», la denominaron los escolásticos), donde las *operaciones* son tanto *inseparables* como *indisociables*. El *campo* del estado β_2 de las ciencias son de hecho las mismas *operaciones*. En este *estado* el *sujeto operatorio* no puede entablar ni el más mínimo *regressus* hacia las *esencias*, y sólo puede reproducir en el *progressus* los *fenómenos* de las mismas *operaciones* estudiadas. En β_2 las *operaciones* científicas desarrollan las *operaciones* de la *praxis*. El *estado* β_2 es más una praxiología que una ciencia, se trata más bien de una ciencia programática e intencional que real y efectiva; de hecho no se trata ya de ciencia, sino de prudencia política, actividad jurídica, etc. En el *estado* β_2 el *eje semántico* prácticamente se superpone al *eje pragmático*. En este *estado* no se puede hablar, en rigor, de un *cierre categorial*, sino más bien de un *cierre tecnológico*, y por ello se trata de un *cierre técnico* y no estrictamente científico. «Un cierre comparable al cierre de la teología dogmática cuando, mediante una petición de principio, establecía que una proposición dogmática, emanada del pueblo de Dios, representado en el Concilio, pasaría a formar parte del patrimonio dogmático cuando fuera sancionada por el Sumo Pontífice, el cual a su vez fundaba su infalibilidad en los decretos del Concilio Vaticano» (Bueno, 2010a: 215-216). Las metodologías β_2 ofrecen resultados abiertos a múltiples interpretaciones y utilizaciones interesadas (que muchas veces se resuelven de modo violento).

«Como vemos, las metodologías α_1 y β_2 son situaciones extremas: α_1 reduce el material a explicaciones físico-químicas, sociobiológicas o termodinámicas, de modo que las operaciones que realizan los sujetos y que aparecen como materiales de campo de una determinada ciencia, casi no se reconocen como existentes. Al contrario, en β_2 las operaciones del sujeto que estudiamos se confunden con las del científico, de tal modo que ya sólo se puede hablar de praxis política o conocimientos de carácter tecnológico» (Alvargonzález, 1992: 145).

En resumen: los *estados* α_1 son propios de las ciencias físico naturales, los *estados* α_2 y β_1 son propios de las ciencias humanas y etológicas y, por último, los *estados* β_2 son propios de los conocimientos técnicos, y por ello no podrán entablar *identidades sintéticas* y se quedarán en el plano de los *fenómenos* sin alcanzar las *esencias*. Y así, en los campos de las ciencias humanas caben construir *identidades sintéticas* en diferentes *cursos operatorios*: I- α_2 , II- α_2 , I- β_1 , II- β_1 .

Bueno llega así a la siguiente conclusión: «los desarrollos de las metodologías α y β operatorias, en tanto se entrecruzan constantemente entre sí, y se desbordan mutuamente, permiten definir a las ciencias humanas, globalmente, como ciencias que constan de un doble plano operatorio $-\alpha$, $-\beta$ - a diferencia de las ciencias naturales y formales, que se moverían sólo en un plano asimilable al plano α . Los procesos que tienen lugar en este doble plano operatorio culminan, en sus límites, en estados tales en los que las ciencias humanas o dejan de ser humanas, resolviéndose como ciencias naturales o formales (α_1) o dejan de ser ciencias resolviéndose en praxis o tecnologías (β_2). Pero en estas situaciones límite no se llega siempre en todo momento. En todo

caso, estas situaciones tampoco son estables. Más bien diríamos que las ciencias humanas se mantienen en una oscilación constante, como les ocurría a los Dióscuros, alguno tiene que apagarse para que la luz de otro se encienda» (Bueno, 1995a: 87-88). «Podríamos afirmar en este sentido, que las ciencias humanas y etológicas son ciencias definibles como conjunto de procesos gnoseológicos esencialmente inestables, pero que tienden a “fijarse” en algunos de los *estados de equilibrio* ($\alpha_1, \alpha_2, \beta_1, \beta_2$) equilibrio constantemente perdido, sin embargo, cuando se atiende a la naturaleza del proceso en su conjunto. De este modo, trataremos de interpretar la situación característicamente *polémica y crítica* de las metodologías de las ciencias humanas, como una situación que lejos de ser meramente *coyuntural* (“todavía las ciencias humanas y etológicas no han encontrado su seguro camino”) es propiamente de naturaleza *estructural*, expresada por la teoría de los cuatro estados» (Bueno, 1978b: 36). «Las ciencias humanas se nos definen entonces gnoseológicamente, como aquellas ciencias en cuyos campos semánticos figuran operaciones similares a las propias operaciones gnoseológicas y, en casos particulares, las propias operaciones gnoseológicas» (Bueno, 1976: 1084).

El siguiente cuadro puede ser aclarador al respecto:

PLANOS	ESTADOS	CARACTERÍSTICAS	SITUACIONES	POSICIONES	EJEMPLOS
α	α_1	REGRESSUS <i>a factores no operatorios</i>	Cientificidad natural	α_1	Reflexología
	α_2	PROGRESSUS <i>a partir de operaciones a contextos envolventes</i>	Genérico	I - α_2	Métodos estadísticos
			Específico	II - α_2	Estructuralismo
	β	β_1	REGRESSUS <i>a contextos esenciales</i>	Genérico	I - β_1
Específico				II - β_1	Teoría de Juegos
β_2		PROGRESSUS <i>a contextos causales</i>	Praxis, tecnología	β_2	Ingeniería Jurisprudencia
ESTADOS INTERNOS DE LAS CC. HUMANAS					ESTADOS LIMITE

(Bueno, 1992: 211).

Podríamos poner este cuadro en correspondencia con la alegoría de la línea del libro VI de la *República* de Platón. De ese modo el *estado* β_2 vendría a ser la *εικασία*, el *estado* β_1 la *πίστις*, el *estado* α_2 la *διανοία* y el *estado* α_1 el *νοῦς*.

5. En torno al concepto de espacio antropológico

Desde el *materialismo gnoseológico* la antropología queda excluida como «ciencia del hombre» o «estudio científico del hombre», porque el hombre no es el *campo* de ninguna ciencia, pues el hombre es una Idea y por tanto es objeto de la filosofía, es decir, es una Idea que desborda diferentes categorías dado que ninguna ciencia humana (ya en su fase *α-operatoria*, ya en su fase *β-operatoria*), por amplia que sea, agota el contenido del ser humano. Ni la sociología, ni la psicología, ni la historia ni la etnología agotan el *material antropológico* del que da cuenta la antropología filosófica. Si la antropología quiere constituirse como una ciencia debe restringirse a un *campo* categorial particular. «Pero si la Antropología científica, precisamente en tanto que es científica, no puede poner como objeto de estudio al Hombre (porque entonces debiera poder englobar en su campo a las restantes *ciencias humanas*: a la Economía política, a la Lingüística, y hasta la Teoría de la Ciencia, cosa que en modo alguno está de acuerdo con el estado actual de esa ciencia) será porque en rigor se ocupa de otras cosas, tiene un campo que será preciso determinar y que nosotros, en otra ocasión, hemos identificado con las *culturas bárbaras*, redefinidas gnoseológicamente, al margen del concepto histórico de Morgan» (Bueno, 1978b: 16).

El concepto de *espacio antropológico* viene a poner orden en el *embrollo antropológico*, siendo además la negación del Hombre como sustancia y por eso mismo está pensado contra el idealismo; es decir: la Humanidad no posee en sí misma las claves de su autodirección, está envuelta por otras entidades que no son humanas; luego el Hombre no es «la medida de todas las cosas» y *ni existe ni puede existir* al margen de contenidos no antropológicos.

La teoría del *espacio antropológico* no se puede entender al margen de la ontología materialista, pues el *espacio antropológico* constituye la organización misma de nuestro *estatus* que se va haciendo a escala *antrópica*. Desde el *materialismo pluralista* el hombre no es el centro ontológico de la realidad (no se produce, por ejemplo, la Unión Hipostática), y por tanto es insustancial. De este modo, y además por razones necesarias, el hombre está inmerso en una realidad material en la cual no se puede autodeterminar, porque siempre está *codeterminado*. Por lo cual el Hombre no es *causa sui* y tampoco es una unidad global perfecta sino más bien un ser infecto: «Las realidades antropológicas no son algo dado, sino algo que está haciéndose» (Bueno, 1996a: 102).

El *materialismo filosófico* prefiere hablar de *espacio antropológico* en lugar de «Hombre» ya que desde su pluralismo ontológico se opone al monismo que define la antropología por el hombre. Con «espacio» no se quiere dar a entender un espacio abstracto geométrico, ni el espacio absoluto de Newton o el espacio-tiempo de curvatura cero de Minkowski, sino al espacio tridimensional en el que se mueven y actúan los seres humanos, así como los animales y las cosas. En rigor se quiere dar a entender «una unidad que se despliega en una *symploké* de direcciones diversas,

“engranadas”, como una pluralidad de vectores (arriba/abajo, izquierda/derecha, delante/atrás) vinculados a contenidos físicos que mantienen independencia (o discontinuidad) los unos de los otros, y son susceptibles de ensamblarse (de componerse, de neutralizarse) en totalidades más amplias. Dicho de otro modo: “espacio antropológico” dice antes “pluralidad del material antropológico”, que unidad desplegada de una supuesta esencia unitaria previamente dada (como lo era el “Hombre”, directamente creado por Dios, en la tradición filosófica escolástica)» (Bueno, 2012b: 2). El *espacio antropológico* no es, pues, un mero espacio físico o topográfico, sino un espacio organizado en funciones de las actividades humanas, ya sean individuales o sociales. El *espacio antropológico* se distingue del *espacio cosmológico* (que se divide en inorgánico y orgánico).

Arnold Ghelen afirmó que desde siempre se ha visto al Hombre desde Dios o desde la Naturaleza, y ya era hora que el Hombre empezase a verse desde sí mismo. Pero esta es una tesis idealista, muy relacionada con las tesis de Fichte: *el mundo es el No-Yo, una posición del Yo*. Pero el hombre no es una entidad absoluta, *autotética* e inteligible por sí misma, sino una entidad *alotética* delimitada por otras entidades presupuestas. «No cabe hablar de una filosofía antropológica que se atenga a un eje puro» (Bueno, 2004e: 2). Así, el *espacio antropológico* no es un espacio unidimensional o lineal, sino tridimensional, es decir, se trata de una *totalidad atributiva* en *symploké* en la que se disocian tres ejes: el *eje circular*, el *eje radial* y el *eje angular*. Bueno no considera que el *espacio antropológico* deba de considerarse en tres ejes por razones empíricas sino por razones lógicas y sistemáticas, y sostiene un número finito de ejes porque un número demasiado alto o infinito no sería *operatorio* para la racionalidad humana. Por lo tanto cabe determinar un número finito de ejes necesario y suficientes para coordinar el *espacio antropológico*, a partir de los cuales «todos los “materiales antropológicos” habrían de poder situarse» (Bueno, 1978b: 57).

Ahora bien, desde el pluralismo materialista antimundanista y antiidealista del *materialismo filosófico*, el *espacio antropológico* no se identifica con la *omnitud rerum*, y en la crítica al *espacio antropológico* como la *omnitud rerum* se abre el camino de *regressus* hacia la *Materia ontológico-general*. De modo que el *espacio antropológico no es suficiente* (como tampoco lo es el *espacio gnoseológico*).

a) El eje circular

En el *eje circular*, Gustavo Bueno coloca a los *términos*, *operaciones* y *relaciones* de los hombres consigo mismos, esto es, «la inmanencia de lo humano», pero no en un sentido metafísico de reflexividad pura del hombre ante su misma presencia. Así pues, las relaciones *circulares* (personales, individuales o grupales) implican procesos políticos, bélicos, jurídicos, mercantiles, lúdicos y culturales (*cultura intersomática* y *circunscrita*). «Las relaciones de intercambio económico, la figura económica, por ejemplo, parece una relación circular (social): Robinson no intercambia mercancías» (Bueno, 1978: 62).

Aunque el *eje circular* no se agota ni mucho menos en la sociedad política (ni la sociedad política en el *eje circular*), a día de hoy -salvo contadas tribus salvajes- está inserto en la sociedad política, la cual se constituyó (en sus diferentes plataformas) no por un pacto, un consenso o una unión mística y armónica, sino por una unión polémica tras la resolución de múltiples conflictos, pues los humanos están unidos en la lucha y la *solidaridad* no es universal sino siempre contra terceros o cuartos. De hecho la Idea de hombre se configura en la sociedad política, como ya supo ver Aristóteles. Las luchas continuas, cíclicas y sistemáticas de los diferentes Imperios Universales (*generadores* o *depredadores*) configuran las distintas (sin perjuicio de sus semejanzas) sociedades o «culturas» distribuidas por el orbe del planeta. Estas relaciones son únicamente posibles mediante la guerra y la *paz de la victoria* que establecen los vencedores sobre los vencidos. Es decir, en el *eje circular* tiene lugar la figura de la guerra en cuanto «interacción violenta organizada, con efectos mortales, entre grupos humanos en equilibrio relativo» (Bueno, 2005b: 98). Y también la paz es una figura que se dibuja en este eje, pues al margen del *eje circular* la figura de la paz es simplemente metafórica, literaria o mitológica; como por ejemplo «la paz de los hombres con las tierras, o la paz de los hombres con los animales, o incluso, para el creyente, la pacificación de los ángeles después de la rebelión de Luzbel, etc.» (Bueno, 2005b: 102). «Desde el *eje circular*, se aproxima, hasta confundirse con él, con el materialismo histórico, al menos en la medida en que este materialismo constituye la crítica de todo idealismo histórico y de su intento de explicar la historia humana en función de una “conciencia autónoma” desde la cual estuviese planeándose el curso global de la humanidad» (García Sierra, 2000: 27).

Aparte de categorías políticas y bélicas, en el *eje circular* se dan otras categorías más o menos cerradas gnoseológicamente: categorías antropológicas, religiosas, tecnológicas, sociológicas, económicas (doméstica y política), históricas, etc.

Las relaciones *circulares* se sitúan en un plano personal, pues este eje está formado por *sujetos corpóreos operatorios* con *vis cognoscitiva* y *vis apetitiva*, es decir, con inteligencia y voluntad. Son relaciones que suponen situaciones de *simetría*, *transitividad* y *reflexividad*, esto es, situaciones de igualdad. Las relaciones *circulares* son, en suma, las relaciones humanas por antonomasia.

b) El eje radial

El *eje circular* no agota el contenido del *espacio antropológico*, luego existen otros ejes que trascienden lo estrictamente humano, puesto que el ser humano no es un absoluto que se basta a sí mismo, porque como venimos diciendo, el ser humano no es *causa sui*: no es un ser sustancial. La siguiente afirmación del joven Marx: «El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad» (Marx, 1970: 101), vendría a ser un *circularismo*, pues el hombre -vendríamos a decir- no es sólo el mundo de los hombres. Los seres humanos también se relaciona con entidades impersonales que suelen

denominarse con el nombre de «Naturaleza»: (la tierra, el agua, el aire y el fuego), que son «considerados ante todo, desde luego, como entes físicos o biológicos, es decir, como entes desprovistos de todo género de inteligencia (aunque tengan estructura, organización, e incluso, al menos desde un punto de vista descriptivo, teleología)» (Bueno, 1996a: 94). Estas relaciones las sitúa Bueno en el *eje radial*. Como vemos, en el *eje radial* se enfrentan los hombres con entidades objetuales, inanimadas e impersonales (árboles, rocas, estrellas, planetas, cometas, etc.), esto es, con su mundo entorno. O mejor dicho: en el *eje radial* se dan las relaciones de los hombres no ya con la Naturaleza (en singular y con mayúscula) -porque la «Naturaleza» es un mito tan *tenebroso* como la «Cultura»-, sino con las *naturalezas particulares* (en plural y en minúscula), esto es, naturalezas impersonales e inconscientes (al menos si nos situamos desde la perspectiva *etic* de las ciencias modernas y rechazamos por arcaico el animismo). Es decir, no se trata de las relaciones de los hombres con una sustantificada Naturaleza, sino más bien una relación de explotación de cara a las necesidades de los hombres para su subsistencia al gestionar recursos agrícolas, energéticos «o del control de los ecosistemas para evitar la extinción de determinadas especies animales o vegetales, en tanto que sirven para mantener la cadena trófica en que se encuentra incluido el hombre» (Giménez Pérez y Rodríguez Pardo, 2011: 117). Los contenidos del *eje radial* no se presentan como *sujetos operatorios* y por ello son contenidos moldeables por las *operaciones* de los sujetos o límites irrebasables ante los que tiene que detenerse toda *operación*. Asimismo, el *materialismo de la libertad* niega la autoproclamación que el hombre alcanza a costa de un abstracto control sobre las *naturalezas particulares*, pues la libertad es fruto de un duro desarrollo histórico en el que se ajustan condiciones de un determinado control.

Los objetos fabricados por los hombres (la *cultura extrasomática* y contenidos *práctico-técnicos*) también están situados en el *eje radial*.

Desde el *eje radial* el *materialismo filosófico* presenta su *materialismo cosmológico*, en tanto dicho eje supone la *crítica* «a la visión del mundo en cuanto efecto contingente de un Dios creador que poseyera a su vez la providencia y el gobierno del mundo (el materialismo cósmico incluye también una concepción materialista de las ciencias categoriales, es decir, un *materialismo gnoseológico*)» (García Sierra, 2000: 27). Si las relaciones *circulares* son las relaciones de cada individuo -por la mediación de las cosas naturales- con los demás individuos, las relaciones *radiales* son las relaciones de cada individuo, por la mediación de los otros individuos, con las cosas naturales.

c) El eje angular

Con el *eje circular* y el *eje radial* tenemos un espacio bidimensional, plano. Así lo entendieron Hegel (Naturaleza y Espíritu) y Marx (Naturaleza e Historia), una concepción que era deudora de una metafísica antropocéntrica. Este espacio bidimensional estuvo inserto en la tradición materialista, pues se entendió que nada existía más allá de los hombres y los entes naturales; y así se negó la existencia de los

dioses, siendo considerado todo lo que no fuese humano -una vez que se llevó a cabo la *trituration* a los antropomorfismo- como *res extensa*. Pero esta dicotomía (que a la postre es un dualismo metafísico) no es suficiente para explicar qué es el Hombre, la gran pregunta de la antropología filosófica. Hace falta un tercer eje, es decir, un *espacio antropológico* tridimensional. Ya la tradición aristotélica, y por supuesto la cristiana, formularon un espacio tridimensional. Desde el *materialismo filosófico* este tercer eje será *el eje angular*, el cual es imprescindible para establecer una filosofía de la religión «que sea algo más que mera fenomenología o psicología de la percepción (la religión como “alucinación”, como “proyección” de deseos) [o como opio del pueblo o para el pueblo]» (Bueno, 1978: 62, corchetes míos). Por eso el marxismo-leninismo al postular un *espacio antropológico* bidimensional no tuvo una filosofía de la religión propiamente dicha o lo suficientemente potente.

En el *eje angular*, los seres humanos se relacionan con entidades que no son humanas ni naturaleza impersonal, pero que sin embargo poseen algo así como inteligencia, voluntad y conductas lingüísticas; son, por lo tanto, entidades personales. Dicho de otro modo: en el *eje angular* se disponen todas las relaciones directas o recíprocas que los humanos mantienen con seres que si bien no son humanos no son *objetuales* sino *subjetuales*, es decir, seres que ni se reducen al *eje circular* ni al *eje radial* y frente a los cuales los hombres tienen relación de temor o de amistad. Y no se trata de un comportamiento meramente fenomenológico o alucinatorio sino real, ontológicamente fundado (sin perjuicio de la posibilidad de errar e interpretar a otros hombres como si fuesen entes de este eje). El *eje angular* para la ontoteología era el eje de Dios y los ángeles, pero para una ontología materialista, que niega la posibilidad de vivientes incorpóreos, se trata de unos seres que sin bien no son divinos pueden ser *numinosos*, *númenes* que el *materialismo filosófico* identifica con los animales, al menos con los animales *teriomorfos* (aunque *emic* estos seres pueden interpretarse, según los casos, como entidades divinas, demoniacas, angélicas e incluso extraterrestres).

Si las relaciones *circulares* desbordan el psicologismo, las relaciones *angulares* hacen lo propio con el sociologismo. Con la inclusión del *eje angular* «cabe pasar por encima de la dicotomía entre *cultura exterior* y *cultura interior*, entre *base* y *superestructura*, así como también cabe liberarse del antropocentrismo, puesto que el mundo ya no será sólo el “mundo de los hombres” sino también el mundo de “otros sujetos no humanos”, a saber, el mundo de los dioses o, por lo menos, el mundo de los animales» (Bueno, 1978d: 28).

El *eje angular* es fundamental para elaborar una filosofía de la religión materialista, frente a las concepciones idealistas o del materialismo monista del Diamat que se sitúan desde un *espacio antropológico* bidimensional.

d) Ejes disociables pero inseparables

El *espacio antropológico*, por decirlo en forma de síntesis, se conforma con el eje de

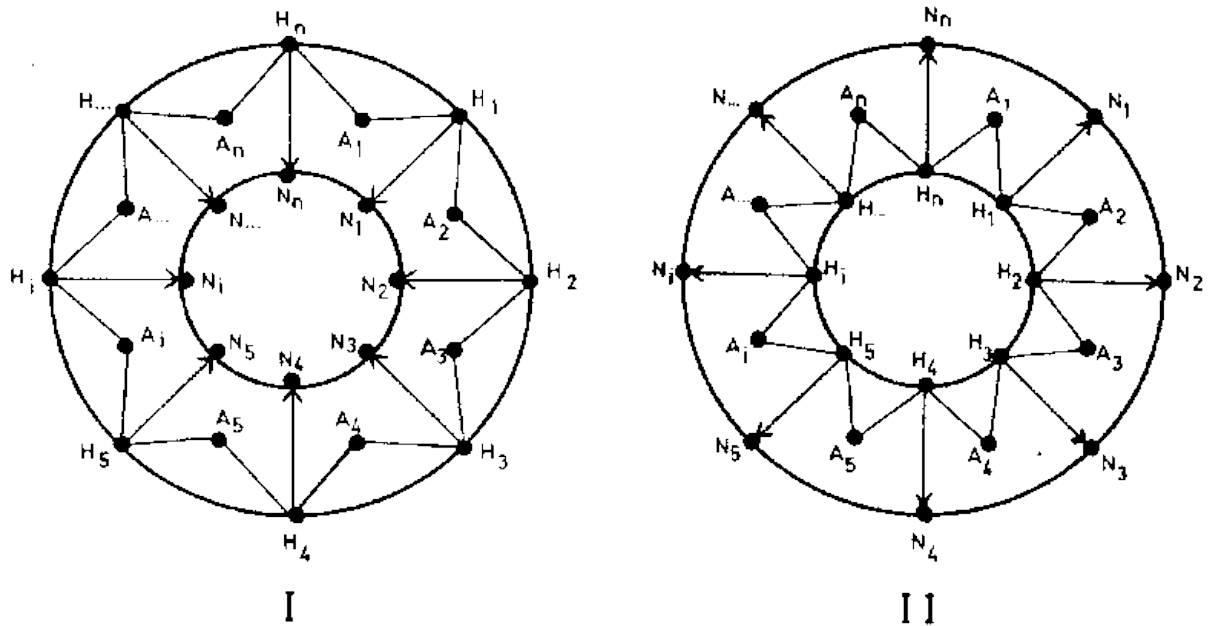
las personas (*eje circular*), el eje de las cosas (*eje radial*) y el eje de los animales (*eje angular*). Es decir: personas, animales y cosas. Los contenidos del *eje circular* son inmanentes (internos al hombre) y personales, los contenidos del *eje radial* son trascendentes (externos al hombre) e impersonales, y los contenidos del *eje angular* son externos o trascendentes al hombre pero *subjetuales* o *personiformes*. Ejes que son esencialmente *disociables* pero existencialmente *inseparables*. La delineación de estos tres ejes se debe a razones dialécticas y no empíricas o intuitivas.

Bueno sostiene que en la *génesis y estructura* de la ciudad cristalizan y se moldean los ejes del *espacio antropológico*: «La ciudad, arquitectónicamente, está, en efecto, necesariamente arraigada en la Tierra, en el suelo. En él se sostiene, y de él se alimenta: es el *eje radial*. Y gracias a la ciudad, a sus empalizadas y murallas, la ciudad se segrega del entorno amorfo que la rodea, de las selvas en que acechan animales salvajes, los bárbaros de los cuales dependemos: es el *eje angular*. Pero en el recinto urbano hay otras muchas cosas, los hombres habitando las casas, pero también con-viviendo (muchas veces polémicamente) en las calles y en las plazas: es el *eje circular*» (Bueno, 2005c: 471).

Los *géneros de materialidad* que la ontología del *materialismo filosófico* atribuye a la *Materia ontológico-especial* ($M_i = M_1, M_2$ y M_3), no se identifican particularmente con ninguno de los ejes del *espacio antropológico*, «pero no porque se mantengan al margen de ellos, sino porque al atravesarlos se determinan morfológicamente a través de ellos (por ejemplo, M_1 no se agota en los entes corpóreos no vivientes asignables al eje radial, porque también comprende a los entes corpóreos vivientes orgánicos, e incluso a los entes incorpóreos tales como ondas electromagnéticas o campos de fuerza, asignables al mismo eje radial; M_2 tampoco “se agota” en el eje circular, sino que penetra en el eje angular; M_3 atraviesa los tres ejes del espacio antropológico, en tanto compromete tanto las leyes cristalográficas, “radiales”, como las leyes de dominación, “angulares”, o las legalidades políticas, “circulares”»)» (Bueno, 2012b: 2).

Los tres ejes del *espacio antropológico* rotulan las tres regiones en las que se define el *materialismo filosófico*: historia, cosmología y religión. Es decir, en el *eje circular*, en el que se establecen las relaciones estrictamente humanas, el *materialismo filosófico* se presenta como un *materialismo histórico* (que se enfrenta de modo crítico al Histomat); en el *eje radial*, en el que se establecen las relaciones de los seres humanos con las *naturalezas impersonales* y los objetos de la *cultura extrasomática*, el *materialismo filosófico* se presenta como un *materialismo cósmico* en el que está incluido el *materialismo gnoseológico*; y en el *eje angular*, en el que se entablan las relaciones entre los seres humanos y los animales y *númenes*, el *materialismo filosófico* se presenta como un *materialismo religioso*.

Por último añadir que «Desde la idea de un espacio antropológico el Mundo no es representable como una esfera que pueda ser vista “desde fuera”, desde su superficie convexa. Esta es la visión que se atribuye al Dios creador, o a la de un hombre identificado con ese Dios, que no será el Dios eterno de Aristóteles, pero sí el “Dios haciéndose a través del Mundo y del Hombre” de Sabelio o de Hegel» (Bueno, 2012b: 2).



6. Materialismo religioso

Si apostamos por una filosofía materialista (y atea) de ninguna manera podemos aceptar que la religión nos es dada como fruto de una «revelación» divina o extraterrestre que tuvieron unos «privilegiados» confidentes de la divinidad (o de los extraterrestres), ni como algo dado por ciencia infusa o por *intuicionismo praeterracional*. Nada se consigue gratuitamente, y todos los *saberes de primer grado* (técnicos, científicos, cotidianos) y de *segundo grado* (filosóficos) los aprehendemos y asimilamos a raíz de vivir, convivir y sobrevivir bajo, sobre y ante unas plataformas *institucionales* en las se proyectan múltiples actividades, *planes* y *programas* que configuran nuestra *esencia* y por consiguiente nuestra *existencia* para bien o para mal o más allá del bien y del mal. Me refiero a una *realidad institucional*, la cual es llamada por los antropólogos con el escueto nombre de «cultura». Esta cultura o «todo complejo» es la responsable de que seamos lo que somos, aunque lo que somos no todo es cultural como tampoco todo es «natural», porque si afirmamos que todo es natural y cultural volveríamos al *espacio antropológico* bidimensional de Hegel y Marx.

Como se ha dicho, «El animal divino *no se propone una teoría positiva de la religión, la cual habría de quedar regional y categorialmente limitada, sino sentar las bases de una filosofía de la religión*» (Santana, 1991: 13). Tal vez, lo más sorprendente

de una filosofía de la religión que se presenta como «materialista» es que afirma que la religión es real, es decir, que la religión es material y no espiritual (es decir, no se trata de una ilusión, una fantasía, una impostura o una *apariencia falaz*). Esto quiere decir que dada la importancia que ha tenido la religión a lo largo del *curso* de la Historia de la Humanidad (o, mejor dicho, de la Historia Universal en sentido *diamérico*, esto es, la Historia de los Estados e Imperios Universales), ésta -la religión- no puede proceder del simple consuelo psicológico de los hombres que viven en el «valle de lágrimas» para aferrarse a una esperanza en la vida futura del más allá («el opio del pueblo» que señalaba el joven Marx), ni de simples alucinaciones o imposturas inventadas *ad hoc* por los políticos («el opio para el pueblo», al que se refería Lenin). El *núcleo* de la religión es real, tan real como la materia misma. He aquí la paradoja de una filosofía de la religión que se presenta como «atea» (*esencial total*) y «materialista» (pluralista *discontinuista*, antimonista). «Una filosofía materialista de la religión, desde este punto de vista, es ante todo una filosofía que ante el material fenomenológico (templos, oraciones, plegarias) resulta estar dotada de potencia racional suficiente para dar cuenta de su enlace inteligible. Es una filosofía positiva (una filosofía de las religiones *positivas*) y por ello debe rectificar la idea espiritualista de la religión como religación entre conciencias puras, sustituyendo la idea tradicional de religión por la idea de una “religación” entre sujetos corpóreos (hombre o animales)» (Bueno, 1993b: 31). Sólo de este modo podemos hablar de una *verdadera filosofía* materialista de la religión, frente a las posiciones espiritualistas que postulan la *esencia* y *existencia* de vivientes incorpóreos.

Veamos, pues, de manera sumaria la filosofía de la religión del *materialismo filosófico* que, como toda *verdadera filosofía de la religión*, se pregunta por la *esencia* de la religión. Pero en esta ocasión no se trata de una esencia metafísica, pues el *materialismo filosófico* no entiende la *esencia* en el sentido de aquello que subyace y se oculta tras los *fenómenos* (como si estos fuesen meramente superestructurales o *apariencias falaces*); tampoco se trata de una esencia metafísica al estilo de Porfirio y Linneo que consta de género próximo y diferencia específica; ahora la *esencia* se entiende como no metafísica (es decir, dialéctica), esto es, como una *esencia genérica* que se despliega a raíz de un *núcleo* (origen y *génesis*), se desarrolla en el tiempo como un *curso* (desarrollo *estructural* de las formas religiosas) y se plasma en un *cuerpo* (determinaciones fenoménicas o *morfologías* de los contenidos religiosos de las diferentes *instituciones* religiosas). La *esencia genérica* es una *totalidad sistemática* o *procesual* que sólo puede manifestarse a través del desarrollo de sus partes, desarrollo en el que incluso puede ser negado el *núcleo* de la *esencia*. El *núcleo* viene a ser el *género generador*, esto es, el manantial por el que fluye la *esencia genérica*; en consecuencia la *esencia genérica* no se agota en el *núcleo*, porque la misma sólo se da en su desarrollo como *género generador*, llegando incluso al desvanecimiento del *núcleo* como tal. Así, la *esencia* de la religión va desplegándose por ampliación de su *cuerpo*, y en el límite este despliegue hace que se desvanezca el *núcleo*. Dicho de otro modo: El *cuerpo* de dicha *esencia* va creciendo por *capas acumulativas* que envuelven y desbordan al *núcleo* y que traen, en dicha metamorfosis, las *fases* o *especificaciones*

evolutivas de la *esencia genérica*, es decir, su *curso* en cuyo límite, como hemos insistido, se encuentra la liquidación del *núcleo* y del propio *cuerpo* de la *esencia genérica*.

a) El numen como núcleo de la religión

Para los hombres del paleolítico superior ciertas relaciones *angulares* resultaban *numinosas*. Un *numen* es un bulto, una faz que nos mira y que nos puede acechar e incluso defender. Gustavo Bueno defiende en *El animal divino* que desde el contenido fenomenológico del abundante material religioso podemos afirmar que «los númenes y lo numinoso de los númenes son categorías específicas de la vida religiosa. Esto significa que todo aquello que pueda considerarse como dado dentro del marco de las relaciones entre los hombres y los númenes (así como en el marco de las relaciones recíprocas de los númenes con los hombres) ha de llevar el sello de la religiosidad. No queremos decir que todo lo que llamamos “religión” deba reducirse al trato inmediato con los númenes. Incluso hay fases o aspectos dados en el curso de la religión en los cuales el numen pasa a un segundo plano, incluso se desvanece» (Bueno, 1996b: 152).

La cuestión está en determinar esos *númenes* con los que se enfrentaban nuestros antepasados primitivos. ¿Son los ángeles? No, los ángeles no pueden ser porque los ángeles son espíritus puros, y de espíritus puros no sabemos nada y más aún, desde todo materialismo (ya monista o ya pluralista) dicha noción es un sinsentido, porque un espíritu puro es una inteligencia separada del cuerpo orgánico, cosa imposible para todos los tipos de materialismo que coinciden en postular la condición corpórea de todo viviente (estos espíritus angélicos serían *númenes equívocos*, por su intención). ¿Entonces los *númenes* son los extraterrestres? La existencia de los extraterrestres no está en absoluto demostrada, aunque cabe la posibilidad de la existencia de los susodichos, pero de momento todo lo que guarde relación con los «encuentros en la tercera fase» es, en el mejor de los casos, pura fantasía y, en el peor de los casos, pura impostura.

Entonces, ¿qué o quiénes son esos *númenes*? La solución que ofrece Bueno tiene sus pruebas en las cavernas de Chauvet (31.000 años antes de Cristo) y Lascaux en Francia (17.000 años antes de Cristo) y de Altamira en España (17.000 años antes de Cristo), pues en ellas están retratados ciertos animales *teriomorfos* que para aquellos hombres resultaban ser *numinosos*. La *religión primaria* era «una religión de caverna en la que se reunirían veinte o treinta individuos; ellos se acompañarían acaso de cánticos (como podría inferirse de la excelente acústica de algunas cavernas), que tan cerca nos evocan, no ya tanto la asamblea cristiana de la misa (como les ocurre a algunos paleontólogos franceses), cuanto la asamblea, más propia de una religión secundaria, de un mitreo» (Bueno, 2007a: 66).

Los «primitivos» contemplaban a los grandes animales de la megafauna del pleistoceno como entidades *numinosas*: como el tigre de dientes de sable, el oso de las

cavernas, el bisonte, el mamut, el elefante, el toro, el caballo, etc. Así, de este modo, no estaríamos de acuerdo con Feuerbach cuando dijo que «el Hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza», puesto que dicha tesis arrastra un residuo idealista (*circularista*); más bien la situación, desde la *concepción angular del materialismo religioso* sería la siguiente: «*Los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales [numinosos]*» (Bueno, 1996b: 186, corchetes míos). Si para Feuerbach «el verdadero sentido de la teología es la antropología» (Feuerbach, 1995: 41), para Bueno el verdadero sentido de la teología está en la etología, «por lo que toda Teología sería en el fondo Etología, así como, recíprocamente, en la sabiduría del etólogo sería posible encontrar con frecuencia la sabiduría del teólogo natural (la descripción de la *fidelidad* del perro que nos ofrece Lorenz pertenece, curiosamente, al lenguaje religioso) (Bueno, 1996a: 97).

De este modo, el Hombre, de alguna manera, alcanza a tener conciencia de sí mismo, de «autoconciencia» (si es que con esto queremos decir algo, porque todo término con el prefijo griego «auto» es sospecho de metafísico, al ser el *autós* el principio de todas las sustantificaciones). Es cuando comienza a distinguirse de las naturalezas impersonales y de los animales cuando el ser humano emprende su andadura como tal; aunque, evidentemente, esto todavía es una cuestión disputada, dada la dificultad que se nos abre con el concepto de *dialelo antropológico*: «el núcleo *infecto* de lo que llamaremos “Hombre” comenzará a reconocerse muy tardíamente, cuando la acumulación de rasgos parciales haya podido dar lugar a un *torbellino* cuyas partes comienzan a cerrarse y a realimentarse de un modo característico» (Bueno, 1996a: 91).

Pero los animales a la vez que son diferentes son semejantes a los humanos, y esto lo ha demostrado la etología postulando la inteligencia de los animales. Los animales son análogos a los seres humanos. Aquí, Gustavo Bueno cita a San Agustín cuando refiriéndose a Dios afirmó: «Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado por la desemejanza con ello; enardecido, por la semejanza con ello» (Bueno, 1996b: 210). Así, lo humano empieza a ser tal cuando es religioso, cuando se siente *religado* a entidades vivas e inteligentes pero no humanas de *asimetría irreversible*.

La relación de los hombres con los animales *numinosos* de la megafauna del pleistoceno constituyó lo que Bueno llama *religión primaria*. Esta religión abarca desde el Musteriense hasta el Magdaleniense, la era del «hombre cazador», fase que se extiende en torno a unos 60.000 años (precedida por una fase previa, el paleolítico inferior, de unos 600.000 años, a la que Bueno denomina *religión natural* o *período protorreligioso*, que vendría a ser algo así como una *preparatio evangelica*; de ahí que la *religión natural* fuese el *género radical* o *raíz genérica* que hace surgir al *núcleo* de la *esencia* de la religión, es decir, el *género generador*; aunque no era todavía una religión positiva, como tampoco el hombre era todavía propiamente hombre; se trataba, pues, de la *protorreligión* de los *protohombres*).

La *religión primaria* o *nuclear* fue una religión real, y no fruto de una alucinación o

algo por el estilo, puesto que los *númenes* eran entidades *realmente existentes* de estructura finita y corpórea (*argumento ontológico religioso*). En la *esencia* de la *religión primaria* está incluida la *existencia* de los animales *numinosos*. La filosofía de la religión del *materialismo filosófico* viene a ser, por tanto, una *concepción zoogenética* de la religión. Por lo tanto, los hombres estaban realmente *religados* a ciertos animales que se les presentaban como *numinosos*. De este modo, Bueno reintroduce el término *religación* de Lactancio: «la *religión*, en su acepción de *religación*, podría redefinirse, precisamente en función de los *númenes*, como *religación de los hombres con los númenes*» (Bueno, 1996b: 152). Esta *religación* debe entenderse como una *relación trascendental asimétrica*, es decir, como una *relación interespecífica* entre sujetos humanos con sujetos no humanos (de ser *intraespecífica* estaríamos ante una concepción *circular* de la religión, la *religación* del hombre con héroes en el evemerismo o la *religación* con la sociedad humana en Comte y Durkheim). «La religión -venimos diciendo- es una suerte del *lenguaje animal interespecífico*, en el cual uno de los interlocutores es el hombre» (Bueno, 1996b: 257). Por tanto, no se trata de una *relación de religación* recíproca, de ahí la asimetría (la desigualdad entre los *númenes* y los hombres). Si, por ejemplo, los hombres estaban *religados* al tigre con dientes de sable, éste no estaba *religado* a los hombres (los *númenes* son *fenómenos religiosos* pero los *númenes* a su vez no tienen religión). Estos *númenes* no serían *númenes equívocos* como los espíritus, los ángeles o los demonios como espíritus puros en el cristianismo (o los démones griegos que serían corpóreos aunque aéreos), sino que serían *númenes análogos* (también cabría la noción de *númenes mixtos*, como Cristo en el Concilio de Éfeso frente a Nestorio, que vendría a diagnosticarlo como un *numen equívoco*).

Es precisamente en la *religión primaria* donde está, según Bueno, la verdad de la religión; porque los animales *numinosos* existían realmente, no eran producto de un delirio alucinatorio de los hombres de las cavernas: «La intención de la filosofía zoomórfica de la religión originaria es muy distinta a la intención *descriptiva*, “empírica”, *émica*, de las ciencias positivas. Es una intención ontológica. No sostiene que los hombres primitivos han comenzado divinizando a los animales (o los han deificado en una fase de su desarrollo). *Sostiene que son los animales los núcleos numinosos de la propia idea ulterior de divinidad. Y que, por consiguiente, tendrá sentido afirmar que la religión es verdadera porque los númenes de la clase N existen -son los animales (ciertas especies, géneros u órdenes de animales) y no son fenómenos ilusorios propios de la mentalidad prelógica, de la percepción salvaje...* La concepción zoomórfica del *núcleo* de la religión significa, en resolución, no ya que los animales puedan desempeñar realmente funciones numinosas sino, sobre todo, significa *que ellos son la fuente o manantial de toda numinosidad ulterior*. Ello no implica una tesis recíproca, según la cual toda relación con los animales hubiese de tener un signo religioso» (Bueno, 1996b: 84-86).

Las *religiones primarias* son religiones ctónicas, es decir, terrestres. Pero la extinción de los grandes animales de la megafauna del pleistoceno y la domesticación de los

animales supuso el fin de la *religión primaria*.

Lo que Gustavo Bueno quiere resaltar con esta tesis es, ante todo, que el concepto de divinidad brota de la *numinosidad* de los animales. Lo que ulteriormente se consideró erróneamente como dioses es el resultado de una *metábasis por expansión* de los animales pleistocénicos; error que ya venía incubándose en las propias *religiones primarias*, pues «juntamente con las figuras animales, también las figuras de otros hombres (de otras bandas humanas, tal como hoy las consideran los prehistoriadores) pueden aparecer como numinosas. Esto tendrá lugar en la medida en que aparezcan como “hombres extraños” (“superanimales”), hombres de otras razas o de otros grupos sociales, cuyos conflictos aparecen ambiguos, como *caza* o *guerra*. En la medida en que la *confusión objetiva* entre las figuras antropomórficas y zoomórficas, que se considera inevitable, sea más intensa en ciertas franjas de la religión primaria, habrá que decir también que esta forma de religiosidad contiene *un principio interno de error o de falsedad objetiva*. No será legítimo, según esto, ver a la religión primaria como la sede exclusiva de la religión positiva verdadera. Antes bien, estaremos autorizados para poner en ella los gérmenes de error característicos de los posteriores períodos de la religiosidad» (Bueno, 1996b: 260).

b) Religión secundaria o mitológica

Tras la extinción de los animales *numinosos* y la domesticación de ciertos animales, y con las transformaciones de la caza en ganadería y la recolección en agricultura, los *númenes* desaparecen desplazándose desde las bóvedas de las cavernas hasta las bóvedas celestes del zodíaco. Los númenes, en *metábasis por expansión*, se sitúan en el cielo; y he aquí la fase de las *religiones secundarias*, las *religiones del delirio*, las religiones de los dioses y los *mitos tenebrosos*; en definitiva, «la religiosidad de la imaginación, la religiosidad del primer género [del conocimiento], en la terminología de Espinosa» (Bueno, 1996b: 138, corchetes míos). La falsedad y el *delirio* de las *religiones secundarias* radican en que los dioses no existen, a diferencia de los *númenes* animales de la *religión primaria*, en tanto seres finitos y corpóreos *realmente existentes*.

La *fase secundaria* de la religión se desarrolla desde el 12.000 a. C. hasta el 2.000 a. C. aproximadamente. En estas religiones surge un sacerdocio organizado y se edifican templos (arquitectura sagrada que sustituiría a las cavernas paleolíticas como lugar de culto a lo *númenes* que han devenido en dioses). En esta fase de la religión es muy descriptiva la sentencia inspirada en Plutarco que reza: «Podréis visitar cualquier aldea, poblado o villa del mundo, pero siempre encontraréis en ella un templo» (citado por Bueno, 2007a: 290).

En los panteones egipcios, mayas, aztecas e hindúes vemos muchísimas figuras zoomórficas, pues han brotado desde la *religión primaria*, pasando de este modo la *numinosidad* de la forma zoomórfica a la antropomórfica; aunque si los hombres, como el faraón de Egipto, son considerados como divinos es porque son contemplados *sub*

specie animalitatis. Aunque las *religiones secundarias* son también las religiones de los démones, seres intermediarios que oscilan entre la divinidad y la humanidad. Los démones poseen cuerpos aéreos (no sería espíritus puros como los ángeles y los demonios cristianos), en oposición a los dioses que poseen cuerpos etéreos y a los hombres, que poseen cuerpos terrestres. El animismo (que a la postres Bueno lo sitúa, en oposición a Tylor y Puente Ojea, no como el *núcleo* de la religión, sino del espiritismo... ¿en verdad el animismo es una religión? ¿No es más bien magia? ¿O, si se quiere, un producto de lo que se ha ido conociendo como «mágico-religioso?»), el chamanismo, el totemismo, el politeísmo olímpico y las religiones místicas formarían la serie de las *religiones secundarias*.

c) Religión terciaria o metafísica: la antesala del ateísmo

Ante tal grado de saturación y multiplicidad de dioses, fue necesario podar tal maraña de religaciones ceremoniosas dando lugar a las *religiones terciarias* de los credos monoteístas, en las cuales características propias de la *religiosidad secundaria* fueron rigurosamente rectificadas, como pasó con los templos, los sacerdotes, las liturgias, etc. Las formas de *religiosidad terciaria* se van incubando durante el desarrollo de la revolución urbana, es decir, desde la Edad de Hierro en el segundo milenio antes de Cristo, y alcanzan su apogeo con el cristianismo y el islamismo; abarcarían pues un período de 3.000 años, y, según Bueno, empezarían a cristalizar en el período entendido metafísicamente como «tiempo eje». La aparición de las *religiones terciarias* está ligada a la aparición de la ciencia (la geometría) y la filosofía (incluyendo también a la metafísica presocrática). Las *religiones terciarias* suponen la antesala del ateísmo, y ya son ateas en relación a los dioses del politeísmo, un ateísmo en el que se cree en un solo Dios, aunque es cierto que los dioses se transforman en ángeles, en espíritus puros subordinados a Dios, o en demonios como, y así lo pensaba San Agustín contra el paganismo. Bueno sostiene que «las religiones “terciarias” sólo son religiones en su estado límite; propiamente no son ni siquiera religiones, sino que, en lo fundamental, son “organizaciones sociales totalizadoras” en las cuales el componente religioso ha sido reducido, principalmente, a teología y a moral (y sólo desde un punto de vista él mismo religioso, puede considerarse significativa su condición de tal)» (Bueno, 2000c: 426).

Resulta, pues, que el monoteísmo filosófico de estirpe aristotélica es el fin de la religión al desembocar en el nihilismo religioso. Monoteísmo en el sentido de que el Estagirita deja claro en la *Metafísica*, aunque paradójicamente se trata de una cita de Homero: «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando» (1076a5). El Dios de Aristóteles, tal y como lo presenta en la misma *Metafísica*, no ha creado el mundo porque el mundo es eterno, y ni siquiera lo conoce, pues hartamente tiene con pensarse eternamente a sí mismo, ya que es «el pensamiento del pensamiento» (*noésis noéseos, ipsum esse intelligere*), el Acto puro, el Primer Motor, la Primera Causa, «un ser que se mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura, y actualidad pura» (1069a). Dios «entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el

cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento» (1074b28), y más honorable que el entendimiento es lo entendido y por ello «se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección» (1074b34). Pero paradójicamente no cabe *religación* hacia Dios porque Éste no conoce ni ama a los hombres, y dicho conocimiento y amor lo degradaría de su condición de Acto Puro.

La filosofía griega surgió, según Bueno, como una reacción frente al politeísmo de las religiones olímpicas de carácter antropomórfico (porque *pensar es pensar contra alguien o contra algo*). Así, el fundamento de la filosofía no es el ateísmo, sino la «impiedad» (*asebeía*). Las *religiones terciarias* ya no son *delirantes*, como las *secundarias*, pero sí internamente contradictorias y en relación a la *religión primaria* llegarán a representar la impiedad más extravagante al afirmarse que los animales son máquinas que ni piensan ni sienten (Gómez Pereira y después Descartes y Malebranche). Descartes veía a los animales «con los ojos del período manufacturero, por oposición a la Edad Media, época en que se consideraba a la bestia como *auxiliar del hombre*» (Marx, 2003a: 388).

La Idea de Dios, que de manera embrionaria está en los presocráticos, es una Idea abstracta, teológica (teología natural), eminentemente filosófica (Aristóteles la llamó «filosofía primera», que más tarde fue bautizada como «metafísica» por el recopilador Andrónico de Rodas). Tras todo esto podemos decir que *la religión ha muerto, Dios la ha matado*. Resulta que el Dios de los filósofos es el verdugo de la religión. La religión es incompatible con Dios y, aún más, Dios no es religioso, ¿a quién le rezaría Dios? (aunque tampoco, como hemos dicho, eran religiosos los *númenes* de la *religión primaria*). El Dios ontológico de los filósofos es, pues, la negación de los dioses ónticos *secundarios* y del Dios personal de las religiones *terciarias* (sea Yahvé, Cristo o Alá), puesto que el ser inmutable, eterno y perfecto es la negación tanto de los dioses zoomorfos como antropomorfos a los cuales se supone que están *religados* los hombres, pues «¿cómo puede revelarse, realizar milagros, premiar o castigar, o quedar comprometido con las vivencias cenestésicas de un mamífero insignificante y efímero un Ser inmutable y eterno? ¿Cómo puede tener voluntad y deseos un Ser perfecto e intemporal?... Sólo mediante el “doblepensamiento” se puede sostener que el Dios de la Biblia (aunque se le considere en su realidad trinitaria) es compatible con el Ser inmutable, eterno, infinito, perfecto y absoluto de la Teología Natural. E ídem para el judaísmo y el Islam. Y aquí apelar a que el “frágil entendimiento humano” no puede comprender tan profundas verdades no es más un caso explícito de la falsa conciencia a la que puede llevar el “cerrojo teológico” para inmunizarse a priori de sus críticos» (Pérez Jara, 2007: 9).

Así pues, la filosofía es el fin de la religión; por eso San Pedro Damiano decía que estaba inspirada por el diablo, y por eso Lutero decía aquello de «la razón es una ramera del diablo». «No cabe duda alguna -decía Wundt- de que un monoteísmo absoluto no se da propiamente sino en filosofía, y de que, en la religión popular, ni aun en el pueblo de Israel ha existido un monoteísmo estricto» (citado por Bueno, 1999b: 120). Por tanto,

«la Idea de Dios aparece, cierto, no ya en el origen, pero sí en el final del proceso de desenvolvimiento de las formas religiosas, como un final que no tiene un sentido meramente cronológico, sino sistemático y dialéctico (a saber, acaso el final de su consumación y muerte), el final que corresponde a la que llamamos *fase terciaria* de las religiones positivas. Esta fase, según *El animal divino* constituiría, precisamente, no ya el punto más alto (summun) de las religiones, cuanto su punto más bajo, aquél en el cual las religiones se autodestruyen y se desvanecen, consumiéndose precisamente en torno al Dios de los filósofos por antonomasia, el Dios absoluto» (Bueno, 1989: 144). «Dios aparece, pues, al final del proceso evolutivo de la religión, pero final no sólo en sentido cronológico, sino también (y acaso principalmente) sistemático y dialéctico: el final de la religión, el momento de su consumación y de su muerte, porque la liquidación de las mitologías secundarias, y con ellas de sus dioses, ha sido llevada a cabo mediante una Teología filosófica que cristaliza en la Idea de un Dios metafísico, incompatible con la religión misma, a la que hace imposible, como puede comprobarse fácilmente en la Teología aristotélica y en su concepción de Dios» (Fernández Tresguerres, 2003: 1). Por eso, desde el *materialismo filosófico* no es necesario observar la religión como un *fenómeno* cuya verdad ha de estar inexorablemente referida y vinculada al Dios de los filósofos en general o de la ontoteología en particular, aunque esto ni mucho menos quiere decir que se niegue cualquier tipo de verdad de los *fenómenos* religiosos, como lo pudieron ser los de la *religiosidad primaria* y sus *númenes* corpóreos y finitos.

La *religión primaria* es la religión de los *númenes*, la *secundaria* la de los dioses y la *terciaria* la de Dios, en la que, dada su infinitud, ya no cabe religación; por eso «las religiones terciarias han de considerarse, en gran medida, como frutos de la filosofía *in statu nascens*» (Bueno, 2007a: 348). *Grosso modo*, cabría hacer corresponder a la *religión primaria* con la etapa de los cazadores recolectores (el salvajismo, según las etapas de Morgan que retomaría Engels), a la *religión secundaria* con la época neolítica y la edad de bronce (la barbarie y el nacimiento de la agricultura y la domesticación de ciertos animales) y a la *religión terciaria* con la época de las sociedades estatales e imperiales (la civilización). Aunque hay que advertir que el *curso* de la religión no es meramente sucesivo sino también parcialmente acumulativo. También hay que señalar que las tres fases de la religión no son meras especies *distributivas* o independientes de un género común en el sentido de Linneo, sino partes *atributivas* de un todo que se desarrolla durante milenios. «Las instituciones religiosas -suponemos- van evolucionando a lo largo de estas tres etapas, van implicándose o segregándose unas de otras, van integrándose o enfrentándose a muerte. Pero en todos los casos sería la unidad de interacción entre esas instituciones la que podrá darnos un contenido objetivo a la “unidad de las religiones”» (Bueno, 2007a: 340).

¿Cabe hablar de una cuarta fase de la religión? Según Bueno, no cabe una cuarta fase de la religión (lo que vendría ser una *religión cuaternaria*), porque las posibilidades de la religión se agotan en las tres fases señaladas (e incluso en la fase *terciaria* desaparece el *numen* porque Dios, en tanto ser infinito, no puede ser un *numen* con el que quepa religación). Hoy en día, desde hace un siglo, está muy arraigada la creencia en los

extraterrestres. La existencia de los extraterrestres no es algo que esté demostrado (como tampoco su inexistencia). Por tanto sobre su existencia o inexistencia debemos de suspender el juicio, siempre y cuando se trate de seres finitos y corpóreos y no infinitos e incorpóreos, pues estos últimos *ni existen ni pueden existir*. Aquí podríamos parafrasear a Protágoras de Adbera (cuando desde su agnosticismo se refería a la existencia de los dioses) y afirmar: «Sobre los extraterrestres no sabemos si existen o no existe: pues muy profundo y complicado es el problema y breve la vida humana». A día de hoy, la existencia de extraterrestres que visitan la Tierra con naves espaciales («ovnis») es propio de la ciencia-ficción, y por tanto dicha creencia sería análoga al *delirio* de las *religiones secundarias* (cambiando los dioses por los extraterrestres). Es más, se trata de una refluencia de las *religiones secundarias* en nuestro presente, una vez que las *religiones terciarias* -sobre todo cristianas- han perdido parte del inmenso poder que antes, en el Antiguo Régimen, poseían. Pero en el supuesto caso de que existiesen los extraterrestres y nos hiciesen una visita, es decir, en caso de que existiesen los «encuentros en la tercera fase», volveríamos a entrar en una fase de *religión primaria* o *religión natural*, pues los extraterrestres serían *númenes*: «El numen primario del que hablamos es, hoy por hoy, un *numen absconditus*, que ya no procede de la Tierra, sino del Cielo, de las galaxias» (Bueno, 2007a: 360).

d) El proceso de inversión teológica

La *inversión teológica* viene a ser la mundanización o la humanización de Dios; es decir, Dios se llena de contenidos mundanos (especialmente *terciogenéricos*). «La inversión teológica hace de Dios un “punto de vista” -el “punto de vista de Dios”- desde el cual contemplamos el propio orden del Mundo. “Nosotros -dirá Malebranche- vemos en Dios a todas las cosas”. Por *ser ahora el Mundo, de hecho, el contenido de la Teología natural*, la tarea de ésta se autoconcebirá precisamente como la explicación, a partir del Infinito, de la realidad finita (por tanto, injusta, mala), como *Teodicea* o “justificación de Dios”» (Bueno, 1993b: 1431). En resumen: Dios deja de entenderse como una entidad transmundana para empezar a ser entendido como una entidad intramundana.

En consecuencia, una vez puesto en marcha el proceso de *inversión teológica*, Dios dejará de ser causa eficiente y, como veremos en Hegel, tenderá a ser en su concreción efectiva causa final (aun siendo principio y fin de todo el proceso: al principio como abstracción o ser en sí y el final como concreción o ser para sí). «Lo esencial de la Teología clásica no es que, efectivamente, constituya un discurso sobre Dios sostenido en sí mismo, al margen del Mundo, porque es una transmutación del Mundo, “su imagen invertida” como la imagen de la cámara fotográfica, para aprovechar el símil de Marx. Lo esencial es que, precisamente por consistir en esta transmutación del mundo, nos remita, intencionalmente al menos, más allá del Mundo. Hasta que la saturación de la Deidad por contenidos mundanos alcance, por decirlo así, su punto crítico. Es entonces cuando puede sobrevenir la inversión teológica y, con ella, la relación descendente entre la Teología y la Economía. Es ahora cuando la Teología natural

puede dejar de verse como un simple espejo del Mundo que la alimenta (“los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza”, de Feuerbach) para convertirse en un crisol en el cual los propios contenidos mundanos se reorganizan según líneas aún no ‘realizadas’ en la práctica; cuando la Teología natural deja de ser *especulativa* (reflectiva del Mundo) y puede comenzar a ser *constitutiva* de las nuevas categorías conceptuales que en el nuevo modo de producción están gestándose» (Bueno, 1972b: 135). Por mediación del proceso de *inversión teológica* «Dios interesa ante todo en la medida en la cual, desde él, el Mundo o el Hombre pueden recibir una iluminación más intensa» (Bueno, 2016a: 57). El proceso de *inversión teológica* puede desembocar en la concepción del mundo, en sustitución de Dios, como «patria del Hombre» y horizonte y esperanza del futuro social de la Humanidad (como pensaron Comte o Engels). «El recuperado “mito de la Naturaleza”, como madre y maestra de los hombres, vuelve a funcionar a toda máquina» (Bueno, 2016a: 58).

La *inversión teológica* supone la fragmentación *diapolítica* del orden de la cristiandad medieval, y la Guerra de los Treinta Años es buena muestra de ello. Se trata, pues, del paso de la concepción ontológica medieval a la concepción ontológica moderna. Bueno señala que el proceso de *inversión teológica* tiene lugar en la filosofía cartesiana (Descartes, Malebranche, Leibniz), aunque añade que sus indicios se encuentran antes del siglo XVII, pues no se trata de una operación única sino de «una operación repetida en diferentes círculos culturales. Aquí nos referimos al nuestro. Nicolás de Cusa, Miguel Servet o Giordano Bruno podrían ser citados al respecto. Sin embargo, es en el siglo XVII cuando los efectos de la “inversión teológica” se constatan a gran escala como resultados que no dejan de ser sorprendentes» (Bueno, 1972b: 135-136). En Leibniz, por ejemplo, la *inversión teológica* se introduce a través de un Dios que es considerado exclusivamente como razón del orden de las mónadas finitas y de su misma realidad.

Asimismo la *inversión teológica* fue un proceso necesario para que se llevase a cabo uno de los primeros intentos del *cierre categorial* de la economía: nos referimos a la fisiocracia de François Quesnay, en la que Marx vio la primera organización global de las categorías de la economía política; pues si la tierra es obra de Dios entonces sólo Éste es productor (y no la fuerza de trabajo vivo de los seres humanos que señalaría después Marx). La *inversión teológica* supone una «conversión al mundo» en el que la teología empieza a presentarse como mecánica y economía política. «La *inversión teológica* no se caracteriza por la eliminación de Dios, sino por una “utilización” de Dios para intentar comprender el Mundo» (Bueno, 2015e: 30).

Aunque cabría decir que el proceso de *inversión teológica* se puso en marcha con la propia teología cristiana a raíz del dogma de la Encarnación, como ya dijo San Atanasio en el siglo IV: «Dios se ha hecho Hombre para hacer a los hombres divinos» (citado por Stirner, 2014: 367). Y en el siglo V escribe San Agustín en *La Ciudad de Dios*: «Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, el Hijo, Dios de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios, fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre

tuviera camino hacia el Dios del hombre mediante el hombre Dios. Pues éste es el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús; Mediador por ser hombre, y por esto también camino» (XI.II). Y como se dijo siglos después: «Dios no se niega en la encarnación, sino que se muestra únicamente como lo que es: un ser humano» (Feuerbach, 1995: 104).

La *inversión teológica* viene a ser un proceso (que se va formando en los siglos XVI y XVII) a través del cual la Idea de Dios *terciario*, como límite de la relación entre determinados contenidos dados en el mundo, revierte sobre las relaciones entre los contenidos de ese mismo mundo de tal modo que las conexiones de los conceptos teológicos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el mundo. Dicho de otro modo: Dios ya no se contempla desde el mundo material, pues «es el mundo material aquello que debe ser contemplado desde Dios» (Bueno, 1990a: 72). En el proceso de *inversión teológica* Dios deja de ser «el ser en el que se resuelven racionalmente la Naturaleza y el Hombre» para constituirse en el ser «desde el cual podemos considerar racionalmente a la Naturaleza y al Hombre» (Bueno, 2004d: 85). Los atributos metacósmicos de Dios dados a escala *ontológico general* (M) pasan a formar parte de contenidos de la *ontología especial* (M_i) y, en tanto que esos atributos metacósmicos se predicaban de un ser personal egoiforme (es decir, de un *Ego trascendental* divino) el proceso de *inversión teológica* terminará construyendo un *Ego trascendental* humano que aun involucrado en el mundo a su vez también lo envuelve.

El proceso de *inversión teológica* fue posible en el cristianismo frente al angelismo de musulmanes y judíos; pues Dios la el dogma de la Encarnación sitúa a los hombres por encima de los ángeles, y así la «dignidad del hombre» que predicaban los renacentistas fue posible tras la victoria contra el islam del Imperio de Carlos I, así como la evangelización de América. Por tanto este proceso supone «un triunfo del cristianismo (frente al islamismo) en la época moderna, es decir, de un reconocimiento, a través de la unión hipostática de Cristo de la presencia de Dios en el Mundo, por un lado, y, simultáneamente, de la elevación del hombre por encima de los ángeles (elevación absurda en el islamismo)» (Bueno, 2000b: 15). Es decir, el cristianismo es una religión que se funda en una concepción del mundo, de la moral y de la política que gira en torno a un Dios que se hace hombre; y por ello el Humanismo, en tanto ideal supremo, cristalizó en las sociedades cristianas por mediación del dogma de la Unión Hipostática de la Primera con la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, en donde quedan enlazadas la teología y la antropología con la consecuencia (*escándalo para judíos y musulmanes, necedad para paganos*) de que los hombres quedan en la escala natural por encima de los ángeles, puesto que Dios decidió unirse hipostáticamente a un hombre y no en un querubín o un serafín.

En la *inversión teológica* Dios, definitivamente, se hace hombre. «Los tiempos modernos han tenido por misión la realización y la humanización de Dios, la transformación y la resolución de la teología en antropología» (Feuerbach, 1976a: 13),

por tanto «la antropología es el misterio de la teología» (Feuerbach, 1995: 32), y asimismo «el misterio del ser divino es la esencia humana» (Feuerbach, 1995: 311); así como «el misterio del ser infinito, es el ser finito» (Feuerbach, 1995: 349). «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre» (Feuerbach, 1995: 65), y por ende «el hombre es el ser absoluto, la esencia de Dios» (Feuerbach, 1995: 397). Aunque Feuerbach pone como protagonista de la *inversión teológica* al protestantismo, el cual «es esencialmente *Cristología*, es decir, *antropología religiosa*» (Feuerbach, 1976a: 13). Y así lo compara con el catolicismo: «En el catolicismo la humanidad es atributo, predicado de la divinidad (de Cristo): Dios hombre; en el protestantismo, al contrario, la divinidad es atributo, predicado de la humanidad (de Cristo): el hombre Dios... en el catolicismo el hombre es para Dios; en el protestantismo, al contrario, es Dios quien es para el hombre... Aunque también en el catolicismo, en el cristianismo en general, Dios es un ser para los hombres. Pero fue el protestantismo el primero en extraer de esa relatividad de Dios el resultado verdadero: la absolutez del hombre» (Feuerbach, 1995: 396). Así pues, el Dios de la *inversión teológica* es humano, y como todo humano *nada de lo humano le es ajeno*.

Pero *triturar* la trascendencia de Dios y no hacer lo propio con la inmanencia de lo divino en el hombre no es acabar con la teología, puesto que el hombre (o más bien el Género Humano) es coronado en una aureola teológica de la abstracción. En la *inversión teológica* Dios deja de ser el autor de la comedia universal cumpliendo ese papel la Humanidad al poseer las claves de su autodirección; con lo cual el proceso de *inversión teológica* viene a ser una posición tan metafísica como la anterior, si bien se rompe con el *juris módus* y se postula la inmanencia en la que Dios se da en función del mundo de las criaturas, es decir, las *operaciones* de las relaciones funcionales se van configurando a través de las partes del propio mundo, en proceso y por ello de modo infecto, hacia ese *escatón* del que resulta el mejor de los mundos posibles en el que todo lo malo ha sido para mayor gloria de un bien superior. Dios resulta estar entretejido con el mundo y vuelto hacia él.

e) El ateísmo desde el materialismo filosófico

Una filosofía atea y materialista, como es lógico, niega categóricamente la existencia de Dios; por lo tanto, el mundo no funciona ni puede llegar a funcionar divinamente (también es cierto que no funciona democráticamente). No hay salvación divina ni un Cielo que nos espere en el más allá cuando llegue la hora de nuestra muerte. Dios no *es*, y es más bien *el asilo de la ignorancia*, así como la muerte *no es nada para nosotros*. No hay salvación en sentido escatológico, y ese *mito tenebroso* tan sólo es una ilusión trascendental de la conciencia falsa que se distribuye por ciertas *instituciones* cada una de las cuales se presenta como portavoz de un mensaje de salvación para la humanidad en general o, en determinadas sectas, para un grupo reducido de privilegiados confidentes de la divinidad: «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (Mt 22.14).

Cuando hablamos de ateísmo no lo hacemos en sentido unívoco, sino análogo e incluso equívoco. Existen muchas acepciones de ateísmo, *el ateísmo se dice de muchas maneras*. En *La fe del ateo* Bueno distingue muchos tipos de ateísmos, los cuales muchos son totalmente opuestos entre sí y son pensados unos frente a otros. Luego, parafraseando a Hobbes, podríamos decir que *el ateo es un lobo para el ateo* (y no digamos el creyente para el creyente: la fe los divide y la muerte los une, y no todos los mártires ven divinidad).

Así pues, tenemos: ateísmo existencial, ateísmo esencial, ateísmo esencial parcial, ateísmo esencial total, ateísmo óptico, ateísmo ontológico, ateísmo privativo, ateísmo negativo, ateísmo católico, ateísmo protestante, ateísmo musulmán, ateísmo judío, ateísmo jacobino, ateísmo liberal, ateísmo anarquista, ateísmo socialdemócrata, ateísmo comunista (el ateísmo marxista-leninista es inmanentista y por tanto monista y no trata simplemente de negar a Dios y la trascendencia sino más bien de afirmar al Hombre y su inmanencia), ateísmo maoísta, ateísmo fascista, ateísmo nazi, ateísmo militante, ateísmo no practicante, ateísmo trinitario, ateísmo unitario, ateísmo politeísta, ateísmo monoteísta, ateísmo panteísta, ateísmo monista, ateísmo dualista, ateísmo pluralista, ateísmo vergonzante o agnosticismo (agnosticismo existencial o esencial), ateísmo cortes o deísmo, ateísmo indocto, ateísmo vulgar... «No es lo mismo, en efecto, ser ateo judío, que ser ateo católico o ateo musulmán, de la misma manera que los emigrantes de diversos países que, ya en Londres, han olvidado sus idiomas respectivos para hablar inglés, conservan unas veces el acento pakistaní, otras el acento indonesio y unas terceras el acento ceilandés. El ateísmo tiene también, según esto, diferentes “acentos” o coloraciones: la coloración propia del ateísmo judío, el acento propio del ateísmo católico o quizá el color del ateísmo mahometano» (Bueno, 2007a: 17).

El ateísmo del *materialismo filosófico* no trata simplemente de ser un *ateísmo existencial*, más bien trata de ser -y lo es- un *ateísmo esencial total*. Con esto se afirma que la Idea de Dios no es propiamente una Idea, sino más bien se trata de una *paraidea*, de una *pseudoidea*, de un *término contrasentido* sin correlato *realmente existente*. Dicha *pseudoidea* es un conjunto borroso y distorsionado de varios conceptos que son incompatibles entre sí, es decir, la *pseudoidea* de Dios conjuga *términos* y conceptos que son contradictorios, los cuales no pueden encajar; luego las partes que se le atribuyen a la *paraidea* de Dios no son composibles entre sí, y el *progressus* -esto es, el retorno a los *fenómenos* de partida- se hace inviable. Los atributos de omnisciencia, omnipotencia, omnibenevolencia, inmutabilidad, providencia, perfección, etc., que se aglutinan en la Idea de Dios conforman una totalidad imposible, por eso decimos que se trata de una *pseudoidea* o *paraidea* de tipo general de términos límites y es así un nombre de un conglomerado *tenebroso* de imágenes distorsionadas. Dicho de otro modo: los atributos del Dios metafísico ontoteológico son ideas-límites autocontradictorias, contradictorias entre sí e incompatibles con los *fenómenos* mundanos. Por ejemplo, la infinitud de Dios aniquilaría todos los contenidos mundanos y anegaría el mundo con su inmaterialidad, por lo tanto la infinitud inmaterial divina

haría imposible el mundo material. Asimismo, la omnisciencia es imposible en una realidad compuesta por pluralidades *discontinuas*. Dios no puede considerarse como una Idea, «sino como una pseudoidea resultado de la convergencia formal de múltiples líneas de desarrollo desbocado de imágenes antropomórficas (padre, médico, arquitecto...) que convergen *ad hoc* en un punto de infinito» (Bueno, 2007a: 358). Así pues, la definición de Dios es algo que se puede decir sintácticamente pero que carece de sentido semántico, porque «un término que encubre una contradicción material no representa ninguna idea efectiva» (Bueno, 2000c: 445).

El *ateísmo esencial total* trata de recorrer el argumento ontológico modal en sentido inverso. Dios *no existe ni puede existir*, puesto que su esencia es imposible, y si dicha *esencia* o sistema de atributos no es posible evidentemente su *existencia* es también imposible: su *inesencia* implica necesariamente su *inexistencia* y la *existencia* siempre la entendemos como la *existencia* de una *esencia* posible. Ya Leibniz lo sospechaba, pues si la Idea de Dios es *posible* su existencia es *necesaria*, pero si la Idea de Dios es imposible su inexistencia es igualmente necesaria. Si Dios no existe es imposible, y así la propia Idea de Dios hace imposible y absurdo a Dios como Idea. La Idea de Dios se complica de tal modo que pierde su condición de Idea. La pregunta por la *existencia* de Dios es una pregunta capciosa porque se está presuponiendo su *esencia*; pero si dicha *esencia* es imposible por contradictoria entonces inmediatamente se está negando su *existencia*. Así, el *materialismo filosófico* empieza por negar la Idea de Dios (su *esencia*), para que así, inmediatamente, se niegue por completo su *existencia*. No sólo no existe Dios, sino que, por si fuera poco, tampoco existe su Idea, porque dicha Idea no es una Idea sino un contrasentido, una *apariencia falaz*, una *paraidea*. Como diría Espinosa, *no existe aquello para lo que hay razón o causa que impide que exista*.

El *ateísmo esencial total* no es una creencia y ni mucho menos una fe, sino más bien una evidencia racional que se sostiene al constar la imposibilidad de la *esencia* de Dios y por consiguiente de negar radicalmente su *existencia* al carecer de correlato en la realidad. Por ello la inexistencia de Dios no es contingente, es necesaria.

Por su parte, el *ateísmo esencial parcial* niega algunos atributos ontológicos de Dios (como la trascendencia o la inmovilidad de Dios en tanto Acto Puro) o algunos atributos preambulares (como la omnisciencia, la omnipotencia o la providencia).

Pero el Dios que pretende desmontar el *materialismo filosófico* no es sólo al Dios de la teología bíblica y dogmática, sino también al mismo Dios de los filósofos, el Dios de la teología natural y preambular, el Dios de la ontoteología. Por el Dios de la teología natural se entiende el primer motor, la primera causa, el ser necesario, el ser absolutamente perfecto y el fin absoluto hacia el cual todo tiende; un Dios tan filosófico que ni María Santísima, que es su propia madre, lo reconocería (como decía Don Juan Valera refiriéndose al Dios de los krausistas). También se entiende a Dios como infinito, pero -como hemos visto- si Dios es infinito -como entienden las teologías panteístas o panenteístas- entonces Dios anegaría el mundo y la materia sería inexistente

porque la infinitud *lisológica* de Dios arrasaría con las finitudes *morfológicas* del mundo. Pero la existencia del mundo y sus *morfologías* son testimonio suficiente para negar la *lisología* infinita de Dios si Éste es entendido como el Espíritu infinito. De modo que «el *teísmo* lleva al *acosmismo*. La existencia del Mundo es un testimonio de la inexistencia de Dios» (Pérez Jara, 2005: 61). Así pues, frente a la infinitud del espíritu divino, el *materialismo filosófico* apuesta por la infinitud de la *Materia ontológico-general* (aunque ésta también sea *lisológica* al ser indeterminada *ordo cognoscendi*, pero no a diferencia de Dios no se trata de una realidad espiritual). Y, además, como reza el *argumento gnoseológico*, «si Dios existiera, las ciencias categoriales no podrían existir; de donde, por contraposición, si las ciencias existen, Dios no puede existir, contra el agnosticismo» (Bueno, 1990b).

El Dios del argumento ontológico anselminiano requiere necesidad absoluta, existencia absoluta y posibilidad absoluta. Pero las Ideas de existencia, necesidad y posibilidad resultan metafísicas si son tomadas en términos absolutos, ya que necesidad es *necesidad absoluta*, lo cual quiere decir necesidad de algo relacionado con algún *contexto determinante*. Posibilidad es un término *sincategoremático*, y por ello la posibilidad va siempre referida a un término complejo, y se trata de una *posibilidad positiva* dada en función de un determinado contexto, y así la posibilidad es siempre composibilidad o compatibilidad de unos *términos* con otros, es decir, la posibilidad de algo ha de ser compatible con otros *términos* o conexiones de *términos* que tomamos como referencia, de ahí que «posibilidad» signifique «ausencia de contradicción». «Si nos atenemos a la idea de posibilidad que definió Diodoro Cronos: la posibilidad de un hecho o de un proceso es una idea retrospectiva, porque sólo se abre cuando este hecho o proceso ya se ha realizado. La posibilidad es una modalidad del ser que hay que ponerla más que en el futuro, en el pasado, en cuanto idea retrospectiva. César sólo pudo saber que le era posible pasar el Rubicón cuando de hecho lo pasó» (Bueno, 2013c: 2).

Y, por último, existencia es también un término *sincategoremático*, pues la existencia va siempre referida a algo («existencia de algo»), de algo que se considera posible (componible), y por ello la *existencia positiva* es siempre coexistencia, y así la existencia de algo coexiste con otros *términos* coexistentes, de ahí que la existencia siempre sea contingencia, pues algo puede no existir en otras circunstancias o lugares y es imposible que algo exista en todo tiempo y lugar. Luego no es posible un Dios en tanto espíritu puro e infinito como ser necesario, posible y existente.

El *materialismo de la sustancia* niega que existencia una autoconciencia universal que se envía mensajes a sí misma (como pueda ser el Acto Puro en tanto pensamiento del pensamiento de Aristóteles). Así como el *materialismo de la conciencia* sostiene que no todo es mensaje, pues existen acontecimientos que carecen de sentido expresivo, apelativo o significativo; porque, como sabemos, *no todo está conectado o relacionado con todo*. Asimismo también es imposible la autoestimulación de la conciencia como si ésta se pusiese a sí misma al modo del Yo absoluto de Fichte, puesto que la conciencia

no lleva en sí su propia constitución, no es un *autós*.

Al mismo tiempo, el *ateísmo esencial total* niega la noción sustancialista de determinados estados de ánimo, como es el *mito tenebroso* de la felicidad que suele ser entendido como «destino del hombre». La felicidad de los beatos en el Cielo -que se incrementaba, según Santo Tomás, a la vez que se contempla los tormentos de los condenados en el Infierno- se fue secularizando como *felicidad canalla* de «consumidores satisfechos» en la Tierra, es decir, la *felicidad canalla* vino a sustituir la vida eterna en el más allá por los placeres mundanos, porque «sólo se vive una vez». Ya lo sospechaba a su modo San Pablo: «Si Cristo no ha resucitado comamos y bebamos que mañana moriremos» (I Cor 15.32).

7. Materialismo político y teoría del Estado

a) Ciencia política y filosofía política

En su *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* Bueno lleva a cabo una «Crítica de la razón política» (Bueno, 1991a: 20). Esta crítica es desarrollada por nuestro autor desde una *vuelta del revés* ejercida sobre el marxismo-leninismo, como después mostraremos. Asimismo, Bueno presenta una combinación *sintáctico-semántica* (y por ello gnoseológico-antropológico) de la articulación del Estado, el cual es un *complejo de instituciones*, una estructura compleja, desigual y heterogénea como un sólido poliédrico de caras irregulares que se *codetermina* con otros Estados y con el medio cultural.

El término «política» tiene aquí un sentido clásico -el de Platón-, esto es, las estructuras de la conciencia dadas en la república, puesto que la estructura política es el escenario en el que se desenvuelve la configuración práctica de la conciencia filosófica, y por ello los intereses políticos no son sobreañadidos o superestructurales a los filosóficos. El saber filosófico tiene un notable parecido al saber político porque tanto en filosofía como en política *pensar es pensar contra alguien o contra algo*. «La teoría política es teoría filosófica dada la multiplicidad de categorías que ella tiene que atravesar (categorías sociológicas, económicas, antropológicas, etológicas...). Suponemos también que una teoría político filosófica, aunque “centrada” en torno al campo político, no es “exenta”, y depende de las coordenadas más generales de la filosofía que se presuponga: no será lo mismo una teoría filosófico política desarrollada desde principios idealistas que una teoría filosófica desarrollada desde planteamientos materialistas» (Bueno, 1995: 1). De modo que la política, como la filosofía, es un *saber de segundo grado*, y está dada *in medias res* en tanto organización de divergencias, aun sin ser el principio y el final de la «sociedad humana», dado que el contenido de ésta no se agota en la política. Así pues, la política sería algo más similar a la filosofía que a la ciencia, ya que «la política tiene mucho más de *aventura* que de *ciencia*» y por ello «el rótulo de “ciencias políticas” con el que se cubren los trabajos muy tenaces que tienen

lugar en algunas facultades o centros de investigación tiene más que ornamental que de real» (Bueno, 2008a: 75).

El *campo* del rótulo «ciencia política» es difícil de delimitar en el conjunto de las ciencias humanas. Dicho *campo* está compuesto por sujetos humanos, conjuntos de sujetos y las *morfologías* que éstos construyen: partidos políticos, parlamentos, gobiernos, sindicatos y otras *instituciones*. Las ciencias políticas no pueden alcanzar el estatus de ciencias positivas al no poderse entablar un *cierre categorial*, y por ello no pueden construir verdades científicas, tal y como hemos expuesto arriba las construcciones de *identidades sintéticas*. «Esto se debe, principalmente, a que la concatenación sistemática de las categorías políticas no puede llevarse a cabo en el recinto de un campo categorialmente cerrado; tal sistematización obliga a tomar conceptos de muchos otros campos -la etología, la biología, la lógica formal y material, la ontología o la historia-, es decir, a abandonar la estricta inmanencia que es propia de la forma de todas las ciencias genuinas y, por consiguiente, le empuja, si quiere mantener esa disciplina racional, a asumir la forma de construcción filosófica» (Bueno, 1991a: 20). Por tanto, «la ciencia política al no poder neutralizar las operaciones de las que parte, se conforma como una ciencia humana necesitada de una arquitectura filosófica, en tanto quiera mantener una estructura sistemática y racional» (Fernández Leost, 2005: 154). «Analizado el campo político en función de la organización por la cual se ordenan los contenidos de las ciencias, podemos concluir afirmando que desde la perspectiva del cierre categorial no todos los contenidos del material político pueden ser incorporados en un único círculo de concatenaciones al modo óptimo de las realizaciones cerradas de las ciencias positivas; el cariz filosófico e incluso ontológico de las ideas que según Bueno atraviesan dicho material, amén de la imposibilidad de neutralizar el sujeto gnoseológico en él inserto, ratifica la tendencia de un enunciado anunciado por nuestro autor desde el principio» (Fernández Leost, 2005: 162). Aunque más que de «filosofía política», Bueno prefiere «hablar del Estado filosóficamente» (Bueno, 1993b: 20).

«Si toda actividad cognoscitiva implica *dialogismos*, por motivos genéricos -pues es imposible la construcción científica o filosófica como obra de un individuo solitario-, la actividad cognoscitiva en materia política los implicará específicamente, por cuanto la política es esencialmente acción conjunta (co-acción, en su doble sentido) u operación conjunta (co-operación). Adán o Robinsón no pueden tener actividad política alguna. La estructura β -operatoria que venimos atribuyendo a las disciplinas políticas se refleja aquí precisamente en la forma del dialogismo. Precisamente es en el plano de los dialogismos en donde con mayor claridad se nos manifiesta la condición β -operatoria de las disciplinas políticas. En efecto, todo juicio o tesis política, sea juicio o tesis de hecho, sea juicio o tesis de valor, tiene siempre un juicio o tesis opuesta alternativa; juicio o tesis que estará sostenida por otros sujetos, puesto que, no ya por motivos psicológicos sino lógicos, un mismo sujeto autológico no puede sostener simultáneamente, en una doble verdad, argumentaciones opuestas (por motivos similares, acaso, a los que determinan que un sujeto no pueda jugar al ajedrez consigo

mismo, es decir, ser jugador y antagonista). Por consiguiente, los debates académicos en materia política pueden considerarse como dialogismos que reproducen (β) los debates políticos efectivos. Por decirlo al modo tradicional: los debates en la cátedra de ciencia política reproducen de algún modo las polémicas en la Cámara de los diputados... En los dialogismos políticos el *consensus omnium* no puede aplicarse fácilmente como regla de verdad; en los dialogismos estamos siempre “militando” en un conjunto frente a otros. Figuras de reconocido significado en la vida política tales como lealtad, hipocresía, engaño, secreto (*arcana imperii*) son también figuras ligadas a los dialogismos» (Bueno, 1991a: 107). «El dialogismo es, en realidad, la forma misma de la argumentación política. En la teoría política, como en la política misma real, adquiere un peso sobresaliente el lema “pensar, es pensar contra alguien”. Argumentar en política es casi siempre refutar; porque las tesis políticas son, en su mayor parte, apagógicas, y sólo se abren camino cuando aparecen cerradas las demás, de suerte que la consideración de una tesis política en sí misma tiene siempre algo de ingenuo y metafísico. La democracia, por ejemplo, más que como una opción fundamentada en sí misma, se presenta a muchos como la única salida razonable una vez que han sido recorridas las otras» (Bueno, 1991a: 108).

Bueno considera a la antropología política como el modelo más propio de lo que pueda ser una ciencia política. Si la antropología organiza su *campo* desde la lógica de las *totalidades distributivas* al tratar sociedades políticas concretas, aisladas e independientes (sociedades que empiezan a estudiarse con el auge del colonialismo moderno, sobre todo británico); la filosofía política estudia las sociedades políticas desde la lógica de las *totalidades atributivas* (propias de las sociedades expansionistas).

Desde una perspectiva gnoseológica, en relación a las ciencias políticas, el *materialismo filosófico* saca las siguientes conclusiones, a modo de orientación: «(1) Que la concepción política teórica, aun cuando se reconozca su estirpe práctica, su implantación política, no tiene por qué estar a priori subordinada a un determinado partidismo, aunque no pueda desmarcarse, sin desdibujarse, de la “escala” en la que los propios partidos se enfrentan. En todo caso, partidismo no dice de por sí unilateralidad, sino oposición a otras posiciones también partidistas, por lo que en el supuesto de que el partido que tomamos sea más poderoso (es decir capaz de reducir a los otros) entonces su partidismo será condición de objetividad. (2) Que las eventuales concatenaciones teóricas que puedan ofrecerse de modo no partidario (pues no tienen por qué estar siempre aprisionadas en las disyuntivas de la política mundana) sin embargo adquieren la condición partidaria en el momento en el que se insertan en la vida política real, cuando en ésta están dadas posiciones partidarias efectivamente disyuntas (“el que no está conmigo está contra mí”» (Bueno, 1991a: 71).

b) Materialismo político y formalismo político

El *formalismo político* circunscribe la vida política a los procesos dados en el *eje circular* del *espacio antropológico*; pero las realidades políticas no se reducen al *eje*

circular, pues también hay contenidos dados en el *eje radial* y *angular*. Como sostenía en 1750 el padre y filósofo Benito Jerónimo Feijoo en sus *Cartas eruditas*, el «cuerpo político» no se reduce al conjunto de los ciudadanos, pues también incluye lo que los ingleses llaman «riqueza común» (*Commonwealth*), como así se refleja en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, el cual titula la segunda parte de su célebre obra «*On Commonwealth*» y la tercera «*Of a Christian Commonwealth*». Reducir la esencia de la vida política, del «cuerpo político», al *eje circular*, supone posicionarse en un *formalismo político* en el cual la política queda reducida, a raíz de la Idea de poder, como influencia o dominio de unas personas sobre otras. «El formalismo (geométrico o político) no necesita revestirse de metafísica “transuránica”, injustamente identificada algunas veces con el platonismo. Para los efectos pragmáticos y gnoseológicos tan formalista es la concepción (psicologista) de la política propia de un adleriano que sólo viera en la vida política más real y “a ras de tierra” el juego o despliegue de los mecanismos del complejo de inferioridad y de la voluntad de poder, como la de un freudiano, al estilo de W. Reich, capaz de ver la política como el desarrollo dialéctico de una tragedia libidinosa; o la concepción (idealista) de la política de algún neokantiano que sólo considere como verdadera política (y no como simple “apacentamiento de ganado”) aquellas operaciones que se mantienen en el éter puro del deber categórico o de los valores morales que siguen valiendo absolutamente aunque no existan; o bien quien sólo considera vida política auténtica la de aquel Estado que se desenvuelve dentro de los límites más estrictos del formalismo jurídico» (Bueno, 1991a: 275-276).

Bueno subraya dos variantes del *formalismo político*: la variante psicologista (en general, etologista) y la variante idealista. «Si rechazamos cualquier tipo de formalismo político -en esta acepción lata- no es porque ignoremos la acción en la vida política de los componentes psicológicos subjetivos o etológicos (de la voluntad de poder, y también de la “dulzura del obedecer”), sino porque estos componentes son genéricos y actúan también fuera de la vida política, en la vida familiar, religiosa, etc. Considerar la vida política desde la perspectiva de tales componentes es, sin duda, útil como modo de obtener importantes descubrimientos psicológicos, con trascendencia pragmática política; pero tales descubrimientos se mantendrán en el ámbito de los *finis operantis* y quedarán por sí mismos al margen de los *finis operis* del político, de la eutaxia. En cierto modo cabría decir que es indiferente que los políticos estén movidos por fuerzas subjetivas de ese tipo o de sentido contrario (“amor al pueblo”, por ejemplo), como es indiferente que el geómetra, esté movido por el deseo subjetivo de desentrañar la esencia divina o por refutar a un adversario: lo que cuenta, como geómetra, es que logre la demostración de su teorema. Y acaso resulta ser mejor político quien, por prudencia, consigue mantener a flote la nave por amor propio, que quien la hunde lleno de amor al pueblo. Lo que no obsta para que, en general, una mezcla en el plano psicológico de un interés, también psicológico, por la cosa pública, y un interés psicológico individual (amor propio, voluntad de poder y honores) ponga a los individuos que a su vez sean prudentes en las mejores condiciones para ser buenos políticos» (Bueno, 1991a: 277-278).

Añadir a las relaciones *circulares* determinaciones *radiales* y *angulares* al *cuero* de la sociedad política es ya posicionarse desde un *materialismo político*. He aquí la opción del *materialismo filosófico*, una opción decididamente antipsicologista y antiidealista (en general, antiespiritualista). Así, «el formalismo político (por analogía con el formalismo algebraico) es la concepción de la política que entiende que la sintaxis política puede constituir, en el eje circular, el contenido de su propia semántica; el materialismo político es toda concepción que defiende la naturaleza estrictamente sintáctica de las operaciones políticas y, por tanto, su interna implicación con la semántica circular, radial y angular, es decir, con el *cuero* de la sociedad política» (Bueno, 1991a: 295).

c) La eutaxia como núcleo de la sociedad política

La política trata del poder y de los conflictos que se producen para alcanzarlo. Estos conflictos dinamizan las relaciones entre gobernantes y gobernados, esto es, los que mandan y los que obedecen dentro de los límites de un determinado Estado, en el que el monopolio legítimo de la violencia es la razón del poder y los cauces por los que se resuelven los conflictos entre los diferentes grupos sociales por los bienes colectivos. El poder político -decimos- tiene la capacidad de imponer obediencia, luego la desobediencia implicaría la anarquía. El poder político es necesariamente asimétrico, pues unos mandan y otros obedecen. No obstante, no hay ni obediencia ni desobediencia absoluta. Ahora bien, «El poder no es que venga de arriba, sino que es siempre un grupo el que detenta el poder frente a otros grupos» (Bueno, 1998b). Por lo demás, «todas las técnicas de conquista y conservación del poder político giran en el vacío si no responden a la realidad de las fuerzas sociales y económicas» (Bueno, 1991a: 227).

El concepto de *eutaxia* es la piedra angular del *materialismo político*. Bueno toma este concepto de la *Política* de Aristóteles, en donde el Estagirita dice que «la salvación de la oligarquía es la eutaxia» (1321a); pero Bueno generaliza el concepto a cualquier tipo de sociedad política. La *eutaxia* es el *núcleo* del Estado, esto es, el buen gobierno, dirección y estabilidad de una determinada sociedad y régimen político, y viene a ser un criterio de duración, y la capacidad de mantenerse en el tiempo es la aspiración a tener significado histórico de toda sociedad política; por ello mismo, por mediación de la *eutaxia* una sociedad organiza políticamente sus divergencias. «Buen orden» significa políticamente buen ordenamiento, en donde «bueno» quiere decir la potencia o virtud para perseverar en el curso del tiempo, lo cual significa que la *eutaxia* halla su mejor medida, si es tratada como magnitud, en la duración (al margen de las valoraciones éticas, morales o estéticas de los medios que se emplee para ello). «Por eso cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún “opio del pueblo” o por otros motivos. En este sentido, la “mentira política” -que incluye la propaganda, el moldeamiento ideológico, incluso la “animación cultural”- ha podido considerarse como instrumento

inigualable para el buen gobierno, es decir, para la eutaxia. Y esto desde Platón (“los magistrados se verán con frecuencia obligados a recurrir a la mentira y al engaño en interés de sus subordinados”) hasta Bonaparte (“un cura me ahorra diez gendarmes”)) (Bueno, 1991a: 182). Si la *eutaxia* es la sostenibilidad misma de una determinada sociedad política, la *distaxia* vendría a ser su insostenibilidad. «La duración es un criterio, una medida, pero no es la esencia de la eutaxia. Una sociedad eutáxica durará más que una distáxica en términos generales; pero no será más eutáxica por durar más sino que durará más porque es, en general, más eutáxica. Sin embargo el criterio de la duración es algo más que un criterio meramente extrínseco y tiene conexiones con la praxis política más profunda; del mismo modo que la duración la tiene con la praxis médica. Podría darse el caso de que una sociedad enferma o que flota “a la deriva”, durase más tiempo, según la coyuntura, que una sociedad sana y con planes y programas firmes, pero a la que una coyuntura exógena (el asalto imprevisto de un pueblo lejano) pusiera fin. Aunque, sin embargo, habría que suscitar la duda de si en la eutaxia de esta sociedad no debió figurar el conocimiento de ese eventual asalto para concluir, por consiguiente, que su eutaxia habría de ser menor que la del Estado agresor: sería el caso del “Estado” de Moctezuma respecto del Estado de Carlos I» (Bueno, 1991a: 203).

La *eutaxia* de una determinada sociedad política es un modelo-límite (no utópico) que contiene *prolepsis* para imponer un régimen procesual estacionario o equilibrado, así como implica los *planes y programas* de la dirección de la «razón de Estado». «Una sociedad que se desarrollase en función de un sistema proléptico inviable (acaso pudieran servir como ejemplo ciertos planes quinquenales erróneamente y utópicamente diseñados) tampoco es una sociedad eutáxica aun cuando alcance eventualmente algún momento transitorio de plenitud aparente. Ahora bien, si tenemos en cuenta que un sistema proléptico político, aunque prefigurado siempre por una parte, debe ser total (no parcial), pero que la totalización tiene un sentido lineal (es decir, establece líneas globalizadas, capaces de abarcar a toda la sociedad política pero no de un modo integral) tendremos que concluir que la totalización global es, de algún modo, siempre fenoménica. Pero esto no suprime la función canónica del modelo teórico de eutaxia en su uso de modelo revertido, como tampoco el contramodelo del *perpetuum mobile* puede ser desestimado por la imposibilidad de su uso directo (utópico), dado que él puede revertirse a efectos de considerar el rendimiento de una máquina que transforme parte de su efecto en energía motora» (Bueno, 1991a: 184). «El fundamento objetivo de la eutaxia política es precisamente la norma, desplegada en planes y programas, que a la parcialidad que detenta el poder político impone objetivamente el todo social en tanto éste es un conjunto complejo. Por ello, la eutaxia, como ordenamiento político, disciplinado por las exigencias de la supervivencia del todo normado (y en donde los grados de libertad de que dispone la parte dirigente pueden ser muy pequeños) es uno de los conceptos más difíciles de aplicar en concreto. Pues “orientarse objetivamente” es un concepto propuesto para discriminar el poder político del poder que no se orienta objetivamente a la eutaxia, sino a otros designios (que, en la tradición aristotélica, eran

definidos ordinariamente como orientados solamente al bien particular)» (Bueno, 1991a: 189-190).

«La *eutaxia* es, en todo caso, un complejo de relaciones esenciales, no fenoménicas, relaciones de una sociedad política tomada en un momento temporal de su realidad procesual con esa misma sociedad política tomada en un momento temporal posterior que, de algún modo, debe estar prefigurado prolépticamente en la fase antecedente (sólo así la *eutaxia* puede alcanzar un significado práctico operatorio). Desde el punto de vista gnoseológico la cuestión más importante se suscitara en el momento de determinar si las relaciones políticas llegan a concatenarse en la *eutaxia* en la forma de una identidad sintética, pues sólo en este supuesto los saberes políticos podrían ser considerados ciencias» (Bueno, 1991a: 61). «La *eutaxia* es la verdad de la política. La categoricidad de una ciencia corresponderá a la soberanía de una sociedad política. Esta analogía se mantiene sin perjuicio de las diferencias de la *praxis política* y de la *construcción científica* (aunque también en el terreno de la ciencia se habla de estrategias, victorias o fracasos), de la *prudencia* y de la *ciencia*» (Bueno, 1991a: 289-290). Dicho de otro modo: «lo que la verdad es a la ciencia es la *eutaxia* a la sociedad política, es decir, la capacidad efectiva de seguir existiendo de modo recurrente, en virtud del encaje objetivo de las partes; encaje necesario en la verdad científica y no necesario en la *eutaxia* política, que, por ello, hay que adscribir más al orden de la prudencia que al orden de la ciencia» (Bueno, 2004c: 89).

La *eutaxia* no tiene su *génesis* en los impulsos psicológicos de los sujetos políticos que ostenta el poder en consideración con sus *finis operantis* (tal y como lo expuso Maquiavelo en *El Príncipe*), sino de la *estructura* objetiva del poder político establecido según sus *finis operis*. No se trata de la gloria y la fama de los políticos, sino de los *planes* y *programas* objetivos que se sitúan por encima de la voluntad de los mismos. No obstante Bueno dice: «La *eutaxia* está calculada para eliminar todo componente moral a la política, la *eutaxia* es Maquiavelo en el fondo; si el estado de cosas se mantiene (el estado de cosas puede ser no solamente el del partido dominante sino un equilibrio de partidos), entonces si el equilibrio se mantiene, hay *eutaxia*, hay política, no solamente es el poder del partido dominante sino el equilibrio de partidos. Ahora, para que ese equilibrio se mantenga hace falta una inteligencia especial en todos los partidos para ver cuándo tienen que cesar las hostilidades para que no se hunda el conjunto» (Bueno, 2005d: 387).

Eutaxia es un concepto *sincategoremático*, esto es, que siempre ha de ir asociado a un material o contenido concreto, es decir, una sociedad dada con una determinada tipología. «Una sociedad teocrática y universalista sólo encontrará su *eutaxia* en su extensión por el mundo; una sociedad con economía capitalista, encuentra su *eutaxia* en el colonialismo. Pero, esto supuesto, ¿tiene sentido siquiera hablar de *eutaxia* de un sistema si es que cada cual tiene la suya? Sí, pues cabe utilizar el concepto como concepto diamérico, al modo como en Termodinámica se utiliza el concepto de *entalpía* de un sistema termodinámico» (Bueno, 1991a: 207).

Vemos que el concepto de *eutaxia* es un concepto *diamérico* al existir múltiples sociedades políticas en constante dialéctica, y sería absurdo mantener el concepto de *eutaxia* en el supuesto caso de que sólo existiese una sociedad universal única, donde se daría una *eutaxia absoluta* como en el utópico «estado final estacionario».

Muy brevemente añadiremos que Bueno distingue tres fases del *curso* de la sociedad política: *primaria* o *protoestatal*: fase prepolítica o de los Estados prístinos; *secundaria* o *estatal*: fase propia de la configuración de los Estados históricos en continua dialéctica; y fase *terciaria* o *postestatal*: fase postnacional, si bien se trata de una fase puesta en el futuro sobre la cual lo más prudente es callar.

d) Ramas del poder político

Las *ramas del poder político*, que hacemos corresponder con el *eje sintáctico* del *espacio gnoseológico* componen el poder político efectivo. Estas *ramas* son tres: *poder operativo*, *poder estructurativo* y *poder determinativo*. Desde el *eje sintáctico* del *espacio gnoseológico* vemos que estas *ramas del poder político* se corresponden con las *operaciones*, las *relaciones* y los *términos*. O más claro: el *poder determinativo* se corresponde con los *términos*, el *poder operativo* con las *operaciones* y el *poder estructurativo* con las *relaciones*.

«El Espacio gnoseológico es tan afin al espacio político (como se prueba por la misma existencia de la “Ciencia política” en cuanto entrañada en la sociedad política misma), por lo menos, como pueda serlo el espacio cibernético o el espacio teológico» (Bueno, 2004c: 123). El *eje sintáctico* lo ponemos en correspondencia con las *ramas del poder* y el *eje semántico* con las *capas del poder* (más que nada en sus *vectores descendentes*); y el *eje pragmático* guarda otro orden de correspondencia, y se vincula con las actividades de los *sujetos operatorios* inmersos en la sociedad política (por eso está más en correspondencia con los *vectores ascendentes*).

El *poder determinativo* dispone y clasifica *términos* dados (y no *términos* previos, porque la política -como la filosofía- es una actividad de *segundo grado*). El *poder estructurativo* clasifica o programa *relaciones* sociales vinculadas a la gobernanza. El *poder operativo* interfiere en la actividad de los individuos y los grupos para poner en *relación* nuevos *términos*.

En las *ramas del poder* distinguimos *vectorialmente* entre las direcciones *descendentes* y las direcciones *ascendentes*. El *vector descendente* implica la presión del poder político sobre el poder civil, y el *vector ascendente* la presión del poder civil sobre el poder político.

e) Capas del poder político

El *cuerpo* de la sociedad política o Estado está compuesto por tres capas: la *capa conjuntiva*, la *capa basal* y la *capa cortical*; *capas del poder* que situamos en el *eje semántico*. Estas capas se desarrollan con ritmos diferentes de crecimiento, aunque son indisolubles. Vienen a ser capas o superficies interfaciales.

Las tres capas del *cuerpo* de la sociedad política que clasifica el *materialismo filosófico* pueden ponerse en correspondencia con las tres clases de hombres que configuran la república platónica: los gobernantes forman la *capa conjuntiva*, los guardianes la *capa cortical* y los artesanos y agricultores la *capa basal*. Estas tres clases de hombres correspondían, a su vez, a los tres tipos de alma del organismo viviente: inteligible, irascible y concupiscible. Esta clasificación platónica se pone, a su vez, en correspondencia con las trinidades indoeuropeas, según Georges Dumézil; y también continuó dicho esquema en la Edad Media latina con los *oratores* (*capa conjuntiva*), *bellatores* (*capa cortical*) y *laboratores* (*capa basal*). Esto es: clero, nobleza y plebe respectivamente. «Las relaciones entre la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical no son siempre armónicas, de conmensurabilidad y de mutua realimentación, puesto que son también relaciones conflictivas, contradictorias y de inconmensurabilidad» (Bueno, 1991a: 344).

-Capa conjuntiva

En la *capa conjuntiva* se llevan a cabo las relaciones políticas entre los ciudadanos. En ella situamos a las estructuras sociales, la familia, las clases, etc.

La *capa conjuntiva* se compone del *poder ejecutivo* (que corresponde a la *rama del poder operativo*), el *poder legislativo* (correspondiente a la *rama del poder estructural*) y el *poder judicial* (que corresponde a la *rama del poder determinativo*).

El *poder operativo* consiste en ligar y desligar una serie de sujetos con otros sujetos (lo que serían *operaciones internas*). El *poder operativo* trata de actuar (ejecutar) en la *capa conjuntiva*, y se trata de un concepto *pragmático* de la propia *praxis* política, puesto que *operar* en la *capa conjuntiva* significa aproximar sujetos o bienes (reunir en asambleas a los ciudadanos, retribuirlos) así como separarlos (disolver asambleas, disolver bienes, etc.). Si -como decía Francis Bacon- el poder humano consiste en juntar y separar cuerpos, el *poder operativo* consistiría en obligar a los ciudadanos (poder coercitivo) a tomar determinadas rutas y no otras; y también se podría ejecutar a un ciudadano, es decir, sentenciarlo a muerte mediante la eutanasia procesal o ejecución capital; y toda sentencia depende del *poder ejecutivo*, pues aunque toda sentencia emana del *poder judicial* éste sería papel mojado o *flatus vocis* si no existiese un poder que efectivamente ejecutase la sentencia (a través de la policía o del Estado). Sin la *operación* del *poder ejecutivo* la sentencia quedará en el plano de la pura teoría (vacía)

y no formaría parte del poder político práctico. El *poder ejecutivo* implica un *sentido vectorial descendente*, lo cual requiere una *obediencia* o *desobediencia civil* que sería el *sentido vectorial ascendente*.

El *poder estructural* de la *capa conjuntiva* consiste en entablar *relaciones* entre *términos* (que aquí vienen a ser individuos o grupos). El *poder estructural* vienen a ser, pues, las leyes básicamente constitucionales. El *poder legislativo* supone un *sentido descendente* de la *relación vectorial*, siendo el *sufragio* o la *abstención* el *sentido ascendente* de la *relación vectorial*.

El *poder determinativo* de la *capa conjuntiva* se superpone al *poder judicial* al venir a clasificar *términos* (es decir, *sujetos operatorios*) asociados a determinadas *relaciones*. «La *censura*, que la república romana instituyó en el año 416 a.C. podría ser un ejemplo clásico de poder determinativo: el censor no tiene *imperium* (poder ejecutivo) pero tiene que clasificar a los individuos en ciudadanos y no ciudadanos; a los ciudadanos en categorías fiscales o militares. Las relaciones que rigen la compraventa llevan asociadas dos clases, el dominio y el codominio de la relación; la relación se rige por normas y si el vendedor las incumple el juicio del juez puede hacerse consistir en una reclasificación del sujeto vendedor adscribiéndole a la clase de los “estafadores”. Para que el proceso del juicio sea posible será preciso construir clases ideales, puramente intercalares, ficciones jurídicas: en el derecho romano, al soldado hecho prisionero, se le incluía en la clase de los difuntos, por lo que, entre otras cosas, su testamento desde el exilio carecía de existencia legal aplicándose al caso las normas de sucesión *ab intestato* en el momento de la muerte legal» (Bueno, 1991a: 326). El *poder judicial* va en *sentido descendente* de la *relación vectorial*, así como el *cumplimiento* o el *desacato* va en *sentido ascendente*.

La política no es sólo cosa de los que gobiernan, legislan y juzgan. Eso sólo son tres aspectos del poder, que son los de la *capa conjuntiva*, y reducir el poder político a estos tres poderes vendría a ser un claro ejemplo de *conjuntivismo*, una de las modulaciones más comunes del *formalismo político*; por eso muchas veces la *capa conjuntiva* suele confundirse con lo que comúnmente se llama «régimen o gobierno» y suele interpretarse como el poder a secas o por excelencia. Se suele denominar con el rótulo «clase política» exclusivamente a los miembros de la *capa conjuntiva*, pero este rótulo es borroso. Los miembros de la clase política son los «gestores» o «gerentes» involucrados en los problemas de la sociedad política con miras a su *eutaxia*, y por tanto se trata de una *clase gerencial* que asume las gerencias de los asuntos propios de la sociedad política ateniéndose a las leyes para cumplirlas y, en la medida que sea conveniente, transformarlas. El *conjuntivismo* es, pues, una concepción formalista del Estado o sociedad política, ya sea de modo exclusivo o simplemente preferencial, en detrimento de la *capa basal* y de la *capa cortical*, que sólo serían tomadas en cuenta por mediación de la *capa conjuntiva* y de reojo. Asimismo, dentro de la *capa conjuntiva* (en dicho *conjuntivismo*) el *poder legislativo* y el *poder judicial* suelen subordinarse al *poder ejecutivo*.

La doctrina de los tres poderes de Montesquieu, desde la teoría *sintáctica* del *materialismo político*, es confusa, parcial y muy limitada, y es un ejemplo de lo que denominamos *conjuntivismo*. Aunque hay que aclarar que en el *Espíritu de las leyes* (XI, 6) Montesquieu afirma que «el poder judicial es nulo», aunque no se trataría de convertir la tripartición en una bipartición de poderes, pues Montesquieu no niega el poder judicial sino simplemente lo subordina al poder legislativo y al poder ejecutivo. Pero, como decimos, la doctrina de Montesquieu es confusa porque no explica si la separación de poderes es a nivel *pragmático* (si afecta o no a los grupos o individuos que ejercen los poderes), *sintáctico* o *semántico*. Es parcial porque restringe las *capas del cuerpo de la sociedad política* a la *capa conjuntiva*.

La *capa conjuntiva* cabría ponerla en correspondencia con el *eje circular* del *espacio antropológico*. El *núcleo* de la sociedad política se teje en el *eje circular*, así como el de la religión se teje en el *eje angular*.

-Capa basal

La *capa basal* es el *núcleo* de la sociedad política. «En función de la capa basal se irán organizando las restantes capas del Estado, la capa cortical (para defenderse de los pueblos exteriores virtuales atacantes) y la capa conjuntiva (para administrar y regular la capa basal, en función de los fines de la propia sociedad política)» (Bueno, 2010: 149-150).

En la *capa basal* se sitúan los contenidos impersonales de un determinado Estado: como tierras de cultivo, minerales, centrales eléctricas, centrales nucleares, hornos de fundición, edificios, monumentos, el entorno natural, etc. En la *capa basal* situamos, pues, las riquezas de la nación correspondientes a la economía política: la producción, la distribución, las empresas, las instituciones financieras, la bolsa, el trabajo, los sindicatos, etc. Aunque también son contenidos *basales* lo concerniente a la economía doméstica, como la crianza de los hijos. Estos contenidos, al ser múltiples y heterogéneos, carecen de unidad sustancial absoluta.

En términos marxistas la *capa basal* vendría a ser la base económica; es decir, la *capa basal* es económica y, por consiguiente, economía política, y es el objeto de los *planes* y *programas* de la sociedad política. La *capa basal* se compone del territorio propiamente dicho, del espacio aéreo, del espacio marítimo y del subsuelo hasta donde pueda ser *operable*. Los contenidos de la *capa basal* forman parte del mundo entorno (natural y *cultural extrasomático*) y «se nos presentan (o son representados) como configuraciones cuya conservación, transformación o reproducción pueden llegar a constituir *objetivos* de la acción política» (Bueno, 1991a: 308). Estado y territorio suponen una conexión entre determinaciones *circulares* y *radiales*, es decir, se trata de una sociedad de *sujetos operatorios* (de humanos) que requieren un espacio físico para desenvolverse y organizarse. Esto parece evidente, pero se trata de una evidencia

aparente y además una petición de principio: «que una sociedad de hombres necesite la tierra en la que soportarse y de la que tienen que vivir no es razón para que sea este territorio y de este tamaño y no de otro, el que forma parte de su estructura política. Su territorio podría ser toda la tierra, o al menos el territorio variable, y no fijo, en función del poder de los caballos de una sociedad nómada de pueblos jinetes. Además, hay Estados territoriales cuyo territorio no tiene una función basal, por lo menos primordial. Tal ocurre en ciertos Estados que, por la esterilidad de su suelo, o bien “viven del mar” (y no necesariamente del mar que baña sus fronteras, caso del Japón) o bien viven de los “servicios” a otros Estados, principalmente del comercio (como fue el caso de Venecia durante más de doce siglos). ¿Cabría deducir de estos hechos que el territorio no es esencial al Estado, y que está vinculado a su cuerpo a través de nexos particulares e históricos, como pudiera serlo su condición de patrimonio de una dinastía real? En esta hipótesis el territorio se conectaría con la sociedad política en virtud del título de propiedad que el rey (que sí es parte interna de la sociedad política) tiene sobre el territorio (sobre “sus estados”) y que ulteriormente “legará al pueblo”, o le será expropiado por él, como podría expropiarle sus joyas. Según esta teoría patrimonial, de naturaleza jurídica, el territorio estaría conectado con el cuerpo de las sociedades políticas originariamente de un modo indirecto, y ulteriormente por herencia y expropiación, es decir, por vía jurídica, “circular”» (Bueno, 1991a: 313).

La *capa basal* es siempre, total o parcialmente, un territorio heredado. El territorio es la patria, esto es, la «tierra de los padres», la tierra donde descansan los restos de los padres, la tierra de los antepasados (el espacio geográfico y el tiempo histórico son requisitos imprescindibles para la formación de todo Estado). Por tanto el patriotismo va siempre ligado al territorio *basal*, y no -como piensa Habermas- a la constitución, porque ésta surge de la patria, es producto de la patria y no la patria de la constitución. La posición de Habermas es propia de un «patriotismo legalista», un «patriotismo formalista (conjuntivo)» (Bueno, 2010: 149), un patriotismo que, al marginar la *capa basal* y la *capa cortical*, es un *formalismo conjuntivista* muy propio del *fundamentalismo democrático* y muy jaleado, por cierto, en los círculos de los *fundamentalistas* idealistas socialdemócratas españoles. Por lo demás, «el territorio es un medio para establecer relaciones circulares de naturaleza histórica entre los hombres y sus antecesores y al margen de estas relaciones históricas no hay sociedad política propiamente dicha» (Bueno, 1991a: 317). El territorio es por supuesto el espacio de con-vivencia entre los habitantes de una determinada sociedad política, y convivencia implica aquí determinaciones *circulares*, las cuales representan en la estructuración de dicho territorio a través de la *capa conjuntiva* que en su desarrollo impondrá tala de bosques, limpieza de llanuras, apertura de sendas, construcción de puentes, de carreteras, de vías férreas, etc. Con todo, Bueno no identifica totalmente la *capa basal* con el territorio porque la economía de una determinada sociedad política no depende exclusivamente de su propio asentamiento. Es decir, el territorio no agota los contenidos de la *capa basal*.

La *capa basal* está compuesta por el *poder gestor* (que se corresponde con la *rama*

del poder operativo), el *poder planificador* (que se corresponde con la *rama del poder estructurativo*) y el *poder redistribuidor* (correspondiente con la *rama del poder determinativo*).

En la *capa basal* el *poder operativo* de los *sujetos operatorios*, en tanto trabajadores o productores, actúa sobre naturalezas impersonales (*radiales*) o bien sobre seres personales pero que son tratados como naturales (como es en la medicina). El *poder operativo* se presenta aquí como un *poder gestor*, el cual moviliza y canaliza las fuerzas del trabajo. El poder político ha de tener alguna responsabilidad para la perseverancia de la *eutaxia* del Estado en las labores del *poder gestor*, aunque no es necesario que dicho poder sea impuesto de modo violento con reclutamientos forzosos y capataces interpuestos a los esclavos que cultivan grandes regadíos, pues en ocasiones resulta más rentable y eficaz el poder estimulativo que disuade gran cantidad de fuerza de trabajo (obreros) para trasladarlos desde rutas no deseadas a rutas preestablecidas, y así recompensar a los obreros con salarios o primas a la producción, y con ello se trata de mejorar la vida de los trabajadores y la prosperidad de su descendencia. De modo que el *poder gestor* canaliza lo que desde coordenadas marxistas-leninistas se denominó como «fuerzas del trabajo» (que se oponían a las «fuerzas de la cultura»). El *poder gestor* es el momento *descendente* del *sentido vectorial*, la *contribución* o el *sabotaje* son el momento *ascendente*.

El *poder estructurativo*, dentro de la *capa basal*, tiene la capacidad de llevar a cabo la *planificación y programación* de la producción en general; se trata, pues, del *poder planificador*. Gustavo Bueno pone como ejemplo típico los planes quinquenales de los años 20 y 30 de la Unión Soviética. El *poder planificador* requiere el *sentido descendente* de la *relación vectorial*, así como la *producción*, la *huelga* o el *desempleo* son los *sentidos ascendentes* de dicha relación.

El *poder determinativo* de la *capa basal* viene a ser el *poder redistributivo*, como puede ser el poder fiscal o la hacienda pública, que consiste en la capacidad que tiene el poder político de fijar impuestos y exacciones a individuos particulares y a empresas. La función que cumple el *poder judicial* en la *capa conjuntiva* es análogo a la función del poder fiscal en la *capa basal*. «Imponer exacciones a cada súbdito es fundamentalmente clasificar; como también es clasificar canalizar las redistribuciones. Que para llevar a cabo las exacciones sea preciso recurrir a la coacción del poder ejecutivo no es inconveniente sino que es un caso más del entretejimiento de las diversas ramas del poder» (Bueno, 1991a: 346). El *poder redistributivo* es el momento *ascendente* del *sentido vectorial*, y la *tributación* o el *fraude* los momentos *ascendentes*.

Entre los ejes del *espacio antropológico* cabría corresponder a la *capa basal* con el *eje radial*. La *capa basal* se constituye a raíz de la acción-reacción del *núcleo* de la sociedad política proyectado hacia el *eje radial*.

-Capa cortical

La *capa cortical* contiene las fuerzas armadas y se encarga de vigilar las fronteras de un determinado Estado por las cuales se define su soberanía frente a otros Estados o sociedades prepolíticas. Es decir, la *capa cortical* comprende las relaciones e interacciones de un Estado o sociedad política con otros Estados o sociedades políticas; de hecho, en el proceso de enfrentamiento de unas sociedades contra otras sociedades vecinas se iría construyendo la realidad del Estado (de los Estados). La *capa cortical* es como una membrana que es capaz de hacer resistencia a las agresiones procedentes del entorno en el que están instaladas otras sociedades políticas. Dicho de otro modo: la *capa cortical* es como una especie de corteza o caparazón que defiende el territorio (esto es, la *capa basal*), y viene a ser la superficie «interfacial» por la que la sociedad política interacciona con otras sociedades políticas. Aunque el componente militar no agota el contenido de la *capa cortical*. La *capa cortical* no es una coraza inmóvil sino una capa activa que también funciona, para bien o para mal (en rigor más allá del bien y del mal), desde el *poder diplomático*.

Esta capa está compuesta por el *poder militar* (correspondiente a la *rama del poder operativo*), el *poder federativo* (correspondiente a la *rama del poder estructurativo*) y el *poder diplomático* (correspondiente a la rama del *poder determinativo*).

El *poder operativo* de la *capa cortical* se fundamenta prácticamente en el *poder militar* (el paralelo de la policía en la *capa conjuntiva*), un poder que guerrea contra los extranjeros y que persigue a las divinidades extranjeras que desestabilizan la soberanía del poder político establecido, como hacían los romanos contra los primeros cristianos que no aceptaban el culto al emperador. El *poder operativo* de la *capa cortical* también consiste en entablar alianzas con otras sociedades políticas (una *solidaridad polémica* que siempre va dirigida contra terceras o cuartas sociedades políticas). El *poder militar* supone el *sentido descendente* de la *relación vectorial*, y el *servicio* o la *deserción* los *sentidos ascendentes*.

El *poder estructurativo* de la *capa cortical* es asimilado por Bueno con el *poder federativo*, aun cuando éste se subsuma al *poder ejecutivo*. El *poder federativo* tiene la capacidad de hacer que la sociedad política establezca relaciones regulares y normativas con otras sociedades políticas (e incluso concordatos con la Iglesia). Desde el *poder federativo* se llevan a cabo pactos y tratados mayormente de carácter comercial (es el denominado comercio internacional). El *poder federativo* sólo es posible cuando sea compatible con la perseverancia de la soberanía de la sociedad política (su *eutaxia*). El *poder federativo* es la posición *descendente* del *sentido vectorial*, así como el *comercio* o el *contrabando* son posiciones *ascendentes*.

El *poder determinativo* de la *capa cortical* se funda en el *poder diplomático*. Este poder ha de tener el criterio de seleccionar alianzas con otros Estados, del mismo modo que ha de saber juzgar quiénes son los enemigos. Luego el *poder diplomático* es

discrecional, y se corresponde con lo que se ha denominado «derecho internacional» o «derecho de gentes». El *poder diplomático* es el momento *descendente* del *sentido vectorial* de la relación, y las *alianzas* y la *inmigración privada* es el momento *ascendente*.

También podría situarse en la *capa cortical* a la Iglesia católica, en tanto *agencia internacional*. Pero también a partidos políticos federados con otros partidos extranjeros, como lo eran los partidos de la Primera, Segunda y Tercera Internacional, los partidos de la Internacional Socialista o los partidos de la llamada Internacional liberal.

En tanto que la *capa cortical* está en confrontación con contenidos personales pero no humanos y personales humanos aunque extranjeros, cabría ponerla en correspondencia con el *eje angular* del *espacio antropológico*; es decir, en la *capa cortical* la acción del *núcleo* se proyecta hacia el *eje angular*. Ya en el *Protágoras* Platón habló de la construcción de la *polis* como refugio contra los animales. «Desde luego, y en el nivel histórico de nuestro tiempo, tiene cada vez menos fuerza la asociación entre los númenes y los extranjeros; pero ello es debido precisamente a que las sociedades políticas del presente tienden a borrar los límites, en la dirección de una sociedad política única. Y los únicos extranjeros que, con un cierto halo de numinosidad (unas veces temible, otras veces amistosa), podemos representamos hoy en el horizonte no de una Sociedad Política particular, sino en el de la Humanidad entera, son los “extraterrestres”. A medida, en cambio, que las sociedades políticas se hacen más cerradas y distantes de sus congéneres, el extranjero puede llegar a ser tan poco humano como un numen: será una entidad maligna antes que divina, salvo casos excepcionales (los jinetes de Hernán Cortés ante los aztecas)» (Bueno, 1991a: 309-310). Sin el despliegue de sus poderes ante los extraños, ante el *ἕτερον* (los otros: extranjeros, dioses, *númenes* o extraterrestres), la sociedad política no podrá definirse como unidad autónoma, y se volvería una entidad *distáxica*, entrando en la corrupción total del sistema. Asimismo, en la *capa cortical* y el *eje angular* tendríamos en cuenta la relación entre el Estado y la Iglesia.

Frente a lo que pensaba Heráclito cuando afirmaba que las leyes son más importantes que las murallas para defender la ciudad, Bueno sostiene que esas mismas murallas son los límites de las leyes, es decir, las murallas son los límites *radiales* de la aplicación de las leyes políticas (*circulares*), y por ello sólo un territorio «limitado por las murallas» puede ser lugar para la observación de un código de leyes políticas; aunque, en rigor, las leyes de un Estado no son territoriales, puesto que «las leyes no son políticas (y no familiares) por ser territoriales, sino que son territoriales por ser políticas, es decir, por determinar los límites de la capa conjuntiva de la sociedad en la que tienen su vigencia (mientras que la territorialidad en las sociedades primitivas tendría fundamentalmente un significado basal)» (Bueno, 1991a: 318). «Desde la *capa cortical*, en resolución, el territorio, limitado por sus murallas, del Estado se nos muestra como la resultante de la tendencia de cada sociedad política a mantener su identidad en cualquier lugar del

espacio radial y de la presión de los otros Estados movidos por unas tendencias semejantes: la resultante es el territorio de cada Estado. Y en este aspecto, también tiene sentido invertir el fragmento de Heráclito, diciendo que “hay que defender las murallas antes que las leyes”» (Bueno, 1991a: 321). «La capa cortical, que presupone un territorio ya *apropiado* por la sociedad política, es la que constituye definitivamente la posibilidad de calcular la eutaxia del Estado. Puede explicarse el carácter efímero de algunos Estados, basados antes en el linaje que en la tierra, por la debilidad de su capa cortical, aunque alcanzaran un gran desarrollo en su capa conjuntiva y en la basal» (Bueno, 2007a: 107).

Si las *capas conjuntiva* y *cortical* se corresponden con la sociedad política, la *capa basal* se corresponde con la sociedad civil. Entre los *vectores descendentes* y *ascendentes* hay 18 poderes. El siguiente cuadro puede ser aclarador al respecto:

Ramas del poder (eje sintáctico)	Capas del poder (<i>eje semántico</i>)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	Descendente ↓
	<i>obediencia/obediencia civil</i>	<i>contribución/sabotaje</i>	<i>servicio/deserción</i>	Ascendente ↑
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	Descendente ↓
	<i>sufragio/abstención</i>	<i>producción/fuel ga, desempleo</i>	<i>comercio/contrabando</i>	Ascendente ↑
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	Descendente ↓
	<i>cumplimiento/desacato</i>	<i>tributación/fraude</i>	<i>alianzas/inmigración privada</i>	Ascendente ↑

f) *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*

El *materialismo filosófico* rechaza la Idea de Humanidad, tal y como fue interpretada por el comunismo internacional («el Género Humano es la Internacional», se canta en el himno de la Internacional) y tal y como es interpretada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y postula que la llamada Humanidad no es el sujeto de la historia, sino son más bien las diferentes sociedades políticas distribuidas por el planeta en desigual crecimiento y desarrollo y en continua disputa por recursos y materias primas las que llevan a cabo el desarrollo histórico. Por eso, para el *materialismo filosófico* la historia no es la historia de la Humanidad ni la historia de la lucha de clases, sino más bien la historia de los grandes Imperios, es decir, la historia de la *dialéctica de Estados* en continua *codeterminación* con la *dialéctica de clases*. De modo que el *materialismo filosófico* no excluye la *dialéctica de clases* sino que más bien la incorpora a la *dialéctica de Estados* y muy especialmente de los Estados imperiales. De hecho, es a través de la *dialéctica de Estados* donde la *dialéctica de*

clases alcanza un significado histórico y no meramente sociológico. Ni el Género Humano es la Internacional ni la Internacional es el Género Humano ni tampoco la Humanidad se reveló en la Asamblea de la ONU en 1948 (entre otras cosas porque no se trataba de una declaración universal, pues ni la URSS ni China ni los países islámicos la suscribieron).

En cambio, para Marx la historia de todas las sociedades ha sido la historia de la lucha de clases, y sin antagonismo de clases entonces no hay progreso. «Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días. Hasta el presente, las fuerzas productivas se han desarrollado gracias a este régimen del antagonismo de clases» (Marx, 2004a: 135). Pero -como hemos dicho- la realidad histórica no sólo consiste en la lucha de clases (*dialéctica de clases*) sino también, y sobre todo, en la lucha de Estados (*dialéctica de Estados*). Dicho de otro modo: no se trata aquí de negar la *dialéctica de clases*, sino de afirmar que ésta está continuamente involucrada con la *dialéctica de Estados*. «No hay una disyuntiva entre la lucha de clases (y subordinada a ella la de los Estados) y la lucha de Estados (y subordinada a ella la de clases): lo que hay es una codeterminación de ambos momentos, en una dialéctica única» (Bueno, 2001: 88). Es decir, desde el primero momento la *dialéctica de clases* está vinculada a la *dialéctica de Estados* en una dialéctica más general. Es decir, *dialéctica de clases* y *dialéctica de Estados* son dos realidades intrincadas en las que se desarrolla un principio de acción recíproca.

La disputa por el control del Estado de los diversos partidos políticos es la máxima expresión política de la *dialéctica de clases*. La *dialéctica de clases* sólo es posible a través de la *dialéctica de Estados*, y -como decimos- sin los Estados semejante lucha no alcanzaría un estatus histórico sino meramente sociológico o antropológico. De modo que la división de la sociedad en clases no es lógicamente anterior al Estado sino posterior. «El Estado es el que constituye las clases sociales y no dos sino varias, que luego se alían unas con otras. Entonces resulta que estas clases dentro de una sociedad cerrada como pueda ser el Estado son homólogas a las de otro, esa homología es homología de isología decimos: todos los países están unidos porque no están unidos, esa es la cuestión, las clases no son sujetos de la historia, los sujetos de la historia son los Estados. Entonces las clases son estructuras que atraviesan esos Estados, pero la dialéctica de las clases está en función de los Estados» (Bueno, 2005d: 395).

Pero esto parece que no lo tiene en cuenta la progresía de hoy día, para la cual -a pesar de vivir en el contexto del *fenómeno* de la mal llamada «globalización»- parece que la geopolítica no existe, y siguen afirmando que la historia es la lucha de clases, como si la guerra franco-prusiana (que, por cierto, no pronosticaron Marx ni Engels), la Primera Guerra Mundial (que supuso «la bancarrota de la Segunda Internacional» como afirmó Lenin y trajo consigo el fascismo en tanto socialismo nacional), la Segunda Guerra Mundial (que puso a la URSS como segunda potencia mundial), el conflicto chino-soviético (que supuso un conflicto entre los dos grandes Imperios comunistas), la Guerra Fría (que acabó con la URSS y por tanto con el comunismo *realmente existente*) y también las más recientes guerras de Afganistán e Irak no hubiesen pasado por la historia y dejase la doctrina de la lucha de clases del marxismo-leninismo intacta. Por

tanto, «no cabe hablar de una “clase universal” (interestatal, internacional) de desposeídos, en un sentido atributivo, ni tampoco de una clase interestatal de propietarios, sin perjuicio de las eventuales alianzas, y sin olvidar que estas alianzas tienen lugar contra terceros países (con sus “expropiados” incluidos)... sólo desde la plataforma de un Estado, de una sociedad política constituida, es posible una “acción de clase” que no sea utópica» (Bueno, 2000: 89). Y además no cabe la armonía, ya que un Estado es un punto de fricción frente a otros Estados con los que compite comercialmente e incluso guerrea cuando los conflictos en la *capa cortical* sólo se pueden solucionar mediante el *poder militar*, que -como se ha dicho- vendría ser la continuación de la política por otros medios, es decir, la continuación del *poder federativo* y el *poder diplomático* por los medios del *poder militar*.

De modo que las nociones de *dialéctica de clases* y *dialéctica de Estados* está pensada contra la concepción marxista de la lucha de clases como el «motor de la historia» o, ya que la verdadera historia según Marx empieza tras la abolición de las clases, el motor de la «prehistoria».

Tanto en la *dialéctica de clases* como en la *dialéctica de Estados* se comprende la lucha económica, la lucha política y la lucha ideológica; porque es imposible luchar por el pan (lucha económica) sin luchar por la paz (lucha política, es decir, la paz política y militarmente implantada de los vencedores contra los vencidos) y sin defender la libertad (lucha ideológica de una clases frente a otras o la soberanía de la nación frente a otras potencias que podría someterla incluso esclavizarla). Si la *dialéctica de clases* supone una lucha por intereses de clase entre las clases, la *dialéctica de Estados* consiste en la lucha por el territorio entre territorios (y es el territorio, la *capa basal*, de donde salen las riquezas, que no caen precisamente del cielo).

Podríamos poner en correspondencia la *dialéctica de clases* y la *dialéctica de Estados* con los conceptos hegelianos de «derecho político interno» y «derecho político externo» respectivamente.

g) La Idea filosófica de Imperio

La Idea filosófica de Imperio es diametralmente opuesta a la Idea apolítica de Género Humano, como se plantea desde el anarquismo (o incluso desde el comunismo tal y como se canta en el ya citado himno de la Internacional al referirse a la misma como el Género Humano). La esencia del Imperio rebasa el Estado y su justificación efectúa un *regressus* a formulaciones *metapolíticas* (sean filosóficas, teológicas o incluso biológicas, como era la raza aria en la Alemania nazi). Estas formulaciones *metapolíticas* rebasan las categorías jurídico-políticas por las que se organizan los Estados; pero a su vez se requiere el *progressus* sobre el *campo* político para establecer *relaciones* de la política real de un determinado Imperio (su paz política y militarmente implantada, es decir, la paz de un determinado Imperio frente a otros Imperios, otros Estados o incluso sociedades prepolíticas). «Es decir, el Imperio busca en los Estados ya en marcha, orientándolos a un fin común metapolítico que lo justifica, determinada

coordinación entre los mismos» (Insua, 2013: 28). El Imperio supone una existencia política problemática, puesto que no se trata ya de una categoría jurídico-política sin más, pues si así fuese no podría explicarse su *esencia* ni su *existencia*. De modo que un determinado Imperio no es un simple Estado sino más bien un sistema de Estados regidos por una norma común, la cual es impuesta por una parte, es decir, por un Estado que será el hegemónico en dicho sistema. «La URSS, por ejemplo, conservó sobre el papel, en las constituciones jurídicas (en las tres que se elaboraron “con la segunda constitución redactada tras la Revolución aparece la URSS”), el carácter hegemónico de Rusia sobre el resto de repúblicas en cuanto que Rusia es la única república que recibe la consideración de “federativa” teniendo el resto (Ucrania, Bielorrusia, Lituania, Letonia, Estonia...) la condición de “federadas” (véase la Constitución de 1977, de Brezhnev, la última antes de la “Perestroika”))» (Insua, 2013: 28-29).

Ya desde los tiempos del Imperio Macedónico liderado por Alejandro Magno se concibió la Idea de Imperio como «dominio universal». De hecho Alejandro pretendía dar la vuelta al mundo partiendo desde la India, por lo que se vio impedido por sus generales y soldados que se negaron a tomar dicho país.

El *materialismo filosófico* distingue entre el *imperialismo depredador* y el *imperialismo generador*. Esta clasificación se puede poner en correspondencia con la distinción aristotélica entre *politikés* y *despotikés*, así como también con la distinción entre «gobierno civil» y «gobierno heril» de Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI.

¿Cuáles son las diferencias entre un modelo y otro de Imperio? Por *Imperio depredador* leemos en el *Diccionario filosófico*: «Tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí. La norma del *imperialismo depredador* propone a la sociedad de referencia X como modelo soberano al que habrán de plegarse las demás sociedades políticas y, en el límite, tenderá a anexionarlas bajo su tutela. Es la norma del colonialismo. Las demás sociedades políticas sólo existirán, para la de referencia, a título de colonias, susceptibles de ser explotadas. La norma es poner a las demás sociedades al servicio de la sociedad imperialista. Como ejemplo canónico en la Antigüedad cabría citar el Imperio Persa de Darío. Como ejemplo de la Edad Moderna al imperialismo inglés u holandés, en tanto que aquel se regía por la regla del exterminio, en sus principios americanos, o por la del gobierno indirecto en sus finales del imperio africano y asiático. Como ejemplo de la norma del imperialismo depredador en la Edad Contemporánea es obligado citar a la norma de la Alemania nazi del III Reich, basada en los principios de la superioridad de la raza aria» (García Sierra, 2000: 578).

Y por *imperio generador*: «Imperialismo generador es un tipo de norma fundamental que preside las relaciones uni-plurívocas que las sociedades políticas pueden mantener entre sí. La norma del *imperialismo generador* es la de la intervención de una sociedad en otras sociedades políticas (en el límite: en todas, en cuanto imperio universal) con objeto de “ponerse a su servicio” en el terreno político, es decir, orientándose a “elevar” a las sociedades consideradas más primarias políticamente (incluso subdesarrolladas o

en fase preestatal) a la condición de Estados adultos, soberanos. La norma del Estado, por tanto, es *generar* Estados nuevos, y la dialéctica de esta norma es que ella, o bien habrá de cesar al cumplirse su objetivo (transformándose en una norma de tipo II) o bien habrá de cesar si se llega a la constitución de un estado universal único, a la creación de la clase de un solo elemento, que podría simbolizarse en la Ciudad o Estado universal (la Cosmópolis de los estoicos). Los ejemplos más notorios en la Antigüedad que cabría citar son: el Imperio de Alejandro Magno y el Imperio Romano (al menos en la medida en que su norma fundamental se considere expresada en los célebres versos de Virgilio: *Tu regere Imperio populos, romane, memento*). No es nada fácil mantener esta norma *emic* como criterio de interpretación de la historia del Imperio romano, que habitualmente suele ser interpretada, incluso desde el materialismo histórico, como ejemplo eminente de imperialismo depredador. Ni se trata de negar la justeza de la interpretación, según el tipo III, de la historia de Roma en la mayor parte de su trayectoria; se trataría de evaluar de qué modo influyó, sin embargo, la norma estoica (por ejemplo, considerando la concesión del título de ciudad -con Senado, &c.- a diversos municipios del Imperio en la época de Caracalla). El ejemplo más notorio de imperialismo generador en la época moderna es el del Imperio español, y en ello cabría establecer la diferencia entre su imperialismo y el imperialismo inglés coetáneo. Tampoco se trata aquí de ignorar las prácticas depredadoras del imperialismo español, pero sería absurdo considerarlas como derivadas de su norma fundamental, teniendo en cuenta que estas prácticas fueron continuamente vistas como transgresiones de la norma fundamental, ya desde la época de la Conquista (Las Casas, Montesinos, Vitoria, Suárez). Como ejemplos de sociedades políticas regidas en nuestro siglo por la norma IV hay que citar, desde luego, a la Unión Soviética, por un lado (en cuanto impulsora de los movimientos de liberación nacional, y esto sin perjuicio de sus prácticas depredadoras) y a los Estados Unidos de América por otro (en tanto se presentan como garantes de la defensa de los derechos humanos y de las democracias, y esto dicho con las mismas reservas que hemos aplicado a la Unión Soviética)» (García Sierra, 2000: 578-579).

La distinción entre *Imperio generador* e *Imperio depredador* es una distinción con fundamento *in re*. *Imperio generador* y *depredador* son dos tendencias normativas dialécticas no maniqueas, pues se definen en el escenario de la política real de la *dialéctica de clases* y la *dialéctica de Estados*, y en el que se relacionan las diversas sociedades políticas en continua polémica y alianzas mediante el *poder militar*, el *poder federativo* y el *poder diplomático*. Por ello la distinción *Imperio generador/Imperio depredador* no es una distinción axiológica o moral y ni mucho menos -insistimos- maniquea, pues en todos los Imperios hay campos de tumbas, en todos hay dolor y muerte

El *Imperio generador* no es absolutamente *generador*, también es necesariamente *depredador*. Y el *Imperio depredador* no es absolutamente *depredador*, también ha de llevar algo de *generador*. Todo *Imperio generador* o *depredador* implica necesariamente depredación y violencia, aunque no toda depredación y violencia

implica la construcción de un *Imperio generador*. Si el *imperialismo generador* tiene la voluntad de incorporar a las sociedades conquistadas al estilo de vida junto a las infraestructuras de la metrópoli y la norma por la que se rige busca la acción benefactora sobre las sociedades que domina al tratar de elevar a los habitantes de los territorios conquistados de la situación de inferioridad a la de asociación, el *imperialismo depredador* no tiene voluntad de incorporación.

El *Imperio generador* es un Imperio de tipo *sinalógico* que, a medida que va avanzando como Imperio, va construyendo una *totalidad atributiva*, esto es, una totalidad cuyas partes están conectadas las unas con las otras, ya de modo simultáneo o ya de modo sucesivo. El *Imperio generador* trata, pues, de dirigir otras sociedades políticas y desarrollarlas, es decir, es una alternativa que genera una civilización determinada incorporando a los salvajes y a los bárbaros a dicha civilización. El *Imperio generador* orienta su política hacia la comunicación de bienes y, en consecuencia, de conocimientos. En última instancia los *planes* y *programas* de todo *Imperio generador* consisten en que los territorios integrados (provincias, y no ya colonias) alcancen la forma de Estados soberanos.

En cambio, el *Imperio depredador* es de tipo *isológico* y no construye dicha *totalidad atributiva*, sería más bien una *totalidad distributiva*. De modo que el *Imperio depredador* es un Imperio que establece una relación de asimetría: colonias/metrópolis; frente al *Imperio generador* que busca una continuidad simétrica en la legislación de las provincias (que -como decimos- ya no serían colonias): ya a nivel administrativo, judicial, legislativo, etc. En el caso del Imperio Español, las Indias no se concibieron, ni siquiera desde el principio, como colonias sino como *partes integrantes* de la propia Monarquía Hispánica; puesto que España, allende la península, seguía siendo España, como así se llegaría a reconocer en el artículo primero de la Constitución de 1812 («la Pepa») de las Cortes de Cádiz: «La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios».

Así como hemos hablado de *dialéctica de clases* y *dialéctica de Estados* ahora cabría hablar de *dialéctica de Imperios*, como fueron los casos en la antigüedad entre el Imperio Macedónico y el Persa, en la modernidad entre el Imperio Español y el Francés en la Guerra de Independencia o, en el siglo XX, entre el Imperio Estadounidense y el Imperio Soviético durante los años de la Guerra Fría. Como bien se ha dicho, «cualquier política imperial ha sido vista, por parte del imperialismo rival, como *imperialismo depredador*, no pudiéndose resolver el asunto en este terreno de la pugna ideológica sino, más bien, por la vía de los hechos, esto es, por la política resultante efectiva *ex post facto* de la acción imperial» (Insua, 2013: 41). Y añade Don Pedro: «Así, Darío caracteriza a su joven rival Alejandro como “destructor de ciudades”, sin embargo, la multiplicación de “alejandrías” producidas por el orbe de la expansión macedonia, y por los reinos sucesores (“antioquías”...), algunas de las cuales aún sobreviven actualmente, hablan en sentido contrario a esta impugnación de Darío sobre la obra de Alejandro (¿alguien podría decir, sin embargo, cuántas ciudades fundó Darío?)» (Insua, 2013: 41-42).

h) Implantación gnóstica e implantación política de la filosofía

Implantación política e implantación gnóstica de la filosofía son dos arquetipos irreductibles puesto que el uno niega al otro, aunque están vinculados dialécticamente. En la *implantación política* la pragmática del conocimiento queda vinculada a la pragmática de la política, y en la *implantación gnóstica* la pragmática del conocimiento queda desconectada de la pragmática política o, en rigor, concibe la *génesis* del conocimiento en la *praxis* pero en la *estructura* lo emancipa de dicha *praxis* y lo sitúa como fin en sí mismo.

La *filosofía implantada políticamente* es una filosofía militante y está muy bien representada nada menos que por el mismísimo Platón, cuando al hablar en el mito de la caverna de la *República* sobre la Idea del Bien afirma a continuación que el filósofo no debe quedarse paralizado en la contemplación de la suprema de las Ideas, sino que tiene que «volver a la caverna». Dicho de otro modo: el filósofo tiene que tener un compromiso político y no debería ensimismarse en la contemplación del Bien sin bajar a la caverna para realizarlo y por consiguiente compartirlo; aunque el intento, como muy bien sabía Platón, le termine costando la vida. O, por decirlo de una forma más directa, el filósofo tiene que actuar en la vida pública y no quedarse en casa para recrearse en sus conocimientos y en su erudición sin prestar ayuda a sus compatriotas en los asuntos de la vida pública, porque la filosofía es un sinsentido si no atiende al rumor de la calle. Así, el filósofo tiene que estar pendiente de los asuntos del país y vivir en el presente *en marcha*. Este modo de entender la filosofía también lo vemos reflejado en el *Fedro*: «Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad» (230d). Es decir, a la verdad no se llega si no es a través del diálogo con «los hombres de la ciudad», a través de la dialéctica, de modo *apagógico* y no por intuición *praeterracional* propia de la *implantación gnóstica* o por estar en contacto con la Naturaleza.

Dicha *implantación* es *política* en sentido amplio, porque incluye la *implantación* social, moral, ética o religiosa. Dicho de otro modo: la *conciencia filosófica de implantación política* está ligada a la conciencia moral y a la razón económica. El filósofo es, ante todo, un ciudadano, de ahí que no debe encerrarse en su torre *gnóstica* de marfil. Como se ha dicho, «la filosofía es una “política”» y «cada filósofo es esencialmente un hombre político» (Gramsci, 1971: 52). Y así «la filosofía es una lucha (Kampf, decía Kant), y una lucha fundamentalmente política: lucha de clases» (Althusser, 1973a: 9). A la que habría que incluir la *dialéctica de Estados* y la geopolítica de los Imperios o *plataformas continentales*.

Las *filosofías gnósticamente implantadas* no quieren comprometerse con una nación o una alianza de naciones (contra otras naciones), con un partido político o una clase social. La *implantación gnóstica* procura (*emic*) ser una conciencia pura al margen de todo tipo de partidismo y creer estar inmerso en la búsqueda desinteresada de la verdad; es decir, se trata de la hipóstasis de la conciencia pensante y la sustantivación del proceso de reflexivización que pretende superar ilícitamente las funciones mentales de

las demás funciones sociales. Desde la *implantación gnóstica* se lleva a cabo una *filosofía exenta* (dogmática), es decir, una filosofía que pretende estar al margen del presente *en marcha* y contempla con indiferencia los problemas políticos y sociales que demanda dicho presente. «Desde la conciencia filosófica gnóstica -que es la *conciencia pura*-, las demás figuras de la conciencia son percibidas como “impuras”, como desfallecimientos de la “tensión filosófica”; en particular, los intereses políticos aparecen como la más grave acusación para el filósofo, que se concibe como aquella conciencia desinteresada que ha sabido liberarse de toda pasión, de todo partidismo, para consagrarse en la investigación *pura* de la “Verdad”. En este sentido, suelen entenderse muchas veces las tesis según las cuales la Filosofía es un saber radical, un saber desde las raíces, unas “raíces” que no deben quedar contaminadas por la “escoria” de los intereses cotidianos» (Bueno, 1972a: 253). No obstante, la *implantación gnóstica* no tiene por qué coincidir siempre con la filosofía especulativa, pues puede presentarse también como una filosofía práctica que pretende la instauración de la «república de los filósofos», y además hay gnósticos activos que incitan a que todos los hombres participen del conocimiento. Por lo demás, las *filosofías de implantación gnóstica* se autoconciben como un conocimiento salvífico (epicúreos, neoplatónicos) o terapéuticos (como es el caso de la analítica del lenguaje).

Como ejemplo clásico de las filosofías de *implantación gnóstica* tenemos el pirronismo y el neoplatonismo. Para el pirronismo la finalidad de la filosofía está en la imparcialidad y en no dogmatizar y en alcanzar la suspensión del juicio (*epojé*), y en dicho repliegue se creían que alcanzaban la imperturbabilidad (*ataraxia*), tal y como lo presenta Sexto Empírico en los *Esbozos pirrónicos* (IV.8). El neoplatonismo, especialmente el de Plotino (205-270), comprende la filosofía como una *fuga saeculi* y como una contemplación «desde las alturas» o «desde la eternidad», desde donde se aprecian (más bien se desprecian) los asuntos de la realidad mundana como «asuntos menores» (de hecho se pensaba que no se trataba propiamente de una realidad sino de una *apariencia falaz*, pues se afirmaba que la materia es «un cadáver ornamentado»). Por eso, los hombres se quejan «de la pobreza, de la desigual distribución de las riquezas entre los hombres. Ignoran que el varón sabio no desea la igualdad en estas cosas, que no cree que el rico lleve ventaja al pobre, ni el príncipe al súbdito» (*Enn.* II.9.9). Y así, vemos que el misticismo filosófico-teológico de Plotino es una sabiduría cuyo contenido es propio del nihilismo axiológico: «los asesinatos, las matanzas, el asalto y el saqueo a las ciudades...; todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores» (*Enn.* II.2.9). Desde estas coordenadas no se luchará por la justicia social ni por la *eutaxia* del Estado, ni es posible la revolución ni la guerra. El sabio *gnóstico* plotiniano cree vivir por encima de los accidentes de la vida cotidiana y la política menuda, pero éstos -por muy profundos y abstractos que sean los contenidos de dicha sabiduría- son insoslayables: los procesos políticos no son susceptibles de ser contemplados desde «la quinta dimensión». También es una actitud *gnóstica* la de Anaxágoras al señalar con el dedo el cielo astronómico diciendo: «esa es mi patria». En su *Ética nicomáquea* Aristóteles postula de modo *gnóstico* que el hombre en cuanto

tiene una cierta semejanza con la actividad divina alcanza la felicidad en la contemplación de los seres necesarios (*bíos theoretikós*), y sin embargo, advirtiendo las dificultades se sitúa desde una *implantación política* (*bíos politikós*) desde la que sostiene, con su olfato materialista (pues la felicidad en sentido teológico contemplativo es un *mito tenebroso*), que «siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y *de los demás ciudadanos*» (1178b33-35).

Asimismo, se han dado concepciones de la *implantación gnóstica* de orientación trascendente (de clara estirpe teológica) y también de orientación immanente. Ejemplo de este tipo de *implantación gnóstica* lo encontramos en el Jardín de Epicuro, en donde la conciencia pensante se resguardaba sobre sí misma huyendo de los problemas de la *polis* (aunque sólo a través de dicha *polis* era posible el Jardín de Epicuro, así como la filosofía en general).

Como ejemplo medieval (otros dirán «moderno») de la *implantación gnóstica de la filosofía* está la posición de Descartes. La filosofía de Descartes no es de *implantación política*, sino de *implantación gnóstica* porque cree que meditando (esto es, apartando su «mente» de los objetos sensibles, de los libros que nos aporta la tradición y de los asuntos del país, como la Guerra de los Treinta Años) puede hallar las más profundas verdades. Estas verdades, cree Descartes, se hallan en su interior (aunque en última instancia son garantizadas por Dios). Pero desde nuestras coordenadas las más profundas verdades, las verdades como puños, se hallan a la vista de todo el mundo (para los que las quieran ver), y son, por tanto, algo público, no privado (porque privado es ese *cogito* hipostasiado aunque por Dios sea iluminado). Luego Descartes peca de subjetivismo y de individualismo y además -a través de su Idea de Dios- de misticismo; como si el sujeto por sí solo segregase los verdaderos principios de la filosofía; como si la filosofía no tuviese una tradición eminentemente *institucional* y al fin y al cabo pública, y no estuviese *políticamente implantada*; como si Descartes no hubiese tenido que conocer la tradición escolástica para desarrollar su sistema; en definitiva: como si lo que aprendió con los jesuitas de la Fleche no influyó en él para nada, aunque fuese para pensar a la contra. Pero lo cierto y verdad es que, si las circunstancias de la vida acompañan, como la filosofía es social entonces está, potencialmente al menos, al alcance de aquellos que la quieran estudiar y conocer; aunque no es algo muy común, porque -contra lo que decía Descartes- el buen sentido es lo peor que hay repartido en el mundo y -por decirlo con palabras de Espinosa- «todo lo excelso es tan difícil como raro» (Espinosa, 2004a: 269).

En nuestra época la *implantación gnóstica* estaría representada por aquellas posiciones naturalistas que interpretan, por ejemplo, Auschwitz como un mero episodio de la lucha por la vida y la selección natural, siendo más bien una posición etologista que antropológica, como es la posición que defiende Lévi- Strauss al «ver a los hombres como si fuesen hormigas» o la que defiende Edward Wilson en su *Sociobiología*: «Vamos a observar ahora al hombre con el libre espíritu de la historia natural, como si

fuéramos zoólogos de otro planeta que estuviéramos completando un catálogo de las especies sociales de la Tierra. En esta visión macroscópica la Humanidad y las ciencias sociales se reducen a ramas especializadas de la Biología; Historia, Biografía y Ficción son los protocolos de investigación de la Etología humanas; y la Antropología y la Sociología juntas constituyen la Sociobiología de una sola especie de primates» (citado por Bueno, 2005: 32). Es una verdadera *gnosis* (es decir, una verdadera impostura, cuanto si no un delirio) observar a la «Humanidad» como si fuésemos zoólogos de otro planeta.

La filosofía de *implantación gnóstica* es de cuño metafísico, ya que «es la desconexión o abstracción misma de la conciencia de las condiciones biológicas y sociales en las cuales únicamente puede desenvolverse: es el proceso mismo de “reflexivización sustancialista” de la conciencia, entendida originariamente como una conciencia social» (Bueno, 1972a: 245). La *filosofía de implantación gnóstica* es una «conciencia falsa» y en el fondo no existe en cuanto tal. El filósofo *gnósticamente implantado* tiene la ilusión de considerarse un sujeto olímpico situado por encima de los intereses terrestres (sociales, políticos, económicos, tecnológicos) de su tiempo. Pero la conciencia filosófica no brota de la soledad del *gnóstico* estando «solo con el Solo» ensimismado con la divinidad en sublimes pensamientos sin prestar atención a los saqueos a las ciudades, pues la susodicha conciencia brota de las relaciones entre las técnicas, las ciencias, la religión y la política de la ciudad; pues la filosofía es un *saber de segundo grado*. La *implantación gnóstica de la filosofía*, que es una «pura especulación» y supone el error por antonomasia, y es sólo *emic*; es decir, es sólo una *apariencia falaz* meramente fenomenológica y no ontológica.

En conclusión la *implantación gnóstica de la filosofía* excluye «la vuelta a la caverna», y desde su sabiduría *exenta* del presente *en marcha* se dedica a contemplar serenamente de modo imperturbable la realidad última que conforma las cosas (Acto puro, Uno, Ser). Pero, como decimos, esta *implantación* es sólo *emic* (fenomenológica) no *etic* (ontológica). La crítica a la *implantación gnóstica de la filosofía* del *materialismo filosófico* es paralela a la «crítica de la razón pura», pues dicha conciencia *gnóstica* «equivale prácticamente a la crítica al idealismo filosófico, la crítica a la concepción de una conciencia pura capaz de funcionar en sí misma y por sí misma al margen de cualquier otra forma de conciencia (como si fuera una conciencia “suspendida sobre la nada”» (Bueno, 1999b: 102).

La *implantación política de la filosofía* es la negación de la *implantación gnóstica de la filosofía*, a la cual considera como la no-filosofía, una pseudo-filosofía que ya no es meramente una *filosofía falsa* sino una *falsa filosofía* o, si se prefiere, una filosofía negativa; y, sin embargo, el *fenómeno* de la *implantación gnóstica* es necesario para la elaboración y desarrollo de la misma *filosofía de implantación política* en tanto *verdadera filosofía* o filosofía positiva. La *implantación política* viene a criticar a la *implantación gnóstica* su catarismo o puritanismo, su elitismo o mesianismo, su individualismo o particularismo, esto es, su separatismo de los demás «en el momento de arrogarse el monopolio del saber filosófico [del] “academicismo” en el sentido

degenerado de la palabra» (Bueno, 1999b: 104, corchetes míos). Así, el filósofo *implantado* de modo *gnóstico* se encierra en su torre de marfil y es elitista, cántaro, dogmático e incluso sectario.

Podríamos poner esta diferencia entre la *implantación gnóstica de la filosofía* y la *implantación política de la filosofía* en correspondencia (que no identidad) con las dos virtudes de la ética que Espinosa pone de relieve en su *Ética*: la *firmeza* y la *generosidad*. Espinosa afirma que la virtud por antonomasia es la *fortaleza*, cuando se aplica para uno mismo es *firmeza* (que se opone a la inconstancia), cuando se aplica para los demás es *generosidad* (que se opone al odio envidioso o miserable). Así, «por *firmeza* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad» (Espinosa, 2004a: 168). Si un filósofo guarda todos sus saberes hacia «dentro» y se queda sólo en el momento de la firmeza, ¿no guarda esto alguna relación con la *implantación gnóstica de la filosofía*, donde el filósofo está ideológicamente, en su conciencia falsa, «solo con el Solo» o supuestamente conectado con el Absoluto sin mirar al mundo y menos aún a los asuntos del Estado? Pero si el filósofo pone todas sus sabias energías y a través de su firmeza pone rumbo hacia la generosidad, ¿no guarda esto alguna relación con la *implantación política de la filosofía*, la filosofía que está en contacto con los problemas del Estado? «*El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios*» (Espinosa, 2004a: 207).

En conclusión, la *implantación gnóstica* «es la filosofía como enajenación, el error filosófico radical, la transformación de la conciencia filosófica en conciencia sacerdotal, la “falsa conciencia”. La filosofía gnóstica no es un conjunto de errores: es el error por excelencia» (Bueno, 1972a: 262). En cambio, la *implantación política* «es la filosofía como verdad, como “conciencia verdadera”» (Bueno, 1972a: 263). Y sin embargo, la *filosofía de implantación política* está al tanto de que en la *filosofía de implantación gnóstica* se encuentre un repertorio de Ideas que son fundamentales para el desarrollo y constitución de la *filosofía verdadera*. «Utilizando Ideas de la tradición filosófica, tales como Verdad y Ser (o hacer) cabría decir: que si la Verdad es el horizonte de la filosofía gnóstica, la Realidad (ser o hacer) es el horizonte de la filosofía política. Si tomásemos como un rótulo de la actitud gnóstica la declaración atribuida a Aristóteles: “amigo de Platón, más amigo de la verdad”, habría que poner en correspondencia con la actitud política (o social, &c.) el rótulo inverso: “amigo de la verdad, pero más amigo de Platón.”» (Bueno, 1991b).

Capítulo II. El papel de la filosofía en el marxismo-leninismo

1. ¿Qué es la filosofía? La respuesta del materialismo filosófico

No sin razón se ha dicho que «todo el mundo está convencido de que sabe filosofía y está en condiciones de juzgarla. Respecto a ningún otro arte o ciencia se manifiesta un desprecio tal que se crea que se lo posee inmediatamente» (Hegel, 2005b: 51). De todos modos, se filosofa mejor o peor, estamos de acuerdo con la máxima de Gramsci: «todos los hombres son “filósofos”» (Gramsci, 1971: 7). «Todo hombre tiene espontáneamente una concepción del mundo... Todo hombre no es espontáneamente filósofo, pero puede llegar a serlo» (Althusser, 1973a: 9). Es decir, todo hombre que no sea un profundo débil mental y esté inmerso en los entramados de la civilización y no sea un bárbaro o un salvaje (en sentido antropológico).

La filosofía es un conjunto (una *totalidad distributiva*, esto es, los diferentes sistemas filosóficos enzarzados en múltiples polémicas) de ideas *institucionalizadas* de las que podemos atribuir una *sustantividad institucional* concatenada e históricamente reconocible en el entramado del «todo complejo» de la cultura en el sentido amplio (de Tylor) que, a su vez, está clasificada en disciplinas reconocidas por el terreno académico, bibliográfico y léxico, como son «ontología», «epistemología», «gnoseología», «teología natural», «filosofía de la naturaleza», «filosofía de la historia», «filosofía del derecho», «filosofía de la religión», «antropología filosófica», &c.

Desde el *materialismo filosófico* la filosofía es un *saber de segundo grado*, un saber que presupone saberes previos, de *primer grado*. Estos últimos saberes son los saberes técnicos, científicos, políticos y también los saberes religiosos, esto es, los saberes de los cultos a los dioses, como se ve en el *Eutifrón* platónico. Es decir, la filosofía se construye por motivos políticos y colisiones tecnológicas y científicas. La filosofía es la «comadrona» que ayuda a los conceptos a «parir» Ideas. De modo que, como Sócrates, la filosofía no produce nada por sí misma sino sólo a través de los *saberes de primer grado*: relacionándolos y clasificándolos sistemáticamente. Así, la filosofía griega se constituyó «no como una forma cultural que se acumula, sin más, a las restantes (como quiere Gorgias, o el autor del *Elogio de Helena*, cuando *acumula* el logos de los filósofos al logos de los astrónomos y al logos de los poetas) sino como una forma cultural que “reflexiona” sobre las otras formas culturales, a las cuales toma como *materia*. Es una reflexión siempre crítica y por ello, la oposición de los filósofos a los poetas no es algo que extrínsecamente inyectemos a los textos, sino que está ya dada en los propios textos de los filósofos, que se oponen siempre a los teólogos o a los poetas (sea para destruirlos sea para asimilarlos, pero siempre en segundo grado)» (Bueno, 1974a: 10). La filosofía no es, por tanto, un saber que procede directamente de las profundidades del espíritu humano que se enfrenta directamente al Ser, sino que es un saber que resulta de la confrontación de saberes previos, *saberes de primer grado* en los

cuales tiene su implantación. Así pues, la concepción de la filosofía como *saber de segundo grado* está pensada contra las interpretaciones de la *filosofía exenta* o pura, esto es, vacía de *saberes de primer grado* estratificado en diferentes niveles y categorías. Ya decía el proverbio *primum vivere, deinde philosophari*; aunque vivir ya es filosofar y desde luego filosofar es vivir (pero -como decía Platón- lo importante no es vivir sino vivir bien).

Materia de la filosofía será aquello que no está *cerrado categorialmente*, pero asimismo sin estos *cierres* sería imposible la *institución* de la filosofía en sentido estricto, en el sentido de la *filosofía académica* (frente a la *filosofía mundana*), que no es o no tiene porqué ser universitaria (es decir, *filosofía administrada*) sino de raigambre platónica: «Nadie entre aquí sin que sepa geometría», se leía en el frontispicio de los jardines de Academos o, lo que era lo mismo, la Academia de Platón. De modo que la filosofía no es, como muchas veces se ha dicho, «la madre de las ciencias», sino más bien «la hija de las ciencias», es decir, producto de su confrontación y coordinación. Por tanto los problemas están precedidos por los teoremas, y por ello lo primero no es la duda sino el saber cierto de algunas evidencias precisas, y por tanto sólo a partir de ciertas evidencias se pueden plantear determinados problemas, de ahí que las Ideas (el objeto propio de la filosofía) estén precedidas por conceptos tallados en los *campos* de las ciencias categoriales. Y, aunque la filosofía no sea una ciencia, ello no quiere decir que se trate de una construcción gratuita, arbitraria, mitológica o fruto de una sublime revelación mística *praeterracional*. Así pues, al trabajar con Ideas que rebasan múltiples conceptos es imposible hablar de un *cierre categorial* filosófico, y por ello la concepción de la filosofía como «geometría de las Ideas» es sólo una norma regulativa del racionalismo materialista, es decir, un supuesto meramente intencional y no una realidad efectiva.

El *materialismo filosófico* se decanta por la preferencia de la «filosofía occidental» como filosofía en sentido estricto, porque ésta es un *saber de segundo grado* respecto a *saberes de primer grado*, que son los contruidos por las técnicas y las ciencias positivas (que en el caso de la filosofía griega eran la geometría y la aritmética), y estos saberes son universales al ser transcendentales a todas las culturas o sociedades; luego, al existir un criterio objetivo, no cabe hablar de etnocentrismo (o de eurocentrismo). Aunque esto no impide que se pueda hablar de filosofía en sentido lato (o en sentido etnológico), pues otras culturas y sociedades, aunque no dispongan de una ciencia positiva como las matemáticas, sí posee determinadas técnicas que pueden conformarse como ideas o sistema de ideas aunque de estirpe mitológica. Y por ello se habla de «filosofía hindú», «filosofía china», «filosofía maya», etc.

Un sistema filosófico es crítico «por relación a toda ingenua confianza en un pensar sapiencial o bien espontáneo, intuitivo o aforístico (del cual sin duda hay que partir) que no haya sido sometido a la “crítica de la concatenación sistemática”. La disciplina filosófica es la disciplina misma de la argumentación dialéctica, de las pruebas y contrapruebas que tienen lugar en el cruce de cuestiones suscitadas por las ciencias más heterogéneas, las ideologías y las mismas opciones políticas o incluso místicas; por ello,

el autor de un Ensayo filosófico sólo puede contar, como procedimiento de *convictio*, con la “complicidad” del lector, porque sólo puede apelar, más que a hechos positivos, o a demostraciones apodícticas, o a principios subjetivos o subrogados al propio gremio, a la misma posibilidad de que el lector, *re-construyendo* racionalmente sus pruebas y contrapruebas, pueda engranar con el autor, bien sea re-produciendo sus pasos, bien sea dando pasos en direcciones distintas y aun contrarias, pero abiertas por los pasos que ha dado el autor. La disciplina filosófica -la de tradición platónica- no puede apelar a experiencias privadas, o a sabidurías gremiales de las que el lector se supone ha de quedar automáticamente excluido o, menos aún, a evidencias místicas, sino a los mismos recursos del razonamiento “mundano” que se practica en la vida política ordinaria; y si se diferencia en algo la filosofía (académica) de esta sabiduría política ordinaria (filosofía mundana) es sólo por su “tenacidad” en prolongar, de un modo recurrente, los razonamientos a fin de lograr un “sistema racional” que puede tener tanto de “obra de arte racional” como pueda tenerlo de “obra de ciencia”. Pero un sistema racional aunque pueda no ser apodíctico puede resultar ser sin embargo la única “opción decente” como diría Ortega- para quien se resiste a caer en el nihilismo o en el escepticismo. Porque el racionalismo asociado a la filosofía es -como todo racionalismo- obligadamente sistemático; no es posible predicar la racionalidad de proposiciones aisladas, exentas, lo que no significa tampoco que el contenido material de estas proposiciones sea irrelevante» (Bueno, 1991a: 21).

En su verdadera esencia, la filosofía es una actividad práctica y no una mera frivolidad curiosa por el conocimiento de la «totalidad de las cosas», curiosidad que habría que atribuir a la pasión por las ciencias categoriales y a los metafísicos (Aristóteles empieza así su *Metafísica*: «Todos los hombres tienden por naturaleza al saber»), «Porque justamente la Filosofía comienza a ser crítica cuando ha experimentado los límites de esta curiosidad omnívora (que debe, por tanto, ser presupuesta), porque sabe que la realidad, la Materia, que es nombre de un colectivo y no de una sustancia, es infinita y que es puro ‘atolondramiento’ (pura frivolidad) pretender fundar la Filosofía en el conocimiento de la integridad infinita de la realidad, de la *omnitudo entis*. En este sentido, la conciencia crítica filosófica comienza con la conciencia -siempre creciente- de la *docta ignorantia*» (Bueno, 1972b: 185-186).

La filosofía sólo puede desarrollarse en un estado suficientemente sofisticado de la civilización, un desarrollo de múltiples *instituciones* que conviven y compiten entre sí. Por lo tanto la filosofía no es producto de una creación espontánea de una mente genial que se plantea los eternos interrogantes del hombre: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, etc. «La Filosofía, como forma de conciencia, no es una ocurrencia “individual”, un chispazo de Tales de Mileto. Supone convulsiones sociales y políticas y, en particular, choques entre círculos culturales diferentes -Mileto-, imperios universales que hacen posible la “trituration” de los mitos y de las pautas heredadas, que hacen posible la trayectoria hacia él “logos”» (Bueno, 1970: 43). Por lo tanto la filosofía se incubaba no en el seno de la interioridad de dichas mentes geniales

sino en el seno de la sociedad política; porque, como hemos visto, la filosofía está *implantada políticamente*, puesto que la *implantación gnóstica de la filosofía* no existe, sólo aparece la ilusión de la *implantación gnóstica*: «Con el término gnosticismo, en sentido filosófico, sin embargo, venimos designando, ante todo, a posiciones muy relevantes de la tradición filosófica que defienden la génesis radicalmente subjetivo-individual de la reflexión filosófica. La filosofía, según esta tradición, brota de los sujetos individuales (generalmente de ciertos sujetos individuales), que acaso han debido “madurar” en determinadas épocas históricas y sociales, pero que sólo cuando se han “vuelto hacia sí mismos”, desprendiéndose de todo vínculo grupal, social, podrían haber abierto un nuevo tipo de reflexión, la reflexión “subjetiva”, filosófica, considerada como la única vía para una reflexión “libre” (libre de “toda atadura” o prejuicio familiar, religioso, político, profesional...)» (Bueno, 2006b: 6).

En resumen: la filosofía -es decir, la filosofía crítico-sistemática de *implantación política del materialismo filosófico*- no se define con fórmulas utópicas, que en realidad vienen a ser psicológicas, como «amor al saber», «la investigación de las causas primeras y últimas del universo» o «los planteamientos de los interrogantes de la existencia». En lugar de esas fórmulas metafísicas el *materialismo filosófico* se decanta por esta otra que consideramos dialéctica: filosofía es «enfrentamiento con las Ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas» (Bueno, 1999b: 46). La reflexión filosófica siempre se enfrenta a tareas nuevas en cada momento, pero sin desligarse de la tradición; y cuando estas tareas se sustituyen o son superadas quedan falsificadas. «La idea central a este respecto es la siguiente: que en todo lo que va produciendo la realidad en una fase cultural determinada van brotando constantemente una serie de conexiones que desbordan los conceptos concretos que están alimentando constantemente la reflexión filosófica. Es decir, con esto que va dando la realidad actual, sin querer, reencontramos ideas tradicionales, sin las cuales lo que está saliendo no tiene tampoco sentido ni se configura» (Bueno, 1978c).

Como bien se sabe, el objeto y el material propio de la filosofía son las Ideas, las cuales son conceptos ampliados transcategoriales o *conceptos de segundo grado*. Dichas Ideas ni caen de lo alto como fruto o maná de una revelación del Altísimo o sus mensajeros, ni brotan libremente de la fantasía *mitopoiética*, ni son segregaciones de la conciencia pura, sino que surgen o *emergen positivamente* de las experiencias técnicas, tecnológicas y científicas que brotan del propio quehacer humano del mundo heredado y *en marcha* y, a su vez, de otras Ideas, de modo que no se reducen a meros contenidos mentales ni a creencias subjetivas sino que más bien corresponden a contenidos *terciogénicos*. Las Ideas, *in medias res*, son constitutivas del mundo y se van forjando a través de la *codeterminación* de las cosas y por ello desbordan los diversos *campos* categoriales. La Idea de mundo brota del cofre de la novia, donde la novia depositaba las joyas, los collares, las alhajas; es así como Newton postuló el espacio absoluto donde Dios depositaba los planetas. La Idea de universo esférico se desprende de la rueda del carro o del torno del alfarero. La Idea de progreso surge en sociedades ágrafas a raíz de experiencias técnicas con escaleras (bien excavadas o descendentes, bien

positivas o ascendentes). La Idea de evolución es propia de sociedades con escrituras, las cuales fabricaron libros en forma de rollos; de modo que la *evolutio* señalaba el «desenrollo» de los papiros enrollados; dicho desenrollo lo denominaba Cicerón *poetarum evolutio*. De modo que «las Ideas -entendidas, desde luego, como Ideas objetivas (no como Ideas subjetivas, al modo de Locke)- pueden considerarse como el campo propio de la filosofía (así como las categorías constituirían los campos propios de las ciencias positivas). Cabría decir que la filosofía, como trato con las Ideas, vive, no sobre ni debajo de los mundos, sino en los intermundos categoriales. Porque las Ideas, como los dioses epicúreos, no están fuera del mundo de las categorías, ni dentro de cada categoría, sino en los intermundos categoriales, en sus intersticios; sólo que no son ingénitas, ni tampoco, por tanto, imperecederas» (Bueno, 1993a: 618).

Por tanto los sistemas filosóficos se forman a raíz de la composición de las Ideas, así como los edificios y ciudades se construyen mediante la composición de las piedras; y así como la trabazón de unas piedras con otras dan lugar a la constitución o *systasis* del edificio, la trabazón de las Ideas (la *koinonia* y *symploké* a las que se refería Platón) funda el sistema filosófico. Dicho un tanto espinosianamente: si la arquitectura lleva a cabo *el orden y conexión* de las piedras, la filosofía lleva a cabo *el orden y conexión* de las Ideas. Y mediante el *regressus* y el *progresus* ir *trituyendo* todos los *mitos tenebrosos* que salgan al paso. Ya dijo Platón en la *República* que «han de llamarse “filósofos” a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no “amantes de la opinión”» (480a).

Así, desde el *materialismo filosófico*, la filosofía se nos presenta como un *saber de segundo grado* en el que «las Ideas trascendentales (por modo distributivo o por modo atributivo) que están “disueltas” en las categorías científicas, técnicas o prácticas en general, en tanto que las Ideas constituyen el tejido de la misma conciencia. La filosofía, como oficio, trabaja en el plano trascendental de una conciencia, que no es tanto conciencia psicológica como conciencia lógica y moral, conciencia objetiva» (Bueno, 1970: 70). Así pues, si las ciencias positivas las entendemos como la confrontación de los conceptos, la filosofía la entendemos como análisis y confrontación de las Ideas, puesto que las Ideas brotan positivamente de los conceptos, de ahí que la entendamos como un *saber de segundo grado* y no como «investigación de las primeras causas» o de los «primeros principios», ni tampoco como una «meditación del Ser» o sobre «la Nada», ni tampoco como una «preparación para la muerte» como pensaba Platón o una «meditación de la vida» como pensaba Espinosa. La relación entre las categorías y las Ideas es la labor fundamental de la filosofía, ya que las ideas se van configurando a través de los conflictos intercategoriales.

La filosofía se nos presenta como una *institución* tardía y no inmersa en las relaciones humanas desde la noche de los tiempos como si estuviese dada *in illo tempore* o de modo innato en el seno del alma. El hombre de las cavernas no era precisamente filósofo, pues sus condiciones no eran las necesarias ni suficientes para la constitución e *institución* de la filosofía, aunque sí era religioso al pintar los *númenes* en

la bóveda de las cavernas. El término «filosofía» -así como pasa con los términos «cultura» y «democracia»- cambia de referencia así como de sentido en el tiempo histórico y en el espacio político.

La esencia de la filosofía (de la filosofía materialista, en este caso) está en la crítica a los *mitos oscurantistas y confusionarios* que salen al paso, es decir, que están *in medias res* en la sociedad política y que engañan y envenenan a los hombres. Crítica en alemán se dice *rücksichtslos*, lo que podría traducirse más o menos como «sin ningún tipo de consideración». Pues eso, la filosofía materialista crítico-sistemática no debe tener ningún tipo de consideración con *mitos tenebrosos* que llenan (o vacían, según se mire) la sesera de los hombres. Uno de esos mitos, o más bien *fundamentalismo*, es el cientificismo, desde el cual se cree estar en posesión de la última palabra, considerando a la filosofía como retórica o simple literatura, y a partir de ahora -se dice- será la Ciencia con mayúscula la que en «trabajos de síntesis» desarrolle concepciones del mundo. Es lo que Bueno llama *filosofía espontánea de los científicos*. Desde el *materialismo filosófico* se combate al *fundamentalismo científico*, pero «No se trata de oponer filosofía a técnica o ciencia; se trata de oponer filosofía a filosofía, por ejemplo, filosofía vulgar o de mala calidad, a filosofía de calidad no tan mala» (Bueno, 2005b: 27). Es decir, la cuestión no es filosofar o no filosofar, sino filosofar mal o no tan mal.

La filosofía crítica no tiene por qué indicarle al mundo por dónde tiene que dirigirse (actitud más propia del Papa de Roma), pues dicha filosofía está intercalada en el mismo proceso del mundo, desde el presente *en marcha*. Por eso la *filosofía académica* está determinada por la *filosofía mundana*, es decir, no se trata de dos planos independientes, sino articulados dialécticamente, ya que «el episodio académico de la filosofía es, siempre, una experiencia necesaria que aparece transcurriendo *in medias res* en el curso de la misma experiencia mundana» (Bueno, 1972a: 42). Aunque más que de *filosofía mundana* y *filosofía académica* habría que hablar de *filosofía asistemática* y *filosofía sistemática*. Entre la *filosofía asistemática* está la *filosofía espontánea de los científicos*. La *filosofía sistemática* sólo puede prosperar en un ambiente político o, más aún, desde la plataforma de un Imperio universal en tanto *organización totalizadora*: como lo eran el Imperio Macedónico, el Imperio Romano, el Imperio Español o mismamente el Imperio Soviético y el actual Imperio *realmente existente* de Estados Unidos.

«Filosofía» se ha entendido como un concepto histórico categorial como, por ejemplo la «filosofía griega» en tanto superestructura de la sociedad esclavista (así como el idealismo alemán se ha interpretado como superestructura de la burguesía alemana y su «buena voluntad»). «Si las ideas filosóficas, ya procedan de tradiciones académicas (escolásticas), ya procedan de tradiciones políticas, comerciales o religiosas, son ideas que han ido apareciendo a escala histórica (y no a escala psicológica), no sería posible entenderlas a escala psicológica evolutiva, como parecen pretender los que planifican desde los ministerios o departamentos de educación los programas de la educación secundaria. La escala histórica de una Historia de Ideas filosóficas se reduce cuando se

interpreta, al modo de las vulgatas del materialismo engelsiano marxista o maxweberiano, como el análisis de la historia de las ideas como resultado de los conflictos de interés de clase o gremiales, por ejemplo, cuando se supone, como supuso Ortega (también Russell), que la concepción aristotélica de Dios, Acto puro consagrado a pensar sobre sí mismo, era la concepción propia y esperable de un profesor de Metafísica» (Bueno, 2015c: 2).

Pero desde el *materialismo filosófico* la filosofía es una Idea, «la Idea de una actividad mental, que regresa incesantemente, mediante una trituración integral, hacia un límite (que llamaremos después “materialidad trascendental”) y que progresa -en virtud de la misma energía que le hacía regresar- hacia la construcción de conexiones de ideas, constantemente devoradas por un nuevo regreso -no hay “Philosophia perennis”» (Bueno, 1970: 42). No obstante, la filosofía no actúa sólo en el pensamiento y nada más que en el pensamiento, pues es evidente que existe un *cuero* filosófico: libros, academias, escuelas, filósofos, etc.

El saber filosófico si bien no es positivo (en el sentido de establecer un *cierre categorial*) sí es *sustantivo* (sin necesidad de ser metafísico) y no meramente *adjetivo* como pretendía en 1968 Manuel Sacristán. Se trata, pues, de un *saber de segundo grado* que es el propio para trenzar en *symploké* un *mapamundi*; lo cual implica un saber crítico-sistemático que no hemos de confundir con una *Weltanschauung*, y que tiene por objetivo aproximarse a una geometría de las Ideas.

2. ¿Qué es la filosofía? La respuesta del marxismo-leninismo

Para el marxismo-leninismo la filosofía pertenece a la superestructura ideológica. Según la clase de hombre que se es, se tiene una filosofía u otra, decía Fichte desde su idealismo; pues bien, para el marxismo-leninismo según la clase social a la que se pertenece se tiene una filosofía u otra, porque *no es la conciencia individual la que determina al ser social sino el ser social a la conciencia*; es decir, el individuo filosófico está determinado por una conciencia filosófica dada en una determinada clase y en un determinado Estado o Imperio. La filosofía es entendida como «la cosmovisión de una clase determinada» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 5). Como decía Franz Mehring, fundador del Partido Comunista Alemán y el primer biógrafo de Marx, «La filosofía es un fenómeno ideológico que acompaña a la lucha de clases, una de las formas ideológicas en que las gentes toman conciencia de esa lucha y la sostienen» (citado por Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 105). También Althusser dijo que la filosofía es la lucha de clases en la teoría, y en octubre de 1967, en el «Prólogo a la segunda edición» de *La revolución teórica de Marx*, calificó sus ensayos no como meros escritos de erudición y especulación sino como «intervenciones de carácter político en una coyuntura definida... Son ensayos *filosóficos* que tienen por objeto *intervenir* de la coyuntura existente y reaccionaria contra sus tendencias peligrosas» (Althusser, 1976a: IX-X). Y el fundador del Partido Comunista Italiano decía que «no se puede separar la filosofía de la política» y «la elección de la concepción del mundo es

también un acto político» (Gramsci, 1971: 11). La filosofía carece de esencia en sentido metafísico (predialéctico), y su esencia es concreta. «Tenemos los medios para evacuar o más bien transformar la cuestión mal planteada: ¿qué es la filosofía marxista?, en la cuestión bien planteada: ¿cómo funciona en tal o cual coyuntura lo filosófico y, en este caso, la intervención marxista en filosofía» (Cotten, 1977: 86).

La filosofía va mutando con los desarrollos sociales y científicos, y en esto estamos de acuerdo, pues como sabemos no hay *philosophia perennis*; ahora bien, discrepamos en que la filosofía en su *curso* histórico se desarrolle como «ciencia autónoma de su propio objeto» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 5). El materialismo dialéctico vino a ser considerado como una «filosofía científica» que estudia «las leyes más generales que se manifiestan en la práctica socio-histórica del hombre y se refleja en el pensamiento del mismo» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 11). Y se ha llegado a decir que la filosofía «es una generalización de todos los conocimientos, una ciencia de ciencias» (Bujarin, 1974: 264). Y así es «el elemento común de todas las ciencias y particularmente las cuestiones del conocimiento humano y de su relación con el mundo exterior, etc. La filosofía debe unificar la ciencia, subdividida en múltiples especialidades, debe dar un marco común a todas las cosas conocidas, sirviendo como fundamento a una visión total del universo» (Bujarin, 1974: 265). La filosofía «coordina y regula (o trata de hacerlo) las contradicciones existentes entre las diversas ciencias, en virtud de su división del trabajo» (Bujarin, 1974: 308). Aunque sí coincidimos en afirmar que «la filosofía depende en última instancia, de la evolución técnica de la sociedad, del nivel alcanzado por las fuerzas productivas» (Bujarin, 1974: 265). «La filosofía surge de las ciencias, como el control de la producción surge de la producción misma (y en ese sentido, es un fenómeno no “primario” sino “secundario”, no “fundamental” sino “derivado”). Sin embargo la filosofía controla las ciencias hasta cierto punto, por cuanto les imparte su “punto de vista común”, su método, etc.» (Bujarin, 1974: 308). Y el *Diccionario filosófico marxista* de Mark Rosental y Pavel Iudin -«uno de los diccionarios filosóficos más difundidos por todo el mundo durante el siglo XX» (Bueno Sánchez, 2000)- sostiene, contra el positivismo, que «la evolución de las ciencias exactas no sólo no suprime la necesidad de la filosofía, sino que esta evolución sólo es posible sobre la base de una doctrina filosófica definida: el materialismo dialéctico» (Rosental e Iudin, 1946: 245). Naturaleza, sociedad y pensamiento son los objetos de la filosofía marxista-leninista.

Según el manual soviético, éstas son las etapas de la historia de la filosofía: «1) la filosofía en la sociedad esclavista; 2) la filosofía en la sociedad feudal; 3) la filosofía en la época de transición del feudalismo al capitalismo; 4) la filosofía en la época de consolidación del capitalismo hasta el surgimiento del marxismo; 5) la filosofía en la época del capitalismo premonopolista, de la aparición y el desarrollo del movimiento revolucionario del proletariado; 6) la filosofía en la época del imperialismo y de la revolución proletaria, y 7) la filosofía en la época de la construcción del socialismo, de la contienda entre los dos sistemas contrapuestos -el socialista y el capitalista- de la victoria del comunismo» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 22). Y en general la

historia de la filosofía está dividida en dos grandes etapas: «1) historia de la filosofía antes del surgimiento del marxismo, y 2) historia de la filosofía después del surgimiento del marxismo» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 23). Como Cristo en la Historia Universal, el marxismo divide la historia de la filosofía en un antes y un después rompedor y revolucionario. Nosotros, que afirmamos que el marxismo-leninismo es tan importante en la filosofía como el heliocentrismo en astronomía o el darwinismo en biología, no diríamos tanto y no pretenderemos partir metafísicamente la historia en dos: ni por Cristo ni por Marx.

En lo que respecta a la figura de Marx, a nuestro juicio, éste, además de economista y sociólogo no fue un «un filósofo casi» (Watson, 2009: 900), sino que fue un filósofo completamente, uno de los más grandes; a la altura de un Platón, un Aristóteles, un Santo Tomás, un Espinosa o un Hegel. Marx es un filósofo difícil de desconocer pero al mismo tiempo difícil de conocer.

3. Interpretar el mundo ya es transformarlo

Desde la filosofía marxista-leninista se sostiene que el «materialismo contemplativo» viene a ser sustituido por el materialismo dialéctico, que vino a ser una filosofía de la acción, esto es, de *implantación política*. Se trataba, pues, de una crítica revolucionaria, pues la filosofía al margen de toda crítica del presente *en marcha* es una degeneración que *gnósticamente* se abstrae del estado de cosas *realmente existente*. La filosofía ha de tratar de transformar la realidad política, pues de lo contrario no vale nada. Por eso, piensa Marx, se acabó el tiempo de los filósofos contemplativos que meramente interpretan el mundo, porque de lo que en realidad se trata es de transformarlo, pues la filosofía tiene como función desenmascarar la forma sagrada de la autoalienación del hombre, y ya en 1842 se refiere al filosofar como la «acción de la razón en libertad» (Marx y Engels, 1974: 80). Y en septiembre de 1843 le escribía a Arnold Ruge desde la más involucrada *implantación política de la filosofía*: «nada nos impide ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y, consecuentemente, a las luchas políticas, e identificarlas con ellas. Esa es la manera de afrontar el mundo en modo no doctrinario, esa es la manera de afrontar el mundo con un nuevo principio: ¡Aquí está la verdad, arrodillaos! A través de los principios mismos del mundo nosotros ilustraremos el mundo con principios nuevos. Nunca diremos: “Abandona tu lucha, es una locura; nosotros gritaremos la verdadera consigna de la lucha”. Nos limitaremos a mostrarle la razón efectiva de su combate, porque la conciencia es una cosa que *tiene* que asumir él mismo» (Marx, 1970a: 68).

El materialismo histórico es la herramienta teórica que sirve como acicate para despertar a las masas trabajadoras de su sueño dogmático y así ponerlas en contacto con su conciencia de clase. Por poner algunos ejemplos, textos como *La Ideología alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach*, *La miseria de la filosofía*, *El Capital* o mismamente *Materialismo y empiriocriticismo* no son textos de mera investigación y erudición, sino más bien textos de combate (*implantados políticamente*). Por tanto se trataba de

transforma el mundo eliminando lo irracional de lo real, pues interpretar el mundo y no transformarlo es no comprender «la importancia de la “actuación revolucionaria práctica”» (Lenin, 1975e: 41). Pero tras la revolución, una vez implantada la sociedad socialista o comunista, entonces la filosofía desaparecería porque ya se habría realizado, tesis que a continuación criticaremos.

El ajuste de cuentas de Marx con la filosofía tiene en la figura de Hegel su principal interlocutor, pues en el sistema hegeliano se sintetizan el cristianismo, la burguesía y la ideología alemana: el idealismo; en este último, precisamente, se hallan los gérmenes para llevar a cabo una transformación de la realidad a llevar consigo un «lado activo».

Leemos en la famosa tesis 11 sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* [*interpretiert*] el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo* [*verändern*]» (Marx, 2012d: 408, corchetes míos). O sea, «que la filosofía debe devenir política para realizarse, para continuar siendo filosofía; la “tranquila teoría” debe “realizarse prácticamente”, debe convertirse en “realidad efectiva”. Pero también como fuente de la afirmación de Engels de que la filosofía clásica alemana tiene como heredero legítimo al pueblo alemán y, finalmente, como elemento para la teoría de la unidad de la teoría y de la práctica» (Gramsci, 1971: 75-76).

Desde el *materialismo filosófico* interpretamos que la célebre tesis no es una *norma* de las ciencias positivas o ciencias políticas sino más bien se trata de una *norma* de la filosofía política que constituye una *norma pragmática* de la política. Por eso la tarea de los filósofos consiste en llevar a cabo la tarea práctica de cambiar el mundo. En el plano de las *normas autológicas* del conocimiento, «la tesis de Marx significará que no hay propiamente conocimiento hasta que la clase revolucionaria llegue a ser universal (lo que significa que la tesis no puede ser considerada como una tesis de conocimiento actual, sino virtual y anafórico); es decir y por ello que el proletariado es la realización de la filosofía» (Bueno, 1991a: 113). «Marx vendría a decir que la filosofía es una metapolítica, pero desplegada en el plano del conocer (por ejemplo, como filosofía política); pero la metapolítica debería entenderse más bien en el plano del ser (puesto que busca la transformación de la realidad)» (Bueno, 2012c: 2). Esta famosa tesis anuncia la alianza (*solidaridad polémica*) entre filosofía y proletariado, y parece que Marx reivindica para sí (para su sistema) el monopolio de la *implantación política de la filosofía*. En esta tesis late aún la distinción tradicional entre entendimiento y voluntad (así como la de *ejercicio y representación*).

Pero eso de que los filósofos se han dedicado meramente a interpretar el mundo en absoluto es cierto, puesto que la filosofía siempre ha estado ligada -velada o abiertamente- a la acción política. Ya Platón quería cambiar el mundo diseñando su república y su *φιλόσοφος βασιλεύς* (rey filósofo) o filósofo político cuya *norma* debe ser la política efectiva, porque solamente a raíz del conocimiento de las Ideas se pueden fundar la república: las *prolepsis* se basan en las *anamnesis*. Platón asignó a la filosofía no un mero método para conocer las realidades sociales y políticas (así como las

realidades más sublimes: el Bien y las Ideas), sino sobre todo como un método para transformarlas, y para ello recurría a una utopía y ucronía *metapolítica* que describe en su *República*.

Además, cuando Lenin decía en *¿Qué hacer?* que sin teoría revolucionaria sería inútil cualquier política revolucionaria, estaba implícitamente afirmando que antes de transformar el mundo había que interpretarlo.

En el caso del *materialismo filosófico*, éste «tan sólo podría realizarse en el contexto de una conciencia mundana práctica, política, porque -así se sobreentenderá el lema marxista- los filósofos (académicos) tan sólo han querido definir el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo» (Bueno, 1972a: 42). Posicionados desde una *filosofía de implantación política* como es la del *materialismo filosófico*, «el mundo no se nos aparecerá ya como algo que debe ser conocido, sino, ante todo, como algo que debe ser *transformado*: no se trata de librarnos de una cárcel para alcanzar el Ser, lo inexpresable (lo “místico”), sino de construir nuestro propio mundo (lo que supone, *regresivamente*, la reforma de la conciencia)» (Bueno, 1972a: 254). Por tanto, «la Filosofía no pretende “racionalizar” las cosas dejándolas tal como están, como si por el hecho de darse en *symploké* fuesen ya racionales. La racionalidad filosófica, por ello, sólo tiene sentido en el supuesto de una transformación del mundo, por tanto, en un sentido práctico» (Bueno, 1970: 233). Además, «todo es transformación de la realidad desde la actividad de las hormigas acumulando grano hasta la “inactividad” del místico contemplativo, desde la actividad de los nazis (transformando la realidad de los cuerpos de los judíos en jabón) a la actividad de los trabajadores que, sometidos a una determinada tasa de explotación generan plusvalía transformando la realidad de la cera en cirios pascuales» (Bueno, 1975: 14). El pensamiento no es ninguna entidad hipostasiada (un espíritu) sino una relación entre cosas que hace necesaria la actividad del *sujeto operatorio*, el cual no puede pensar ni conocer las cosas sin transformarlas. El saber es siempre un hacer, sin perjuicio de que *el papel de la filosofía en el conjunto del hacer es el deshacer* (destejer y tejer, la vía de la *symploké*).

La tesis XI contra Feuerbach podemos interpretarla como una *norma* activa de la *pragmática* del conocimiento filosófico que expresaría lo siguiente: «El papel de los filósofos, que consiste en interpretar el mundo de maneras diferentes, ha de entenderse como culminando en la tarea práctica de transformarlo». Lo cual implica la *implantación política de la filosofía* en donde la *norma* política del conocimiento efectúa un *regressus* a la práctica política con el fin de aumentar los conocimientos políticos, y por ello no se trata de «conocer para actuar», como pensaba Augusto Comte. «La tradición de la Filosofía que “ha querido cambiar el mundo” cualquiera que haya sido el signo de este cambio, es tan antigua como la tradición gnóstico especulativa. La significación de la Tesis XI de Marx habría que buscarla: 1) en el contenido mismo del cambio, en el signo del cambio, en cuanto diferente a otros, y no en el cambio mismo. El signo de este cambio sería el de la Revolución socialista. 2) En la determinación de

los límites del conocer, cómo continuación de la Crítica de la Razón Pura kantiana; en cuanto crítica de la conciencia» (Bueno, 1975: 47).

Lo que estaba por determinar era qué caminos eran posibles o deseables para transformar el mundo. «Y lo que los filósofos habían hecho hasta entonces no era tanto intentar conocer lo que es el hombre, sino intentar infructuosamente determinar qué caminos eran posibles y cuáles eran imposibles» (Bueno, 2010a: 273).

Sería pertinente añadir que *interpretar es interpretar contra alguien y transformar es transformar contra alguien*.

Con todo esto, según el mismo Marx, cambiar el mundo implica la realización de la filosofía y por consiguiente su desaparición. Veámoslo.

4. La realización de la filosofía

Ya en 1839 el lema del Club de los Doctores rezaba: «Nuestras Acciones son palabras hasta ahora y por mucho tiempo más, detrás de la Abstracción la Praxis se asienta por sí misma» (citado por González Varela, 2012a: 66). Y en noviembre de 1840 escribió Arnold Ruge en los *Anales de Halle*: «Nuestra época no es comprendida sino por la filosofía, nuestra tarea es la de ayudar a nuestro tiempo a obrar de tal modo que no solamente comprenda la filosofía, sino que la sepa realizar... La filosofía se convierte en convicción política, ésta en fuerza de carácter, y ésta a su vez en acción» (citado por Guichard, 1975: 47). Y en 1843 el mismo Ruge dejó dicho en los *Anales franco-alemanes* que «Un pueblo no es libre hasta que no eleva la filosofía a principio de su evolución y es tarea de la filosofía llevar al pueblo a dicha concepción... Filosofía equivale a libertad y pretende generar libertad; y por libertad nosotros entendemos libertad realmente humana, por lo tanto libertad política, y no cualquier melifluo aroma metafísico elaborado en un estudio o incluso en una cárcel» (Ruge, 1970: 34-35).

Según el joven Marx, Alemania está en la vanguardia de la filosofía (en el «arma de la crítica»), pero en la retaguardia de la política (en la «crítica de las armas»); su filosofía es grandiosa, pero su política es mediocre y decadente. La filosofía alemana del derecho de Hegel es una filosofía abstracta que tiene su realidad más allá... más allá del Rin, por eso el pensamiento político alemán consiste en pensar lo que otras naciones han hecho. «Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corrían siempre parejas con la unilateralidad y la pequeñez de su realidad» (Marx y Engels, 1974: 100). Dicho de otro modo: «la filosofía alemana, la de Hegel, es la negación directa, de lo que se ha realizado como orden en la Alemania de su tiempo... Alemania es contemporánea de su tiempo por intermedio de su filosofía, y la crítica de la filosofía deviene el aspecto esencial de la crítica de la modernidad, ya que esa filosofía, es decir, la de Hegel, ha pensado no sólo lo que ya se ha realizado en el exterior, sino también lo que va más allá de lo que se ha realizado en el exterior» (Aron, 2010: 79). En consecuencia «*es preciso actuar y no ya pensar mucho. Pero para que*

esta acción sea una verdadera acción, es preciso que haga que se cumpla la verdad de la filosofía, es decir, que la realice» (Aron, 2010: 80). Por lo tanto, realizar la filosofía es un acto revolucionario y realizar un acto revolucionario es un acto filosófico: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en ese candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* en cuanto *hombres*» (Marx, 1970b: 116).

Asimismo si la revolución se lleva a cabo en el país que está en la vanguardia de la filosofía, esto es, Alemania, entonces será una revolución total, porque la emancipación de Alemania supondría ni más ni menos que la emancipación de la Humanidad: «En Alemania no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *todo* tipo de servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin revolucionar desde el *mismo fundamento*» (Marx, 1970b: 116). Si los franceses han realizado la modernidad los alemanes la han pensado: «En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es realidad la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total... la *emancipación del alemán es la emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* es el *proletariado*. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía» (Marx, 1970b: 114-115-116). «Del mismo modo que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, también hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania... En política los alemanes *han pensado* lo que otros pueblos *han hecho*» (Marx, 1970b: 107-109). Por tanto, «no podéis superar la filosofía sin realizarla... [y] Cuando se cumplan todas estas condiciones interiores, el *canto del gallo* anunciará el *día de resurrección de Alemania* [y del mundo]» (Marx, 1970b: 108-116, corchetes míos).

Ya en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que se publicaron en 1833, dejó dicho Hegel: «Francia tiene el sentido de la realidad, de la realización; como en este país los hombres pasan directamente de las ideas a los actos, sabe también afrontar prácticamente la realidad. Pero, por muy concreta que sea de suyo la libertad, nos encontramos con que también aquí se vuelve hacia la realidad como algo no desarrollado en su abstracción; y al tratar de hacer válidas las abstracciones en la realidad equivale a destruir ésta. El fanatismo de la libertad, puesto en manos del pueblo, se tornó en algo espantoso. En Alemania, este mismo principio recabó para sí el interés de la conciencia, pero sólo se desarrolló de un modo teórico. Tenemos, los alemanes, toda clase de rumores dentro y fuera de la cabeza, pero preferimos meditar con el gorro de dormir puesto» (Hegel, 1995: 419).

Para Hegel, las fases de la Historia Universal, su *curso* dialéctico, son meras ilusiones

al realizarse la *verdadera filosofía*, es decir, el propio sistema hegeliano que para su autor vendría a ser también la *filosofía verdadera*, la «realidad revelada». Aunque la Historia Universal viene a ser a fin de cuentas la historia de la filosofía y por ello quedará suprimida cuando la filosofía se transforme en sabiduría. «La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa... Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reinado intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso» (Hegel, 2005b: 61-62-63).

Como se ha dicho, «El presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber, ya que todo saber no es sino la existencia, en el saber, del principio interior del todo. La filosofía, por más lejos que vaya, jamás franquea los límites de este horizonte absoluto: aunque emprenda su vuelo en la *tarde*, pertenece todavía al día, al día de hoy; sólo es el presente reflexionando sobre sí, reflexionando sobre la presencia del concepto de sí mismo, el mañana le es prohibido por esencia» (Althusser, 1973d: 105).

En una epístola que el viejo Engels le escribió a Conrad Schmitd, con fecha del 27 de octubre de 1890, se matizaba que «Hobbes fue el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVIII), pero fue un partidario del absolutismo en la época en que la monarquía absoluta florecía en toda Europa y sostenía en Inglaterra la lucha contra el pueblo. Locke fue, en religión como en política, el hijo del compromiso de clase de 1688. Los deístas ingleses y sus sucesores más consecuentes, los materialistas franceses, fueron los auténticos filósofos de la burguesía; los franceses fueron incluso los de la revolución burguesa. En la filosofía alemana que va de Kant a Hegel vemos pasar al filisteo alemán unas veces de forma positiva y otras negativas. Pero en cuanto terreno determinado de la división del trabajo, la filosofía de cada época supone una suma determinada de ideas que ha recibido de los pensadores que la han precedido y de la que toma su origen. Por eso sucede a veces que países económicamente atrasados pueden, sin embargo, llevar la voz cantante en filosofía: la Francia del siglo XVIII respecto a Inglaterra, cuya filosofía servía de base a los franceses, y más tarde Alemania respecto a una y otra. Pero tanto en Francia como en Alemania, la filosofía, al igual que el florecimiento literario general de esa época, fue también el resultado de una floración

económica. La supremacía final del desarrollo económico, también en estos terrenos, es para mí una cosa indudable, pero se produce dentro del marco de condiciones que el sector en cuestión prescribe: en filosofía, por ejemplo, por efecto de influencias económicas (que en la mayoría de los casos no actúan sino a través de su ropaje político, etc.), sobre la materia filosófica existente, transmitida por sus predecesores. La economía no crea aquí nada *a novo* [de nuevo], sino que determina el tipo de modificación y desarrollo de la materia intelectual existente, y aun así, en la mayoría de los casos lo hace indirectamente: son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que ejercen la mayor acción directa sobre la filosofía» (Marx y Engels, 1968: 279).

La sociedad en la que se realizaría la filosofía por mediación de la *praxis* -en la que todos los ciudadanos tendrían una conciencia crítica como la de Sócrates (o tal vez como la de Hegel o, mejor aún, como la de Marx) y estarían exentos de toda conciencia falsa- sería una sociedad en la cual la filosofía «no tiene un lugar precisamente por su ubicuidad» (Bueno, 1999b: 69). La república de los filósofos no es un modelo sino un contramodelo, porque «ese Sócrates que no está sometido a ningún mito con el que tenga que enfrentarse, a algún prejuicio que deba derrocar, no podría ser Sócrates... Por ello, en cualquier caso, la “realización de la filosofía”, en una situación semejante, equivaldría precisamente a la no filosofía. Equivalencia a la que llegamos según un procedimiento muy similar al que los teólogos establecen en la construcción de su idea de una sociedad celestial, la comunión de los santos, en la que sus miembros gozan de la visión beatífica, en la cual habrán de quedar disueltas todas las preguntas filosóficas y, desde luego, todas las científicas» (Bueno, 1999b: 79). No hay cuestiones disputadas en el Cielo porque allí, al parecer, todo es diáfano y por ello mismo evidente.

La filosofía especulativa en Alemania -piensa el joven Marx- ha puesto en la crítica a la religión las bases de toda crítica; lo cual, si se consuma (con el materialismo dialéctico), supondría la abolición de la filosofía en cuanto tal. Por eso, tras la proletaria revolución victoriosa, la filosofía vendría a ser superflua pues ya se habría cumplido su misión histórica, del mismo modo que, *mutatis mutandis*- la Iglesia vendría a ser innecesaria en la Comunión de los Santos Bienaventurados ante la presencia de Dios, tan innecesaria como la institución del matrimonio según se dice en Mt 22.30: «en la resurrección ni desposan ni son desposadas, sino que son como ángeles en los cielos». De modo que la realización de la filosofía traería consigo su misma disolución. El proletario sería el heredero de la filosofía, pues la misión del proletariado consiste en la realización del libre desarrollo universal de la personalidad humana, que era el ideal de la filosofía clásica alemana. Aunque si en la Alemania del siglo XVI fue el «cerebro» de un monje el que empezó la revolución (la Reforma), en la Alemania de 1843 -escribe Marx- la revolución «comienza en el cerebro del filósofo» (Marx y Engels, 1974: 101). Esto llevó a que a mediados del siglo XX Henri Lefebvre llegase a proponer que se sustituyese la palabra «filosofía» por la palabra «comunismo».

Tal y como lo plantea Engels en el *Anti-Dühring*, dicha realización de la filosofía sería llevada a cabo por las ciencias reales: «Ni siquiera es ya este nuevo materialismo

una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actualizarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí “superada”, es decir, “tanto superada como conservada”; superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real» (Engels, 1968: 129). Precisamente en esas ciencias -postula Engels- se encontraba el antídoto más potente para encararse contra el idealismo y la religión. La teoría de la evolución de las especies, la química orgánica, la termodinámica, &c., vinieron a ser ciencias absolutamente revolucionarias, y eran interpretadas como un sistema del conocimiento materialista del mundo, quedando por tanto la filosofía absorbida por la nueva ciencia materialista; y así se lo comenta Engels a Conrad Schmitd en la citada carta del 27 de octubre de 1890: «La historia de las ciencias es la historia de la eliminación progresiva de esos absurdos [absurdos religiosos, filosóficos y representaciones falsas de la naturaleza, el hombre, los espíritus y los poderes mágicos], o bien su sustitución por una nueva imbecilidad, pero cada vez menos absurda» (Marx y Engels, 1968: 278). Esta tesis, desde las coordenadas del *materialismo filosófico*, viene a ser una posición más intencional (*emic*) que efectiva, porque *etic* es una posición que no le queda más remedio que ser filosófica (en este caso sería la filosofía del materialismo dialéctico, es decir, una determinada filosofía en particular y no «la» filosofía en general, porque «la filosofía» es una expresión funcional sin parámetros).

En rigor, más que de supresión de la filosofía, lo que cabría hablar es de un cambio de sentido de una nueva forma de practicar la filosofía, *implantándola políticamente* de un modo decidido y sin titubeos de cara a la revolución violenta contra la burguesía y sus aliados, lo cual -como se vio- no sólo se trató de la *dialéctica de clases* (es decir, de una lucha exclusiva contra la burguesía) sino también, y de un modo violento nunca antes visto, de la *dialéctica de Estados*: en la compleja diplomacia geopolítica y las dos guerras mundiales, desde el comunismo *realmente existente* implantado en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Actualmente siguen existiendo e insistiendo voces de resonancias positivistas que predicán la «muerte de la filosofía», que vendría a ser sustituida incontestablemente por las nuevas tecnologías o por la Ciencia con mayúsculas. Con la «muerte de la filosofía» se quiere dar a entender, la mayoría de las veces, la «muerte de la ontología», entendida como insoportable cháchara metafísica. Esta concepción puede reflejarse en los planes de estudios donde la asignatura de filosofía tiende a transformarse cada vez más en asignaturas que en otros tiempos se denominaban «marías». Y, sin embargo, si dirigimos nuestra mirada a las redacciones de periódicos, debates televisivos y radiofónicos, columnistas de diarios, tribuna política, etc., entonces la filosofía lejos de estar muerta está bien viva (aunque se trate de una *filosofía mundana*), sin perjuicio de que determinadas filosofías que inundan dichos medios de comunicación no están muertas porque más bien habría que matarlas. Por eso, la muerte o eliminación (asesinato) de la filosofía no es una acción inocente e inofensiva, sino más bien es un acto que corresponde al cambio de una determinada ontología por otra que defiende y beneficia a determinados intereses (políticos, económicos, religiosos, culturales, etc.). Y

además, «sólo se puede negar la filosofía filosofando» (Gramsci, 1971: 240).

5. Socialismo y filosofía

A modo de crítica de la tesis de la realización (*Verwirklichung*) de la filosofía a raíz de la revolución socialista (comunista, marxista-leninista), diremos, por nuestra parte, que los vínculos de la filosofía con el socialismo no es una tesis moderna sino clásica, pues ya Platón entendió que la filosofía, en tanto dialéctica, es una actividad fundamental para la instauración de la república (lo cual supone una *implantación política de la filosofía*).

El término «socialismo», en su sentido político, fue acuñado por Pierre Leroux (que también acuñó el término «solidaridad»). ¿Qué se entiende desde el *materialismo filosófico* por «socialismo»? «Comenzamos por entender el Socialismo como una situación ‘infinitesimalmente próxima’ aun, en cuanto a sus componentes materiales, a la “Sociedad de clases”. Una situación en la cual los ciudadanos, lejos de sentirse en un Paraíso (o acaso en un jardín epicúreo), desarrollan actividades por completo análogas a las que se desarrollan en la sociedad capitalista -martillean, atornillan, escriben, mastican, riñen, presencian partidos de fútbol... El “hombre nuevo” no aparece repentinamente. Damos también por descontado que esta sociedad universal es esencialmente no recurrente, no estacionaria sobre la Tierra, porque incluso aceptando la ley de Le Say los recursos de nuestro planeta son finitos y, por tanto, es absolutamente preciso pensar, o en la desaparición catastrófica de la Humanidad- con lo que nos saldríamos del marco de nuestro discurso -o bien en su escisión o dispersión planetaria- con lo cual nuestro discurso se mantiene en su marco, aun cuando éste comience peligrosamente a incorporar temas de la sociología-ficción, de la “futurológica”» (Bueno, 1972b: 176).

«En una sociedad sin clases, las Ideologías -los mitos, la ciencia ficción, el delirio de representaciones y conceptos- se reproducirán y cobrarán una fuerza renovada (dependiente del mayor nivel cultural de los ciudadanos). Y se reproducirán, no ya solamente en virtud de los mecanismos casi ‘fisiológicos’ que Platón consideró cuando propuso su doctrina dialéctica de las fases del conocimiento (que debía comenzar por las *apariencias* para alcanzar después la superación de las apariencias, en las *Ideas* -que, a su vez, debían permitirnos el retomo a las apariencias) y que son los mecanismos que (muy importantes sin duda) sigue considerando Althusser cuando expone la tesis de la persistencia de las Ideologías en la Sociedad sin clases. Las Ideologías se reproducirán en la sociedad socialista (si sigue siendo éste un concepto racional, y no de sociología-ficción), también en virtud de mecanismos sociales constitutivos de objetos (descubrimientos científicos, tecnológicos, artísticos) que determinan la dialéctica entre los grupos sociales que subsisten en la sociedad sin clases (grupos lingüísticos, grupos generacionales, raciales, etc.). Ahora bien, para ordenar, elaborar, triturar, asimilar estos materiales “supraestructurales”, que constituyen, por otra parte, el alimento cada día

renovado del ‘sistema de válvulas’ de la sociedad socialista, la disciplina crítica filosófica es absolutamente indispensable y esta disciplina sólo puede llevarse a efecto desde una sólida Ontología materialista capaz de ofrecer los esquemas de interpretación de los materiales siempre renovados. El equilibrio de una sociedad socialista, edificando sobre conciencias individuales racionales (una sociedad edificada sobre robots, no es que no sea deseable por motivos éticos: es imposible) exige, entre los mecanismos de su metaestabilidad (y no, ciertamente, como único mecanismo), precisamente la disciplina filosófica» (Bueno, 1972b: 184-185).

El *materialismo filosófico*, aparte de su *pluralismo ontológico* antirreduccionista y antimetafísico, también se define por su *antignosticismo*. Frente al gnosticismo esotérico, el *materialismo filosófico* se presenta como un *socialismo genérico*, en el que se postula que lo que es cognoscible para un *sujeto operatorio* (humano, no entramos ahora en los problemas de la inteligencia animal) tiene que ser potencialmente conocido por otro. El *materialismo filosófico* postula «la igualdad en el logos operatorio y manual de los miembros del grupo: lo que vale para mi racionalmente, debe valer para los demás, y esto, no en virtud de ningún presupuesto ético o humanista-formal, sino en virtud de presupuestos materiales. Lo racional-causal es común a los diversos hombres de cada cultura (y luego de las diversas culturas entre sí). También es el fundamento por el cual puede decirse que unas culturas son superiores a las otras (tomando como criterio de superioridad la capacidad de una cultura para reconstruir en sus términos, racionalmente, a otra, teniendo en cuenta que esta capacidad no es simétrica). En consecuencia será irracional el arrogarme un privilegio individual o de grupo en cuanto a mis capacidades racionales, en el sentido dicho. Según esto el socialismo no se deriva del racionalismo, por cuanto éste, en cierto modo, implica a aquél, una vez que hemos retirado los “velos” echados por el particularismo o el elitismo (velos que tienden a entender la razón como efecto de un don divino o de una inspiración angélica, o acaso como expresión de algún cerebro privilegiado por la raza o por la historia)» (Bueno, 1994). Así, desde dichas coordenadas se niega vehementemente cualquier tipo de revelación *praeterracional*, cualquier tipo de precepto caído de lo Alto dado a unos pocos privilegiados que se presentan como confidentes de la divinidad o cualquier entidad *numinosa* (telúrica o extraterrestre). Para el *materialismo filosófico* esto es una impostura (y si el «iluminado», *emic*, se cree un bendito pues *peor para él* porque en ese caso sería un idiota, en sentido etimológico).

Las relaciones del socialismo con la filosofía es uno de los ejercicios del *materialismo filosófico* al venir a ser la crítica a la *implantación gnóstica de la filosofía*. «La Filosofía, como razón crítica, supone la constitución del Ego corpóreo -constitución que forma parte de un proceso esencialmente social (y no, por ejemplo, meramente fisiológico o psicológico). Pero la sabiduría filosófica materialista comienza precisamente cuando el Ego corpóreo deja de ser una sustancia individual para ser superado mediante la identificación dialéctica (que no le suprime) en realidades que lo ‘envuelven’, mediante la identificación con el *Logos* universal, en la fórmula de los estoicos. En esta identificación, que constituye el camino mismo de la sabiduría

filosófica (es el camino cartesiano, cuando, en el *Cogito* se encuentra regresivamente con Dios; es el camino kantiano de la identificación con el Ego transcendental; es el camino hegeliano, que conduce desde el *sujeto* a la *sustancia*; es el camino de Marx que lleva del individuo concreto al *animal genérico* y, después, al *ser social* del hombre) la subjetividad corpórea no queda desvanecida o borrada metafísicamente, sino que permanece como una realidad a ‘mi’ alcance (el cuerpo como “instrumento” crítico). Sólo en virtud de que el Ego no es sustancia, sólo en virtud de que en sus componentes están los demás Egos (como el propio Epicuro debió reconocer) tiene sentido racional interesarse auténticamente (por ‘mí mismo’) por los asuntos ajenos, por ejemplo, por las generaciones futuras que determinan, en la programación secular de las economías políticas actuales, las inversiones a veces más cuantiosas. No me intereso por los demás en virtud de una benevolencia (o un amor) hacia ellos, entendido como una pasión o una virtud que se sobreañade al Ego ya constituido, porque este añadido, por amable que fuese, sería siempre irracional (en términos *esféricos*). Me intereso por los demás -y no sólo como realidad psicológica, sino como realidad política, en cuanto envuelto en un sistema social que, por ejemplo, programa sus inversiones a escala secular- en la medida en que Yo estoy inmerso en estructuras suprasubjetivas, a pesar de las apariencias» (Bueno, 1972b: 180-181).

El *socialismo genérico* que postula el *materialismo filosófico* viene a ser un *socialismo filosófico* y «no es un socialismo indefinido “a escala de género”, aunque lo sea “a escala de especie”» (Bueno, 2006b: 3). También una de las tesis principales de Marx («la conciencia humana está determinada por el ser social del hombre») está planteada desde un *socialismo genérico*. El problema con el término «socialismo» está en la constante tendencia a anegar a la especie en el género y en la no menos constante tendencia a secuestrar o circunscribir el género en una de las especies. Esto último es lo que Bueno llama *secuestro ideológico*, como el secuestro que hizo la Unión Soviética del término socialismo apropiándose únicamente para sí misma y negándose a los demás que estuviesen fuera de su esfera de influencia, hasta el punto de denominar al socialismo alemán, como un caso específico de fascismo («socialfascismo»). En la España del Régimen del 78 el término socialismo está secuestrado por el Partido Socialista Obrero Español, y es *vox populi* identificar a un socialista con un miembro o un simpatizante o votante del PSOE. Es decir, el término «socialismo» fue finalmente secuestrado por la socialdemocracia (especialmente aquí en España) pero aun así siguieron usándolo los soviéticos, que de hecho nombraron al país de la Revolución de Octubre «Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas». Por lo tanto, «El “secuestro”, por contracción interesada, del término socialismo (tanto por los comunistas partidarios de la dictadura del proletariado, como por los socialdemócratas partidarios de la vía democrática y pacífica hacia el socialismo), llegó hasta el extremo de considerar como no socialistas, por tanto, en el fondo, como no humanos, o como “hombres alienados”, a los mismos adversarios “capitalistas”, como si una sociedad anónima capitalista no fuera una “agencia de socialización”, tanto o más efectiva de lo que pudiera serlo un sindicato obrero» (Bueno, 2014b: 2). «Nos parece evidente que con este “secuestro del género por la especie” lo único que se logra es cubrir la verdadera naturaleza de la

especie y evitar la comparación con las otras especies del género» (Bueno, 2010a: 203).

Así pues, el *socialismo genérico* se enfrenta a la *implantación gnóstica de la filosofía* y al individualismo metafísico. El individuo por sí sólo no es nadie, porque cada ego está *codeterminado* por otros egos y por el *entorno*, por lo tanto no puede darse un ego aislado (hipostasiado) al margen de la familia, la sociedad, la historia, etc. Así pues, el *socialismo genérico* en última instancia no se opondría al capitalismo ni al fascismo sino más bien al individualismo que podría desembocar en el solipsismo. Pero también cabría hablar de un particularismo grupal no siendo ya una élite privilegiada que tiene la confianza de la divinidad por intuicionismo *praeterracional*, sino una élite cuyos *planes* y *programas* no son revelados por Dios sino calculados racionalmente por dicho grupo para explotar a otros.

Por tanto, el término «socialismo», en el sentido de *socialismo genérico*, no se opone a capitalismo, ni siquiera a fascismo; socialismo se opone al individualismo del yo y su propiedad (Max Stirner), al psicologismo y, en última instancia, en su versión más extrema al solipsismo y al autismo (lo cual yo no tendría interés político sino psiquiátrico). Según Bueno, los *dialogismos* son componentes esenciales de la vida política, ya que ésta no puede ser solipsista ni autista, y por ello afirma que «la vida política es siempre socialista» (Bueno, 2008a: 62).

Capítulo III. La polémica entre materialismo y espiritualismo: *gigantomachia perites ousias*.

1. El espíritu de partido

El materialismo en general y el materialismo dialéctico en particular (también denominado «materialismo filosófico», pensado contra el «materialismo metafísico» o «mecánico» de los siglos XVII y XVIII y contra el idealismo de Berkeley y el idealismo alemán) supone la oposición más consecuente, evitando el escepticismo o agnosticismo, al espiritualismo en general y al idealismo en particular (muy en concreto el idealismo alemán y sus secuelas). Materialismo y espiritualismo vienen a ser las dos alternativas sistemáticas, «las dos pautas fundamentales en la filosofía» (Lenin, 1986: 31). Materialismo y espiritualismo vienen a ser dos conciencias filosóficas enfrentadas: el rechazo mutuo entre materialismo y espiritualismo es total y se podría afirmar -por decirlo con palabras de Platón en el *Sofista*- «que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad [*ousía*]» (246a). Y, como dijo, Fichte, *el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es*. Comentando a Feuerbach Lenin afirmó lo mismo que Fichte: «En parte, depende también del carácter de los hombres (hombres académicos *versus* hombres prácticos) su inclinación hacia una u otra filosofía» (Lenin, 1974f: 59).

En 1852, cuatro años después de la publicación del *Manifiesto comunista*, la *Enciclopedia Moderna* del Establecimiento Tipográfico del prolífico editor Francisco de Paula Mellado, desde posiciones católicas, publicó una entrada con el título «Espíritu de partido». Es decir, se trata de una expresión que fue usada antes por el catolicismo que por el marxismo, pero que fue objeto de severa crítica: «El espíritu de partido es la negación intermitente de la razón humana; es de todas las pasiones la que deja más libertad al odio, y mayor seguridad para hacer daño. No sin fundamento le calificamos de negación de la razón; porque sólo a la demencia es concedido hacer el mal sin asomo de remordimiento, y preciso es reconocer que el espíritu de partido, inspirando las peores acciones, las reviste a los ojos de quien las acomete con las galas propias del heroísmo y del deber. Este sentimiento tiene algo de absoluto parecido a las líneas rectas de esa geometría política, según la cual se miden las cosas y se aprecian los hombres. Si un pariente, un amigo, un bienhechor llegan a trastornar las líneas inflexibles, fuerza será que ese pariente, ese amigo o ese bienhechor desaparezcan, pues para el hombre de partido las amistades son letra muerta, y su cabeza habla tan alto que pronto hace callar a su corazón» (*Enciclopedia Moderna*, 1852: 1000-1001). El hombre de partido sólo piensa «bajo la inspiración de otro», y por ello «su carácter y su individualidad desaparecen bajo la especie de convención con que se reviste o que se le impone», y por tanto «no se pertenece nunca a sí mismo» (*Enciclopedia Moderna*, 1852: 1001). El espíritu de partido conduce con fe ciega «tanto al heroísmo como al crimen y a lo absurdo, aún a las cabezas mejor organizadas» (*Enciclopedia Moderna*,

1852: 1002). Y el francés Mr. Carné llega a afirmar antes de la revolución de 1848 que el espíritu de partido está inspirado por el diablo: «El espíritu de Satanás ha venido en ayuda del espíritu de partido para levantar una especie de barrera inseparable entre las diferentes clases de la sociedad» (citado por la *Enciclopedia Moderna*, 1852: 1003).

Fue Lenin el primer marxista que planteó la cuestión utilizando el concepto de «partidismo» (*partijnost*), aunque primero lo aplicó en el arte para posteriormente generalizarlo, con especial atención en la filosofía; y en sus obras *Materialismo y empiriocriticismo* y *Cuadernos filosóficos* retoma lo que ya Engels expuso en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en 1886: el gran problema cardinal de la filosofía moderna «es el problema de la relación entre el pensar y el ser» (Engels, 1981a: 363). El problema de esta relación cuestiona si lo primero es el espíritu o la naturaleza y, en el fondo, viene a hacer la siguiente pregunta: «¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?» (Engels, 1981a: 364). De este modo, según la contestación de la pregunta, los filósofos se dividen en dos grandes campos: «Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana [porque sus consecuencias son un inmanentismo que ya tiene el aroma del ateísmo y como consecuencia surgió el marxismo]), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo» (Engels, 1981a: 364, corchetes míos). En 1908 Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, resumía la oposición así: «Materialismo es reconocer la existencia de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo) afirma que los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son “combinaciones de sensaciones”» (Lenin, 1986: 15). «O materialismo o sustitución universal de toda la naturaleza física por lo síquico» (Lenin, 1986: 294).

El partidismo en filosofía no es sólo una cuestión moderna o contemporánea, pues se extiende a toda la historia de la filosofía. «La filosofía contemporánea es tan partidista como la filosofía de hace dos mil años» (Lenin, 1986: 370). Ya a principios del siglo XVIII (en 1713) el obispo irlandés George Berkeley esbozó la división de la filosofía en dos grandes campos: «Afirmo como ustedes» (los materialistas) «que, puesto que algo actúa sobre nosotros desde el exterior, debemos admitir la existencia de fuerzas fuera (de nosotros), fuerzas de un Ser diferente de nosotros... Pero lo que nos separa es la explicación de ese ser poderoso. Yo afirmo que es el espíritu, ustedes que es la materia o no sé qué (y puedo añadir que ustedes tampoco lo saben) tercera naturaleza» (citado por Lenin, 1986: 21-22).

Espiritualismo y materialismo son «las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía» (Lenin, 1986: 125). Aunque, desde el *materialismo filosófico*, la correspondencia no es del todo exacta, pues ya hemos visto que la Idea de *symploké* nos permite interpretar a Platón como un *materialista pluralista* (y, a su vez, a Demócrito

como *formalista primogénico* y por tanto monista). «Es incontestable que todo aquél que presenta la teoría de las ideas de Platón como prototipo de una concepción del mundo no materialista (espiritualista, o idealista) es porque está operando, no desde la neutralidad objetiva, sino desde una idea de materia que excluye de su ámbito a todas las acepciones de la idea de materia que giren en torno a la idea de una *materia inteligible*» (Bueno, 1990a: 53). «Precisamente el *mundo de las ideas*, en tanto las unas se determinan a las otras (aunque algunas estén disociadas de las restantes, según se nos precisa en *El Sofista*, 259 c-e) cumple enteramente la definición de *materia determinada*, puesto que cumple los atributos de multiplicidad y codeterminación, en un horizonte del tercer género, pero tan rigurosamente como pudiera cumplirlo en un horizonte del primer género. Más exacto sería, pues, ver en Platón al pensador que, antes de Aristóteles, ha desarrollado la *materia determinada* de sus precursores hasta sus valores límites, a saber, la *materia prima* y las *formas puras* y que ha abierto con ellos los problemas filosóficos que se derivan de la definición de estos límites. Entre los extremos del monismo y del pluralismo, Platón está, desde luego, más cerca de Demócrito que de Parménides o incluso que de Anaxágoras» (Bueno, 1990a: 66). Por ello Bueno propone «la revisión de la “Historia del materialismo” a la luz de una idea de materia filosóficamente adecuada y que sea capaz, por ejemplo, de plantear la cuestión de la reivindicación materialista de la Teoría de las Ideas de Platón» (Bueno, 1990a: 86).

La polémica entre materialismo y espiritualismo no es un mero asunto de erudición y, ni mucho menos, una cuestión planteada desde la *implantación gnóstica de la filosofía*, pues se trata de una polémica *implantada políticamente*, y de hecho muy importante para la *Realpolitik*; y por eso no se trata -como dijo el joven Stalin en 1910- de una «tormenta en una taza de té» (citado por Montefiore, 2010b: 299). El espíritu de partido es la esencia de la lucha de clases, así como es también la esencia de luchas de filosofías al renunciarse a una tercera vía entre materialismo y espiritualismo (así como, contra el revisionismo bernsteiniano gradualista, no cabe una tercera vía entre la ideología burguesa y la ideología proletaria). «El reconocimiento y la apreciación de la lucha de clases en la sociedad burguesa y de los intereses de clase del proletariado fundamentan la necesidad del espíritu de partido. Como razón del análisis concreto de las situaciones concretas, el duelo se hace llave para todas las puertas. Y para otras verificaciones: la discrepancia de Lenin con Rosa Luxemburgo sobre la naturaleza de las guerras modernas, con Bauer (y el Bund) sobre la “cuestión nacional”, con Kautsky sobre el imperialismo, etc. No existe tercera vía que pueda “conciliar” los antagonismos, bien se trate del análisis económico, bien de estrategia política o de “investigación” en filosofía» (Labica, 1977: 53). «En realidad, semejante desprecio a los híbridos proyectos de conciliación entre el materialismo y el idealismo es el mayor de los méritos de Marx, que caminaba *adelante* por una senda filosófica claramente trazada» (Lenin, 1986: 348).

Como sabemos, el partidismo no supone necesariamente unilateralidad y, para que ello sea así, el posicionamiento ha de realizarse de modo *apagógico*; es decir, por

reducción al absurdo frente a los otros partidismos, desechándose las vías muertas o imposibles. Por nuestra parte trataremos de reivindicar un *partidismo metodológico* y de rechazar un *partidismo fanático*, pues procuraremos de llevar a cabo una metodología que «deja intacta la eventualidad a una rectificación, en todo o en parte, de las propias tesis partidistas iniciales» (Bueno, 2012e: 2).

El espíritu de partido desacraliza a la filosofía, dado que ésta no está instalada en un mundo de esencias puras sino que está involucrada en los entresijos de la política real (y de la revolución, si es el caso). El espíritu de partido consiste, pues, en la *implantación política de la filosofía*: la «vuelta a la caverna» (sin perjuicio de que también quepa tomar partido por la *implantación gnóstica*, aunque ésta sea *emic*). Y así la filosofía de la *praxis* -es decir, el marxismo- «es una filosofía que también es una política que es también una filosofía» (Gramsci, 1971: 93). De modo que «la práctica política no podría, sino con la condición de su propia negación, dejar fuera de su campo a la filosofía» (Labica, 1977: 49). Como bien se ha dicho «no hay ninguna ideología “inocente”» (Lukács, 1976: 4). Más en rigor, «no existen posiciones filosóficas “inocentes”» (Lukács, 1976: 27). Es decir, «no existen filosofías “inofensivas” o puramente académicas», y siempre hay un peligro de que «cualquier incendiario del mundo pueda, como Hitler, prender una hoguera devoradora aprovechándose del combustible filosófico de las “inocentes” conversaciones de salón, charlas de café o lecciones de cátedra, de los aparentemente “inofensivos” ensayos, estudios, folletos, etc.» (Lukács, 1976: 73). «Además, el principio marxista del espíritu de partido niega que la coexistencia pacífica pueda trasladarse de la esfera de la política al terreno ideológico, exige que se refute con sólidos argumentos la filosofía burguesa, las teorías reformistas, revisionistas y dogmáticas, que se pongan de manifiesto la orientación política y el sentido de clase de las mismas» (Laso, 2001).

Si durante el verano y el otoño de 1904 Lenin y Bogdánov acordaron que la filosofía era un tema neutral, puesto que con la revolución en auge no había tiempo para filosofías, en 1908 dejó de ser un asunto neutral y se convirtió en un auténtico campo de batalla que enfrentaba a materialismo e idealismo (aquí puede verse muy bien que la filosofía es un saber de *segundo grado* que brota de la confrontación de diversos saberes de *primer grado*, entre ellos la política y la revolución). Con dicho motivo en mayo de 1909 apareció en Moscú la gran obra filosófica de Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo. Observaciones críticas a una filosofía reaccionaria*. Como se ha dicho, «el *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin es, en efecto, una intervención filosófica en una determinada coyuntura histórica-política-cultural. Pero una intervención no solo militante sino militar: una expedición de castigo de bayoneta calada en la retaguardia teórica de los adversarios de su “línea general”» (Díez del Corral, 2003: 219). Como le escribió desde París Lenin a su hermana Anna el 8 (21) de abril de 1909, la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo* era importante «no sólo desde el punto de vista literario, sino también desde el político» (Lenin, 1975h: 266). Como ha dicho un comentarista «toda esa polémica formalmente filosófica de Lenin está desde el principio hasta el final al servicio de un objeto político práctico. Con

su polémica filosófica Lenin quería preservar la unidad y la energía revolucionaria de su partido bolchevique contra los peligros que le parecían amenazarlas por parte de una oposición surgida en sus propias filas y que se apoyaba filosóficamente en las ideas de Mach y Avenarius. Y consideró terminada toda esta discusión filosófica en cuanto que estuvo conseguido el objetivo político» (Korsch, 2004: 150). Y el *Diccionario filosófico marxista* dice al respecto: «El libro de Lenin “Materialismo y Empiriocriticismo” está impregnado desde el comienzo hasta el fin de un profundo espíritu de principios, de espíritu bolchevique de partido y de la intransigencia militante frente a toda desviación del marxismo revolucionario» (Rosental e Iudin, 1946: 211). Es decir, Lenin, con su *Materialismo y empiriocriticismo*, no quería simplemente «comprender» el mundo, sino «transformarlo» a través de la revolución bolchevique frente al menchevismo y a diversos socialdemócratas rusos, entre ellos algunos bolcheviques, impregnados de «machismo» (aunque Lenin, como vamos a ver, no supo o no quiso interpretar bien la filosofía de Ernst Mach). Como decía un célebre filósofo francés, «Lenin: una incomparable *formación teórica y filosófica hecha política*» (Althusser, 1973d: 84). De modo que Lenin apostaba por un materialismo «militante», es decir, un materialismo *políticamente implantado*, un materialismo revolucionario, un «materialismo combativo» y no «combatido» (Lenin, 1980c: 613), porque la teoría materialista sólo tiene sentido cuando se halla vinculada a la *praxis* revolucionaria.

La lucha entre los diferentes partidos filosóficos expresa, en última instancia, «las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad moderna» (Lenin, 1986: 370). Y en 1913, en el artículo «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», afirmaría que «en una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social “imparcial”» (Lenin, 1975d: 23). Allí donde dice «ciencia social» nosotros diremos «filosofía política», porque a las ciencias, ni aun a las denominadas «ciencias humanas», les incumbe la distinción entre materialismo y espiritualismo, eso es patrimonio de la filosofía al decantarse por una u otra ontología.

En consecuencia, no se puede eludir el partidismo filosófico (así como el político), y la supuesta neutralidad es siempre una *apariencia falaz* o una conciencia falsa. Como decía Largo Caballero, «Señores, hay que definirse». Porque la filosofía no es otra cosa que la batalla de las Ideas, y el partidismo filosófico, lejos de ignorar o despreciar a los adversarios, se define en función de ellos. Enfrentarse a los textos filosóficos y a los asuntos políticos con voluntad de neutralidad no es ni mucho menos la mejor garantía de objetividad. «Porque este desprendimiento de todo compromiso, o bien abre el camino a una mera rapsodia de citas (de acepciones) más o menos eruditas, ordenadas cronológicamente y dejando al lector el cuidado de interpretarlas, o bien sólo de un modo aparente se prescinde de toda premisa» (Bueno, 1990a: 52).

El espíritu de partido rechaza el concordismo y la equiparación tolerante de todas las doctrinas políticas y todos los sistemas filosóficos. La dialéctica es, pues, la esencia del espíritu de partido, y «los imparciales son en filosofía de una estupidez tan crasa como en política» (Lenin, 1986: 294). «La imparcialidad no es en filosofía más que servilismo

miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo» (Lenin, 1986: 366). Aquellos que se desentienden de la batalla entre materialismo y espiritualismo «ni siquiera merecen el honor de una crítica» (Rosental e Iudin, 1946: 135).

En realidad, la filosofía siempre ha estado penetrada de «espíritu de partido», esa es su naturaleza; por eso es imposible la *philosophia perennis*. Por ello la filosofía ha de estar involucrada en los entresijos de la *dialéctica de clases* y de la *dialéctica de Estados*. Por eso, «Lucha de clases [y *dialéctica de Estados*] y filosofía marxista-leninista están unidas como uña y carne» (Althusser, 1973: 12, corchetes míos). *Materialismo y empiriocriticismo* y *Cuadernos filosóficos* «no son meros “accidentes” en la trayectoria intelectual de Lenin; por el contrario, son *necesidades* surgidas de las circunstancias políticas» (Muldworf, 1977: 151). Lenin, burlándose de la filosofía universitaria (administrada por la burguesía dominante), «demuestra a los filósofos tradicionales que la filosofía es (entre otras cosas), en cierta medida, “la continuación de la política por otros medios”» (Muldworf, 1977: 151).

El *materialismo filosófico*, como sabemos, es una filosofía de *implantación política*; pero, en rigor, no cabe identificar todo tipo de materialismo con la *implantación política de la filosofía* y a todo tipo de espiritualismo con la *implantación gnóstica*, puesto que se han dado sistemas materialistas *gnósticamente implantados* y sistemas espiritualistas *políticamente implantados*. De modo que habría que matizar las palabras de Deborin cuando en su *Lenin como filósofo* afirma: «El idealismo en general, y el idealismo moderno en particular, es la ideología de las clases que están apartadas de la vida práctica, de la práctica productiva. El materialismo, en cambio, es la expresión de la percepción, y concepción del mundo, principalmente de la clase de productores, de la clase práctica por su misma esencia» (citado por Bueno, 1975: 38). Deborin no tiene en cuenta el «lado activo del idealismo» y sitúa toda *praxis*, así como toda *implantación política*, exclusivamente en el materialismo. Como ejemplo de espiritualismo *políticamente implantado* pondremos la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

Asimismo, la distinción entre el materialismo y el idealismo no puede reducirse a la oposición entre un «lado activo» y un «lado pasivo», «puesto que hay también motivos para hablar del idealismo como “el lado pasivo” del materialismo dialéctico, ya que, sin duda, ocurre que las oposiciones *idealismo/materialismo* y *lado pasivo/lado activo* se dibujan en planos distintos; sus intersecciones ineludibles no implican, por tanto, ningún tipo de reducción» (Bueno, 1989b: 13).

2. La filosofía sobria y del buen sentido

Vulgarmente «materialista» es considerado como aquél que se preocupa egoístamente por los goces de los placeres mundanos: dinero, fama, concupiscencia... Así lo criticaba Engels en 1886 en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: «El filisteo entiende por materialismo el comer y el beber sin tasa, sin codicia, el placer de la carne, la vida regalada, el ansia de dinero, la avaricia, el afán de lucro y las estafas

bursátiles; en una palabra, todos esos vicios infames a los que él rinde un culto secreto; y por idealismo, la fe en la virtud, en el amor al prójimo y, en general, en un “mundo mejor”, de la que presume ante los demás y en la que él mismo sólo cree, a lo sumo, mientras atraviesa por ese estado de desazón o de bancarrota que sigue a sus excesos “materialistas” habituales, acompañándose con su canción favorita: “¿Qué es el hombre? Mitad bestia mitad ángel”» (Marx y Engels, 1974: 348).

Quizás por ello Kant llegó a decir que el materialismo es impopular y piedra de escándalo. Pero esto sería un *materialismo grosero* propio de la *felicidad canalla* a la que se refería el propio Kant. En este sentido el marxismo-leninismo no fue un materialismo *canalla*, pues la entrega hacia el Partido y la revolución supusieron unos enormes sacrificios. En el prólogo a la edición inglesa de 1892 de *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels decía que «en los oídos de la inmensa mayoría de los lectores británicos la palabra materialismo es una palabra muy malsonante. “Agnosticismo” aún podría pasar, pero materialismo es de todo punto inadmisibile» (Engels, 1981c: 101).

Así como se da un comunismo espontáneo entre los obreros, también se da un materialismo inconsciente, espontáneo, en el comportamiento de muchos sujetos; pero también es cierto que «por nuestra educación, por la instrucción que hemos recibido - sea primaria o desarrollada-, por nuestros hábitos de vivir y de razonar, todos, más o menos, sin darnos cuenta, estamos impregnados de concepciones idealistas» (Politzer, 1999: 31).

Pero entendido en un sentido filosófico (no exclusivamente del *materialismo filosófico*), el materialismo ha sido la lucha contra la ignorancia y el oscurantismo; ha sido la lucha contra los *mitos tenebrosos*, contra el dogmatismo, el sectarismo y las nebulosas ideológicas. Para Marx, el materialismo es, frente a la metafísica y la teología, «la filosofía del buen sentido» (Marx y Engels, 2013: 161). El problema es que el buen sentido, frente a lo que decía Descartes, es lo peor repartido en el mundo.

Al parecer, fue Robert Boyle (1627-1691) el que acuñó el término «materialismo», aun desde posiciones espiritualistas. El método materialista no viene a ser otra cosa que la negación de la fenomenología del Espíritu, es decir, la negación de la Razón pura y desencarnada que se autorrealiza al ser la verdadera sustancia (Yo) y todo lo demás accidente (No-Yo). Por eso se afirma que «la razón no deriva de sí misma ningún concepto cualquiera que sea, sino únicamente del contacto con el fenómeno» (Dietzgen, 1975: 79). El materialismo es la filosofía implacable contra las quimeras idealistas que no coinciden con los hechos, y por ello trata de concatenarlos racionalmente y no con la imaginación. «Y esto, y sólo esto, era lo que significaba el materialismo» (Marx y Engels, 1974: 356). El materialismo era una filosofía pensada contra la primacía o *exclusividad* del espíritu, y por eso se decía: «El espíritu es un producto de la materia, pero la materia es más que un producto del espíritu» (Dietzgen, 1975: 48).

La filosofía materialista se presentaba, pues, frente a la ebriedad del espiritualismo, como una «filosofía sobria» (aunque este materialismo, al ser mecanicista y no dialéctico, no era todavía revolucionario o, si acaso, era revolucionario burgués pero no proletario en el sentido del marxismo-leninismo, y estaba inclinado hacia el monismo corporeísta, lo que desde nuestras coordenadas diagnosticamos como *formalismo primogénico* de cuño corporeísta).

3. La Idea filosófica de Espíritu

Como sabemos, desde las coordenadas del *materialismo filosófico* los atributos trascendentales de la materia son la *pluralidad* y la *codeterminación*, atributos que están pensados contra la concepción (no ya mitológica sino filosófica) de espíritu, entendido como simplicidad y autodeterminación, estando pues desprovisto de totalidad tanto esencial como accidental y de *partes extra partes* (sería más bien *partes intra partes*, o simplemente carecería de partes al carecer de cuerpo). Con la autodeterminación el espíritu estaría dotado de una capacidad causal propia, es decir, el espíritu sería *causa sui*, «una suerte de *perpetuum mobile* ontológico de primera especie» (Bueno, 1972a: 129).

Y decimos «filosófica» y no «mitológica» porque el espiritualismo lo entendemos desde la Idea filosófica de espíritu, y no desde el concepto antropológico del animismo, que vino a ser la concepción de la personificación de las cosas, pues se creía que en el interior de las misma se oculta un espíritu invisible o visible en estado gaseoso o con forma animal; ni tampoco desde la concepción bíblica del «soplo o espíritu de vida» de *Génesis 2.7* (el Dios de Aristóteles, por ejemplo, no es animista ni bíblico, es filosófico y, en consecuencia, impío frente a las *religiones secundarias*).

Para interpretar filosóficamente el espiritualismo hay, pues, que superar las concepciones animistas y bíblicas; y, para hacer lo propio con la Idea de materia, no podrá ser la misma Idea la que es postulada «como realidad capaz de coexistir con las realidades espirituales (o recíprocamente) y aquella otra idea de materia que se postule como una realidad incompatible con la posibilidad misma del espíritu (o recíprocamente)» (Bueno, 1990: 44).

¿Y a qué nos referimos con el espiritualismo filosófico a la hora de contrastarlo dialécticamente con el materialismo dialéctico y el *materialismo filosófico*? El espiritualismo es la concepción que postula la esencia y existencia de supuestos centros simples de inteligencia dotados de una autonomía absoluta con capacidad energética creadora que viene de sí mismo. De modo que la Idea de creación es fundamental para el espiritualismo filosófico. El espíritu en sentido filosófico es la «forma separada» de toda materia (*formae separatae* la llamaban los escolásticos), esto es, la forma pura o «sustancia inmaterial», la cual es interpretada como una «sustancia simple» (frente al cuerpo que sería una sustancia compuesta). Es un espíritu que supuestamente, en tanto inteligencia separada, vive allende de cualquier forma de cuerpo orgánico, es decir, no

necesita del cuerpo orgánico para existir como centro de inteligencia y voluntad. «Lo espiritual, en esta independencia perfecta y absoluta, en esta existencia del espíritu no particularizada, inalterable, es lo que llamamos lo *divino*, en oposición a la existencia finita, que se desenvuelve en medio de los accidentes y de los azares en el mundo de la diversidad, de la contradicción, de la variedad y del movimiento» (Hegel, 2002b: 46).

El animismo en el sentido de Edward Burnett Tylor en *Cultura primitiva* de 1871 (en España de Gonzalo Puente Ojea) es un espiritualismo mitológico, precursor del espiritualismo filosófico, porque no se refiere a los espíritus como sustancias simples o formas separadas sino como «vivientes gaseosos», esto es, la preferencia del estado gaseoso por el sólido en el mundo de los espíritus (lo que en el fondo vendría a ser un *materialismo grosero*). No sin cierta paradoja, Bueno sostiene que «los más ardientes defensores del espiritualismo suelen ser corporeístas, es decir, materialistas groseros. Su enfrentamiento con el corporeísmo habitual no es vacío, ciertamente: su espiritualismo significa algo así como la defensa de la esperanza o de la fe en otros cuerpos de distinta naturaleza de los sólidos o líquidos -es decir, una preferencia por el estado gaseoso de los cuerpos-, empezando por el mismo concepto de “pneuma”, que es “aire” o “aliento”, y terminando por algunas de las versiones espiritistas del “cuerpo astral”. Así, en líneas generales, podría ensayarse la tesis de que el espiritualismo “mundano” no es otra cosa sino una variedad del materialismo grosero, a saber: aquel materialismo corporeísta que adorna con atributos morales y estéticos al estado gaseoso de las sustancias materiales» (Bueno, 1972a: 28). Este espiritualismo, o espiritismo de inteligencias gaseosas, más que un *formalismo segundogenérico* vendría a ser un *formalismo primogenérico* más propio del *delirio* de las *religiones secundarias* que de la teología abstracta de las *religiones terciarias* en la que Dios destruye a los dioses en tanto unidad metafísica *no-dramatizada* (aunque en la teología dogmática se dramatiza con la Encarnación, la Crucifixión y la Resurrección).

4. Idealismo

Si hemos distinguido el espiritualismo del animismo también hay que hacer lo propio con el idealismo, pues si bien todo idealismo es espiritualista no todo espiritualismo es idealista, es decir, el idealismo sólo es una especie de espiritualismo. El idealismo postula un ego librepensador como núcleo de la conciencia filosófica. El idealismo vendría a ser «toda concepción ontológico-especial que toma el Segundo Género de Materialidad como eje director de los planteamientos, métodos o respuestas filosóficas» (Bueno, 1972a: 85). El idealismo se presenta así como la tendencia filosófica que sostiene a la subjetividad (M_2) como la condición de posibilidad de la realidad en general; y, por lo tanto, el espiritualismo idealista sería aquel sistema que reduce M_2 a un contexto inmanente *ontológico-especial*. Pero cuando M_2 se proyecta allende el *mundus adspectabilis* (*más allá del horizonte de las focas*, en un contexto *ontológico-general*) entonces se trata del ser realísimo, de Dios-espíritu, y este tipo de espiritualismo trasciende el idealismo, aunque dicha deidad espiritual sea tratada como materialidad *segundogenérica*, «o tratado (amor, temor, súplica) como las partes de M_2

tratan a otras partes de M_2 » (Bueno, 1972a: 86). Es el caso de la filosofía hegeliana, al venir a ser -como vamos a ver- la culminación del proceso de *inversión teológica* e interpretar el dogma de la Encarnación literalmente (Dios se hace hombre), y así lleva a cabo la identificación entre el espiritualismo y el idealismo.

Si el materialista sostiene que las cosas se piensan porque existen, el idealista sostiene que las cosas existen porque son pensadas. El idealista filosófico es un hombre ebrio de conciencia pura. Para el idealismo la conciencia es demasiado, y es una entidad desmedida, misteriosa y, al fin y al cabo, divina, pues desde su seno crea el mundo de las formas (que sólo vendría a ser una «combinación de sensaciones»). Así, no sería la razón la que estaría incluida en la naturaleza sino que sería la naturaleza la que estaría incluida en la razón, al ser ésta -como decimos- demasiado, es decir, la totalidad de las cosas (monismo, panlogismo, *espiritualismo exclusivo*). Los idealistas construyen el mundo real partiendo de las Ideas, y ligan la Idea de razón a la de libertad que se postula como desprendida de la necesidad natural. El idealismo desarrolla el conocimiento hacia «un absoluto *divorciado* de la materia, de la naturaleza, y es llevado a la apoteosis» (Lenin, 1974f: 349). En resumen: «Admitir la necesidad de la naturaleza y deducir de ella la necesidad del pensamiento es profesar el materialismo. Deducir la necesidad, la causalidad, la regularidad etc., del pensamiento es profesar el idealismo» (Lenin, 1986: 165). En conclusión: para el idealismo lo necesario es el espíritu y lo contingente o derivado es la materia; para el materialismo lo necesario es la materia y lo derivado es el espíritu.

Para el materialismo dialéctico el idealismo no tiene en cuenta las discontinuidades y sostiene la identidad entre la conciencia y el ser, es decir, identifica al ser en general con la conciencia en general y a su vez al ser social con la conciencia social; y en esta situación se puede decir mejor que nunca aquello de: *orde et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*. Aunque, como se ha dicho, «La identidad del pensamiento y del ser no expresa, pues, más que la *identidad del pensamiento consigo mismo*. Esto es: para alcanzar al ser, el pensamiento absoluto *no se desembaraza de sí ni sale de sí*» (Feuerbach, 1976a: 54). Luego el *Ego Transcendental* vendría a ser la totalidad de lo real, es decir, anegaría todo cuanto hay, y así el ser se reduce al pensar, es puesto por el pensar, es secundario respecto al pensar, *emerge* metafísicamente del pensar puro. El pensar sería supremo y existiría negando toda insensibilidad en una especie de inmanentización reflexiva en el que la forma pura negaría toda mancha de materia y el monopolio de la existencia sería patrimonio del Espíritu, por eso es Absoluto. De modo que el ser no estaría fuera de la conexión de la conciencia, y en consecuencia todo lo real es necesariamente racional y viceversa, como sostenía Hegel desde su panlogismo escatológico y apocalíptico. Luego desde el idealismo absoluto la situación sería la siguiente: $E = M$; es decir, sólo en el pensar es posible el ser, sólo en el *Ego transcendental* es posible la *Materia ontológico-general* que es puesta, o en todo caso negada, por el *Ego puro* y absoluto que invade todo lo real haciéndolo, a su imagen y semejanza, racional. De modo que, visto así, en el idealismo no cabe el *ignorabimus* y es por tanto una filosofía dogmática y de *implantación gnóstica*. Y si con Hegel

podemos decir que el idealismo (que hace coincidir ser y pensar) es una *verdadera filosofía*, sin embargo no podemos decir que sea una *filosofía verdadera*, pues los idealistas postulan la hipostatización de un sujeto absoluto y así «¡¡Encierran en la apariencia toda la riqueza del universo y luego niegan la objetividad de la apariencia!!» (Lenin, 1976a: 51).

El idealismo, por tanto, entiende el ser «como una sensación depurada de todo agente insensible» (Lenin, 1986: 39); y, a su vez, «no conoce la actividad real, sensible, como tal» (Marx, 2012d: 405). Es decir, es entendido como *espiritualismo exclusivo*, y en este caso en sentido *ascendente*, donde todo lo que no sea pensamiento es la purísima nada, la clase vacía: todo lo que no sea pensado no existe, «sería» el no-ser; y la Naturaleza - tal y como lo entendió Hegel- sólo sería un momento de la *ascensión* del Espíritu, el momento de la alienación que es necesario como preámbulo del desarrollo del Absoluto en donde realidad y racionalidad serán una y la misma cosa, ya que estamos inmersos en el proceso de *inversión teológica* en el que *Dios ya no es aquello de lo que se habla sino que es aquello desde donde se habla*, porque Dios se ha hecho Hombre en la inmanencia del devenir mundano de la Historia Universal: «La teología *ordinaria* hace del punto de vista del hombre el punto de vista de Dios; la filosofía especulativa, por el contrario, hace del punto de vista de Dios el punto de vista del hombre o, con más exactitud, del pensador» (Feuerbach, 1976a: 20). Por eso, como se ha comentado, «si en la concepción del “espíritu” no hay otra cosa que el viejo “Espíritu Santo” especulativizado, se podría decir, entonces, que el idealismo es intrínsecamente teológico» (Gramsci, 1971: 51). Y, sin embargo, como afirmó el padre Mario Barbera en la *Civiltà Cattolica* del 1º de junio de 1929, «toda la teoría idealista reposa sobre la negación de la objetividad de nuestro conocimiento en su conjunto y sobre el monismo idealista del “Espíritu” (equivalente, en cuanto monismo, al novísimo positivismo de la “Materia”), para el cual el fundamento de la religión, Dios, no existe objetivamente fuera de nosotros, sino que es una creación del intelecto. Por lo tanto, el idealismo, no menos que el materialismo, es radicalmente contrario a la religión» (citado por Gramsci, 1971: 51-52).

Para Lenin la identificación entre ser y conciencia aparte de ser una impostura y un absurdo es una filosofía «incuestionablemente reaccionaria», propia de la defensa de los intereses de la «mentira burguesa» (y por supuesto religiosa). No cabe duda de que el idealismo vino a ser un fideísmo atenuado, refinado con fórmulas pedantes y de ese modo encubierto, pero un fideísmo al fin y al cabo; porque dentro de esa conciencia que excluye toda exterioridad se encuentra ni más ni menos que Dios, aun en su desarrollo secularizado, y por ello se trata de la abstracción muerta diluida de una teología diluida, en sintonía con la *inversión teológica* que vino a consumarse con el mismo Hegel a medida que en la vieja Europa la burguesía iba imponiendo su hegemonía frente al Antiguo Régimen y el *Reino de la Gracia* se secularizaba en el *Reino de la Cultura* (lo que supone la antesala del ateísmo). De modo que el idealismo filosófico viene a ser desde las coordenadas del materialismo dialéctico «una historia de fantasmas disimulada y disfrazada» (Lenin, 1986: 182), en donde las ideas vinculan al sujeto a una

vida sustantiva, vida que aniquila la individualidad sensible en pos de la individualidad ideal, que es la vida original al tratarse de la perfecta satisfacción; y por ello «sólo de la idea mana fuerza» (Fichte, 1976: 75). Ya en 1843 se había dicho: «El idealismo absoluto no es más que la razón divina del teísmo de Leibniz *realizado*, la razón pura sistemáticamente conducida hasta sus últimas consecuencias, la razón que despoja todas las cosas de su aspecto sensible, los convierte en seres puros, seres intelectuales, puras quimeras; la razón no afectada por nada ajeno y que, ser de todos los seres, no es habitada más que por ella misma» (Feuerbach, 1976a: 25). Por eso «la apoteosis *directa* de la razón es el *idealismo*» (Feuerbach, 1976a: 39). «Sólo Dios es el creador del idealismo... El idealismo no es más que el teísmo *racional* o *racionalizado*» (Feuerbach, 1976a: 41). «¡El idealista más coherente se aferra a *Dios!*» (Lenin, 1976: 90). Por tanto la Idea de Dios es el colmo del idealismo o la resolución del mismo al establecerse la separación o hipostatización de la conciencia (M₂) respecto del ser (M₁) o la reducción del ser (M₁) a la conciencia (M₂): «Creo en Dios significa: creo en una fuerza sin órgano, en un espíritu sin naturaleza o cuerpo, en una abstracción sin concretum, en una esencia sin ser, es decir, creo en milagros» (Feuerbach, 1995: 327).

Desde el *materialismo filosófico*, «La oposición ser/conciencia, como recurso para diferenciar el idealismo y el materialismo dialéctico, es demasiado grosera y confusa, puesto que sólo daría opción a dos posiciones: la reducción del ser a la conciencia (el idealismo absoluto, caricaturizado por tantos marxistas en forma irreconocible -“hacer girar el mundo en tomo a la cabeza”- como si Berkeley no hubiese contado con la realidad extracerebral de Dios o Hegel no hubiese hecho preceder su Filosofía del Espíritu por su “prólogo en la Tierra”, la Filosofía de la Naturaleza), o la reducción de la conciencia al ser (lo que, a su vez, debiera empujar al materialismo a una suerte de brahmanismo -el de Schopenhauer- según el cual las representaciones conscientes podrán ser consideradas todas ellas reflejo de designios inconscientes, cósmicos, sociales o psíquicos; a la utilización del materialismo como una suerte de psicoanálisis)» (Bueno, 1980: 83-84). Desde el *materialismo filosófico* diremos que ser y conciencia no son Ideas opuestas sino *conjugadas*, y así «cualquier forma de la conciencia (de la conciencia objetiva, no en el sentido mentalista) está ya puesta en conexión con una situación real (social, económica) que la determina, sin duda (y aquí el materialismo es la crítica a la sustantivación de la conciencia, al tratamiento de sus programas o fines como brotando de una conciencia pura). Pero también cualquier situación real del campo histórico al que nos estamos refiriendo ha de ponerse en conexión, a su vez, con una forma de conciencia. Y esta concatenación está incluida en el cierre histórico. Los planes de una conciencia no proceden de los planes de otras conciencias, sino de las situaciones objetivas, del “ser”. Situaciones objetivas que, eventualmente, habrán resultado en el propio proceso de la producción» (Bueno, 1980: 84).

5. El problema de la cosa en sí

En rigor, la distinción entre materialismo e idealismo no es tan dicotómica como en

principio parece, porque resulta que también hay idealistas materialistas o materialistas idealistas, como es el caso del sistema de Schopenhauer (idealista en *ontología especial*, materialista en *ontología general*), sobre el cual en 1864 Paul Janet, en *Le Materialisme Contemporaine*, lo diagnosticó como «materialismo idealista». Y, a su modo, el mismo Marx señaló la conexión dialéctica entre materialismo e idealismo al reivindicar en la primera tesis contra Feuerbach el «lado activo» del idealismo.

Pero el caso más ambiguo es el de Kant, ya que cuando el filósofo de Königsberg «admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara incognoscible, trascendente, ultraterrenal esta cosa en sí, Kant habla como idealista. Al admitir como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la pauta del sensualismo, y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la pauta del materialismo. Al admitir el apriorismo del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., Kant orienta su filosofía hacia el idealismo. Esta indecisión de Kant le ha valido ser combatido sin piedad tanto por los materialistas consecuentes como por los idealistas consecuentes (así como también por los agnósticos “puros”, los humistas)» (Lenin, 1986: 199).

Al postular que sólo conocemos las impresiones iluminadas por las categorías *a priori* del entendimiento, Kant sostiene que no podemos conocer las cosas en sí que precisamente fundan dichas impresiones, y por eso las cosas en sí son absolutamente incognoscibles porque existen fuera de las formas del entendimiento, y así afirma que las cosas en sí rebasan toda experiencia posible. «Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento» (Kant, 2004: 222). El territorio del entendimiento «es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad -un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás» (Kant, 2004: 259).

No obstante, también cabría añadir que en el momento en que Kant entiende la cosa en sí como noúmeno (es decir, aquello que es percibido por un *Nous*, y en este caso un *Nous* infinito) entonces Kant habla como espiritualista; pero al llevar a cabo una crítica de la «razón pura» Kant sería materialista en el sentido de que pone límites críticos a la razón especulativa y excluye sus pretensiones totalizadoras propias de lo que después vendría a ser el panlogismo hegeliano; dado que, al ser considerada una abstracción de toda determinación, se admite que no se puede saber nada de la cosa en sí. «Kant tomó el carácter finito, transitorio, relativo, condicional, del conocimiento humano (sus categorías, casualidad, etc.), como *subjetivismo* y no como la dialéctica de la idea (= de la naturaleza misma), y divorció el conocimiento del objeto» (Lenin, 1974f: 193). Como

observó Hegel, el idealismo «reivindica para la conciencia de sí todos los momentos del en sí», pero el idealismo kantiano arrastra una contradicción «en cuanto que sigue distinguiendo o separando todavía de sí mismo este en sí» (Hegel, 1995: 420). Para Hegel la cosa en sí constituye la más grande limitación del idealismo trascendental kantiano. Por eso Hegel combate la noción de cosa en sí, tal y como la plantea Kant, en un intento «de rescatar a la razón del asalto empirista» (Marcuse, 2003: 27). Según Hegel, detrás del telón no se esconde la cosa en sí sino el sujeto cognoscente, y por ello sostiene que la autoconciencia es la esencia de las cosas y que la esencia del mundo está en el desarrollo y realización de la autoconciencia del hombre. Ya Fichte había afirmado que la cosa en sí era un resto de dogmatismo que desde su *espiritualismo exclusivo* había que depurar. Y Jacobi había objetado que sin la cosa en sí no podía entrar en el sistema, pero con ella no podía permanecer en él.

Para los eleáticos «la verdad es lo Uno; todo lo demás es falso», y esta posición (acosmista) no dista mucho de la filosofía kantiana, desde la cual se sostiene que sólo se conocen las apariencias en tanto se proyectan las categorías *a priori* del entendimiento sobre un material cuya esencia se desconoce y se desconocerá siempre (*ignoramus e ignorabimus*); aunque, desde el *materialismo filosófico* afirmamos que la tesis materialista estaría en el *ignorabimus* pues la materia es inagotable y no hay *logos* que la abarque. Pero, con respecto al acosmismo eléata, como anota Hegel, también hay diferencias: «En Kant lo que destruye el mundo es lo espiritual; según Zenón, el mundo de la apariencia en sí y por sí no contiene verdad. Según Kant lo malo es nuestro pensamiento, nuestra actividad espiritual; - hace falta una excesiva humildad de espíritu para creer que el conocimiento no tiene valor» (citado por Lenin, 1974f: 246).

Fichte denomina a la posición que defiende la cosa en sí independiente del Yo como «realismo», y por ello Kant no es claro a la hora de distinguir entre realismo e idealismo. Al recurrir a la cosa en sí como «base de la realidad objetiva» los kantianos reniegan del idealismo crítico y asumen una flagrante inconsistencia, pues «la Cosa-en-sí es un *jenseit* absoluto» (Lenin, 1976a: 125). «Según vosotros -exclamaba Fichte, dirigiéndose a los comentaristas realistas de Kant- la ballena reposa sobre la Tierra, y la Tierra sobre la ballena. ¡Vuestra cosa en sí, que no es más que un pensamiento, obra sobre nuestro Yo!» (Citado por Lenin, 1986: 198). Para Hegel la cosa en sí es una falsa y vacua abstracción de toda determinación desprovista de verdad, y con dicha posición - sostiene Hegel- Kant no recorre el movimiento vivo de nuestro conocimiento cada vez más profundo de las cosas. Es decir, si la cosa en sí se halla más allá del pensamiento, eso es inconcebible para Hegel desde su sistema panlogista, porque la cosa en sí es entendida como una sombra abstracta, al margen de todo contenido, y por ello en lo que concierne a la verdad absoluta hay que recurrir a la fe, posición opuesta al panlogismo hegeliano que pone fe en la razón del saber absoluto en la realización plena del Espíritu Absoluto. Según Hegel, el sistema de Kant era un «espinosismo larvado», lo que equivale a decir -como veremos- que se trata de un materialismo larvado, porque el espinosismo es un materialismo pluralista y no un panteísmo monista; es más, es el patrón del *materialismo filosófico*.

Ernst Mach reconocía que tanto Berkeley como Hume «son pensadores mucho más consecuentes que Kant» (citado por Lenin, 1986: 195). «Los machistas critican a Kant porque es demasiado materialista, y nosotros lo criticamos porque no es bastante materialista. Los machistas critican a Kant desde la derecha, y nosotros desde la izquierda» (Lenin, 1986: 200).

Como comenta Engels, no se trata de refutar la existencia de la cosa en sí, sino la incognoscibilidad de la cosa en sí. Según Engels, la cosa en sí es *realmente existente* y es potencialmente cognoscible, y la tarea del conocimiento consiste en hacer devenir la «cosa en sí» en «cosa para nosotros». Si -como comenta Lenin- para Kant la cosa en sí es una abstracción sin realidad, para Feuerbach la cosa en sí es una abstracción con realidad, «es decir, el mundo existente fuera de nosotros, perfectamente cognoscible, que en nada difiere, en principio, del “fenómeno”» (Lenin, 1986: 112). Luego estamos ante lo que en términos gnoseológicos diagnosticamos como *adecuacionismo isomórfico*, sobre el cual profundizaremos y criticaremos en su momento.

Según le escribía Lenin a su hermano Dimitri el 20 de junio de 1899 del calendario juliano, el neokantismo «ha engendrado, dicho sea de paso, la idea de la separación de las leyes sociológicas de las económicas» (Lenin, 1975h: 159), por eso «el kantismo es una teoría reaccionaria de la burguesía reaccionaria» (Lenin, 1975h: 160). Es más, para Kant la cosa en sí es accesible por la fe a través de los postulados de la razón práctica, lo cual lo hace directamente un cristiano, porque -como dice Bueno- Kant era un cura laico.

6. Escepticismo

Pero, con todo, los sistemas materialistas y espiritualistas no agotan la historia de la filosofía, pues también existe la filosofía escéptica. El escepticismo cabalga entre materialismo y espiritualismo renunciando a resolver el fundamental problema de la filosofía. La existencia o inexistencia de la realidad objetiva es un problema insoluble según los escépticos. Se trata de una posición vacilante condenada «inevitablemente a los vaivenes entre el materialismo y el idealismo» (Lenin, 1986: 58). El escepticismo es una forma de filosofía en sentido negativo, y al no ser una sabiduría terminal «nos pone en el gran peligro que expone al ego en su caída en el fideísmo, en el fanatismo o en el fundamentalismo» (Bueno, 2016a: 310). Según los escépticos a cada cuestión se ofrece dos opiniones que se excluyen mutuamente: una que afirma y otra que niega, de ahí que el conocimiento de las cosas sea dudoso (Protágoras decía que ante una afirmación siempre cabía afirmar lo contrario). El escepticismo es un criticismo llevado al límite al dudar o abstenerse del juicio ante cualquier proposición (que es considerada como dogmática), y por ello no traspasa el umbral de los *fenómenos* y no se pronuncia sobre lo que va más allá de las sensaciones. Los escépticos tratan de señalar la imposibilidad de conocer las esencias de las cosas y la relatividad de todas las percepciones. Así, el concepto de escepticismo ni es ontológico ni es gnoseológico, es más bien un concepto

epistemológico que se alimenta de la inexistencia de un convencimiento racional. Esto hizo que Hegel criticase al escepticismo como una parálisis del pensamiento.

El término «escepticismo» se encuentra por primera vez en los escritos de Sexto Empírico en el siglo II d. C., el cual dirigió la Escuela Escéptica entre los años 110 y 140. Según dice Sexto Empírico en los *Esbozos pirrónicos*, «sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiese conseguido y otros aún investigan» (I.I.1). El escepticismo es interpretado como «la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos -en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia» (I.IV.8). Por ello «el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar» (I.VI.12). Por tanto, para el escepticismo, tal y como lo planteó Sexto Empírico, la historia de la filosofía vendría a ser una *diafonía ton doxon*, puesto que «todo es opinable y relativo» (III.XXIV.232). Los escépticos griegos empleaban la fórmula *diafonía ton doxon* para señalar el desconcierto y la disparidad de opiniones, de ahí que pensasen que la discrepancia de los «expertos» hacía imposible el conocimiento humano. Esta actitud fue denunciada por Platón como «sofística», por Kant como «empirismo», y en el siglo XX Husserl le dio el nombre de «psicologismo». Para el *materialismo filosófico* el escepticismo, por su doctrina de la suspensión del juicio o *epojé* sería, por su apartidismo y por dar por imposible la toma de partido, una *filosofía gnósticamente implantada*.

El escepticismo es considerado, además, como una especie de nihilismo en el que el saber es imposible. Así lo afirma el título de una célebre obra publicada en Lyon en 1581 del filósofo español Francisco Sánchez: *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe).

El escepticismo puede ser epistemológico, en el sentido que le da Sexto Empírico o Francisco Sánchez, al no creerse nada como seguro y por ello suspender el juicio; o bien puede ser metodológico, es decir, el que busca (que fue el sentido que le dio Descartes en su duda provisional, la cual desembocó en la más dogmáticas de las filosofías de *implantación gnóstica*).

El escepticismo fue tachado por Engels como una «bazofia ecléctica» y por Lenin como «charlatanería conciliadora» y apartidista, pues actúa al margen del materialismo y el idealismo sin querer comprometerse con ninguna posición definida, siendo la búsqueda confusa de una tercera filosofía, una tercera vía; pero ese eclecticismo no es más que una «mezcla incoherente del materialismo con el idealismo» (Lenin, 1986: 83). El escepticismo viene a ser «el despreciable *partido del término medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialistas e idealistas» (Lenin, 1986: 350-351). «El escepticismo no se atrevió nunca a decir que algo “es”» (Lenin, 1976: 50-51). Ya en 1804 Fichte dijo que «la ausencia de pensamiento y la insensatez se han creado

un título de nobleza, el del “escepticismo”» (Fichte, 2005: 196). Como decía Joseph Dietzgen, «Los oscurantistas reaccionarios (*Retraitebläser*) se llaman a sí mismos idealistas; y todos los que aspiran a emancipar el espíritu humano del galimatías metafísico deben llamarse materialistas... Si comparamos ambos partidos con los estados sólido y líquido, el término medio entre ambos será algo parecido a papillas» (citado por Lenin, 1986: 350). Y Lenin, desde el monismo del Diamat, comentaba así la cuestión: «La eliminación materialista del “dualismo del espíritu y del cuerpo” (es decir, el monismo materialista) consiste en que el espíritu no existe independientemente del cuerpo, que el espíritu es lo secundario, una función del cerebro, un reflejo del mundo exterior. La eliminación idealista del “dualismo del espíritu y del cuerpo” (es decir, el monismo idealista) consisten en que el espíritu *no es* función del cuerpo, que el espíritu es, por consiguiente, lo primario, que le “medio” y el “Yo” existen sólo en una conexión indisoluble de los mismos “complejos de elementos”. Fuera de estas dos formas, diametralmente opuestas, de eliminar el “dualismo del espíritu y del cuerpo”, no puede haber otra forma más que el eclecticismo, es decir, esa mezcla incoherente del materialismo con el idealismo» (Lenin, 1986: 83). Para el Diamat cualquier posición que se reduzca a los «límites de la filosofía» o postule una teoría al margen de toda *praxis* es mero escolasticismo (y para el *materialismo filosófico una implantación gnóstica de la filosofía*, que es una conciencia falsa porque sólo se reconoce así *emic*).

Como decía un escéptico seguidor de Hume, Pirrón y Sexto Empírico, aunque también de Kant y Fichte, llamado T. E. Schulze (más conocido como «Schulze-Enesidemo», que tuvo la tentativa de modernizar el escepticismo), «el escéptico, cuando participa de la vida cotidiana, reconoce indudablemente la realidad de las cosas objetivas, obra en consecuencia y admite el criterio de la verdad, la propia conducta del escéptico resulta así la mejor y más evidente refutación de su escepticismo» (citado por Lenin, 1986: 136). Schulze responde que esos argumentos son «para la chusma», pues su escepticismo «no se extiende a la práctica de la vida, se queda en los límites de la filosofía» (citado por Lenin, 1986: 136-137).

El agnosticismo, por su parte, es un caso especial de escepticismo aplicado a la cuestión de la existencia de Dios. Engels decía que los agnósticos eran «ateos y materialistas vergonzantes», y no consideraba la postura de los agnósticos como propia del criticismo racional; aunque a día de hoy habría que decir que son más bien «teístas y espiritualistas vergonzantes». «En efecto, ¿qué es el agnosticismo si no un materialismo vergonzante? La concepción agnóstica de la naturaleza es enteramente materialista. Todo el mundo natural está regido por leyes y excluye en absoluto toda influencia exterior. Pero nosotros, añade cautamente el agnóstico, no estamos en condiciones de poder probar o refutar la existencia de un ser supremo fuera del mundo por nosotros conocido» (Engels, 1981c: 104). El agnóstico es en el fondo un «materialista empedernido» (Engels, 1981c: 106). Y en nuestra época se trata, más bien, de un teísta empedernido. Aunque también cabría decir que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido escépticos o agnósticos que se han aproximado más al ateísmo y escépticos o agnósticos que se han aproximado más al fideísmo.

El agnóstico, como dice la etimología de la palabra (acuñada en 1869 por Thomas Huxley, el «el *bulldog* de Darwin») es aquel que es «incapaz de conocer» y sólo señala la superficie de las apariencias sin profundizar en la realidad, pues separa la esencia del fenómeno y declara a la primera incognoscible. «Nuestros sentidos -dicen- nos permiten ver y sentir las cosas, conocer sus aspectos exteriores, sus apariencias; esas apariencias existen, pues, para nosotros, es lo que se llama, en lenguaje filosófico, “la cosa para nosotros”. Pero no podemos conocer la cosa independiente de nosotros, con su realidad que le es propia, lo que se llama “cosa en sí”» (Politzer, 1999: 44-45). «Agnosticismo» es un término que se opone a «gnosticismo» (y no sólo en sentido histórico-*ideográfico*, en referencia a los gnósticos del siglo II d.C., sino también en sentido sistemático-*nomotético*), y también a «teísmo» y, sobre todo, a «ateísmo», porque agnosticismo «significó entonces no ya la negación de Dios (ateísmo), sino el desconocimiento de la esencia y de la existencia del Dios revelante; y este agnosticismo significaba, para algunos (por ejemplo, el agnosticismo trágico de Unamuno), una limitación trágica, capaz de impedir conocer nuestro destino; y para otros (el agnosticismo positivista) un descubrimiento que en nada tenía por qué afectar al conocimiento necesario en otros terrenos, sino que más bien despejaba el camino de este conocimiento. En todo caso, el agnosticismo se enfrentaba así con el gnosticismo, es decir, con la actitud de quienes, por lo menos, creían necesario, en el momento de fijar planes o programas políticos, desbordar el horizonte de un humanismo genérico o terrenal y envolver al hombre con la compañía de otras entidades cósmicas, en función de las cuales se definiría también el destino humano» (Bueno, 2011a: 2).

Como decimos, en 1892 Engels llamó a los agnósticos «materialistas vergonzantes», aunque el agnóstico Huxley estaba más inclinado hacia el idealismo que hacia el materialismo, al que consideraba metafísico al rebasar los «grupos de sensaciones»; por ello sostenía que «Lo único que conocemos con certeza es la existencia del mundo espiritual» (citado por Lenin, 1986: 210). Los agnósticos humistas y kantianos denominan metafísicos a los materialistas al reconocer éstos la existencia del mundo exterior al margen de toda conciencia, esto es, al rebasar los límites de toda experiencia posible. Por eso el agnosticismo supone una neutralidad que es capciosa porque en el fondo termina siendo servil a posiciones fideístas. «La imparcialidad no es en filosofía más que servilismo miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo» (Lenin, 1986: 366). Y así distingue Lenin materialismo, idealismo y agnosticismo: «Para el materialista es “efectivamente dado” el mundo exterior, del que nuestras sensaciones son la imagen. Para el idealista es “efectivamente dada” la sensación; en cuanto al mundo exterior, se le declara “complejo de sensaciones”. Para el agnóstico *no va más allá*, ni hacia el reconocimiento materialista de la realidad del mundo exterior ni hacia el reconocimiento idealista del mundo como sensación nuestra» (Lenin, 1986: 105-106). El agnóstico niega el conocimiento de la verdad y tiene una «tolerancia mezquina, filisteo, pusilánime, hacia la doctrina sobre los duendes, los trasgos, los santos católicos y otras cosas por el estilo» (Lenin, 1986: 123).

Como comentó Paul Lafargue en una nota a pie de página de la obra de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, «Hebert Spencer, Huxley, los filósofos y entendidos del darwinismo se daban el nombre de “agnósticos”, para no herir la sensibilidad de sus contemporáneos; mediante esa expresión griega querían decir que nada sabían sobre Dios, la materia, las causas finales, la cosa en sí, etc. Ciertos farsantes lo tradujeron en inglés por *Know-nothing*, no conoce nada. También August Comte había aligerado su positivismo de esas molestas cuestiones para no desagradar a la burguesía, la cual renegaba de la filosofía del siglo XVIII pero, imitando al perro de la Biblia, se volvía a sus vómitos» (véase Marx y Engels, 1974: 380).

Desde el *materialismo filosófico* diremos al respecto que la filosofía materialista que late en la base de la teoría del *cierre categorial*, al sostener conexiones materiales en los *términos* de los *campos* científicos que hacen posible la verdad científica en tanto *identidad sintética sistemática*, es una filosofía antiescéptica, es decir, una filosofía vacunada contra la hipercrítica que desemboca en el escepticismo. Por otra parte, tampoco es una filosofía agnóstica ya que no duda sobre la *existencia* de Dios, pues al constatar la imposibilidad de su *esencia* inmediatamente niega su *existencia*: lo que denominamos *ateísmo esencial total*. Y, desde luego, además de antiescéptico, pues las verdades en tanto *identidades sintéticas sistemáticas* son posibles y por consiguiente cognoscibles, el *materialismo filosófico* también se posiciona a favor del *antignosticismo*, es decir, la posición que niega tajantemente todo tipo de revelaciones divinas o de *númenes equívocos* a unos supuestos iluminados que han recibido la verdad absoluta desde lo Alto, pues la verdad (las múltiples verdades en proceso dialéctico y *symplokético*) es potencialmente universal para todos los *sujetos operatorios* humanos.

7. Cuerpo y vida

Desde coordenadas materialistas, la Idea de espíritu entendido como «sustancia simple» o «forma separada» carece de *referenciales fisicalistas y fenoménicos*, y por ello son sólo pseudo-referencias metafísicas. «Pero las metodologías metafísicas no podrían interpretarse ellas mismas al margen de referencias materialistas; incluso habría que plantear la posibilidad de dar explicación de ellas a partir de referencias fisicalistas llevadas al límite. Por ejemplo, la idea metafísica de una sustancia simple, sin partes, podría considerarse como el límite al que, por metábasis, sería posible llegar en el proceso de eliminación sucesiva de los componentes de una referencia compuesta de partes. La idea de una “sustancia simple”, como límite de una multiplicidad atributiva a la que se le van segregando partes, podría compararse entonces a la “clase unitaria”, respecto de las totalidades distributivas» (Bueno, 2012f: 2).

Desde la perspectiva del *materialismo filosófico* ni la Idea metafísica de espíritu como sustancia simple ni la Idea también metafísica de sustancia separada son pertinentes para clasificar las diferencias entre materialismo y espiritualismo (o materialismos y espiritualismos). Tanto la Idea de sustancia simple como la Idea de forma separada son Ideas negativas (sustancia simple, esto es, sin partes; formas

separadas, esto es, no unidas). Por ello se recurre a las Ideas de cuerpo y de viviente que sí tienen referencias *fenoménicas*, es decir, una plataforma positiva. Por ello sustancia simple y forma separada son más bien *paraideas*. Así como también es una *paraidea* el vocablo latino *causa sui*, que también se le aplica al espíritu (en tanto «autodeterminación»); pero ser *causa sui* presupone constituirse antes de ser, lo cual es manifiestamente absurdo.

No obstante, el *materialismo filosófico* redefine la concepción de «formas separadas» tomando el significado de materia «en su sentido distributivo, en cuanto la materia implica pluralidad heterogénea, entonces el concepto de “formas separadas” es un concepto ligado a la idea misma de *symploké*, en tanto establece que “no todo está ligado con todo”. El concepto de “formas separadas” expresa, en una primera aproximación, el mismo postulado de discontinuidad: existen formas (es decir, materias determinantes formalmente de otras materialidades) que están separadas en su conexión activa de otras materias del mundo, porque si “todo estuviera vinculado con todo, no podríamos conocer nada”» (Bueno, 1972a: 350-351).

Así pues, para evitar galimatías metafísicos, el modo más rápido que ha encontrado el *materialismo filosófico* para distinguir el materialismo del espiritualismo ha sido a través de las Ideas de cuerpo y vida. Materialista es toda filosofía que postula la condición corpórea de todo viviente, y espiritualista es toda filosofía que postula la posibilidad de vivientes incorpóreos o *metaquirúrgicos* (Dios, ángeles, almas de difuntos, etc.). En este sentido la filosofía de los diálogos de Platón es espiritualista al admitir vivientes incorpóreos mediante la doctrina de la inmortalidad del alma, como se lee en el *Fedón*: «Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abate sobre ella, perezca» (106b). «Y cuando lo inmortal es también indestructible, ¿qué otra cosa sería el alma, si es que es inmortal, sino indestructible?» (106e). Así pues, «nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades» (107a).

Desde la *noetología* del *materialismo filosófico* sostenemos que sin cuerpos sólidos quedaría suprimida la razón, así como las percepciones *apotéticas* y también las *paratéticas* y todas las conductas *operatorias* y vivencias anímicas o *segundogenéricas*. El pensamiento no es algo separado de la realidad (de la materia), no es una Razón exterior y anterior al mundo que piensa las categorías lógicas desde toda la eternidad antes de colocarlas en el espíritu de los hombres, sino que se trata de un proceso natural (biológico) que se desarrolla *in medias res*; posición que no debemos confundir con cualquier modulación del empirismo (como por ejemplo el de Feuerbach), pues el punto de partida no es lo real en su inmediatez sino las ideologías que intoxican a los hombres en una conciencia falsa, las cuales han de someterse a crítica. De modo que el conocimiento no parte ni desde la nada, como es obvio, ni desde lo real puro, sino desde el mundo *en marcha* (heredado). «No puede citarse ni una sola experiencia de referencia positiva (tecnológica, científica u ordinaria) de vivientes incorpóreos; y la expresión “vivientes incorpóreos infinitos” se mantiene en el terreno de la mística, así como la

expresión “vivientes incorpóreos finitos” se mantiene en el terreno de las interpretaciones psicológicas *ad hoc*» (Bueno, 2012f: 2).

Ya el joven Marx afirmaba que el idealismo «pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el espíritu vivifica, el cuerpo no sirve para nada», pero «este espíritu sin cuerpo es espíritu solamente en la imaginación» (Marx y Engels, 2013: 17). La concepción del materialismo como aquella que postula, frente al espiritualismo, la condición corpórea de todo viviente, no implica, por supuesto, la recíproca, esto es, la condición viviente de todo lo corpóreo, pues ese sería el caso del hilozoísmo de Tales de Mileto en donde «todo está lleno de dioses». El espiritualismo al postular la existencia de conciencias al margen de la materia, vendría a ser -como decía Lenin- una «filosofía sin seso», una filosofía que vislumbra la absurda posibilidad de vivientes incorpóreos, de sensación sin sustancia y de pensamiento sin cerebro. El idealista sostiene que la conciencia (la conciencia humana un tanto divinizada) está asociada a toda cosa, e incluso a la naturaleza antes de que surgiese el hombre (lo cual es manifiestamente absurdo). Frente a este absurdo, desde el materialismo se sostiene que «no puede envejecer la verdad que el hombre le es imposible nutrirse de pensamientos y engendrar hijos con el solo amor platónico» (Lenin, 1986: 186).

8. Modelos de materialismos y modelos de espiritualismos desde el materialismo filosófico

En *El mito de la felicidad* de 2005 Gustavo Bueno distingue varias modulaciones de materialismo y espiritualismo: *espiritualismo simple (asertivo)*, *espiritualismo radical (exclusivo)*, *materialismo unitario o monista*, *materialismo pluralista*. Estos espiritualismos y materialismos pueden ir en sentido *ascendente*, *descendente* o *neutro*.

En el modelo de *espiritualismo asertivo* de orientación *descendente* Bueno pone como ejemplos a los sistemas de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, sistemas que, a su vez, vendrían a ser diametralmente opuestos y, por lo tanto, no cabe hablar propiamente de una «síntesis aristotélico-tomista» como deseaban los escolásticos, puesto que el creacionismo tomista estaba pensado contra el necesitarismo cósmico aristotélico, así como el dogma de *Deus est charitas* que conoce a las criaturas y les comunica la Gracia elevante y santificante es incompatible con el Acto Puro aristotélico que es pensamiento del pensamiento, esto es, pensamiento de su propio pensar que realimenta su misma sustancia, ya que sólo piensa lo más elevado que resulta ser él mismo en tanto Primer Motor Inmóvil. Un Dios, por tanto, que ni ha creado ni conoce el mundo. En cambio, los cristianos siempre vieron al espíritu en las proximidades de la carne, y el cuerpo humano se considera como constitutivo fundamental de su dogmática, pues el cuerpo es el cauce mediante el cual el hombre puede lograr, por su espíritu, la libertad negativa (la libertad *de*) al alcanzar la gloria de la vida eterna al emanciparse de la Naturaleza entendida como jaula o red que aprisiona a los hombres; aunque dicha gloria y vida eterna empezaría en el día de la resurrección de la carne con forma de cuerpo glorioso (dogma contradistinto al mito pagano de la inmortalidad del

alma).

El *espiritualismo asertivo* de orientación *ascendente* se presenta como problemático, porque en un principio suele presuponer una fase previa *descendente*; luego la *ascensión* correspondería a la «recuperación del mítico estado originario del que se supone se habría descendido» (Bueno, 2005a: 235). Como ejemplo de *espiritualismo asertivo ascendente* Bueno pone a Sabelio, cuya doctrina pudo haber influido en Hegel, pues según Sabelio la inmanencia de las tres Personas divinas no se dan en el seno del Dios eterno sino en el proceso de la creación del mundo y en su historia sagrada; «y, por ello, la Segunda Persona de la Trinidad, lejos de mantenerse en la inmanencia divina (en su vida *ad intra*), ni siquiera se mantuvo en la inmanencia constituida por los coros angélicos que había creado antes de crear al Mundo visible, porque se encarnó en el Mundo corruptible como Cristo-Jesús» (Bueno, 2011a: 2). También la filosofía del padre de Teilhard de Chardin vendría a ser un modelo de *espiritualismo asertivo ascendente* con su doctrina del «punto omega», el cual vendría a ser la concentración de la «noosfera» en sí misma. El *espiritualismo asertivo neutro* vendría a ser el dualismo cartesiano (Descartes, Malebranche y Pascal). De hecho, el *espiritualismo asertivo* ha venido interpretándose tradicionalmente como «dualismo».

El *espiritualismo exclusivo* vendría a ser una desmesura del psiquismo. Desde esta filosofía el espíritu se considera demasiado, frente al materialismo, en cualquiera de sus modulaciones, que vendría a restringir la vida psíquica a determinados dominios del mundo (M_i), el dominio de los vivientes corpóreos que gozan de sistema nervioso y musculatura estriada. El *espiritualismo exclusivo descendente* o *espiritualismo absoluto procesionista* estaría representado por sistemas como el de Plotino o el de Berkeley. Como modelos de *espiritualismo exclusivo ascendente* están los sistemas de Fichte y de Hegel, como veremos en profundidad. La etiqueta de «idealismo subjetivo» es una terminología que corresponde a los deseos de Schelling y Hegel de reducir la filosofía de Fichte (trampa terminológica en la que cayó el Diamat). El llamado Gnosticismo del siglo II sería un buen ejemplo de *espiritualismo absoluto neutro*.

El materialismo en general (en cualquiera de sus modulaciones) es la negación del espiritualismo, la negación de vivientes incorpóreos. Los orígenes del materialismo estarían en el monismo, aunque más justo sería hablar de monismo materialista, en concreto un monismo de la sustancia (la escuela de Mileto). El monismo fue reivindicado por el Diamat como constitutivo de la esencia de dicho modelo de materialismo, y esta posición ante el materialismo reivindicado como monismo supuso una importante función ideológica vinculada al centralismo de la planificación económico-política de la Unión Soviética y también de los proyectos cósmicos (la carrera espacial) del comunismo *realmente existente*.

Como modelo de *materialismo monista o unitarista descendente* Bueno pone como ejemplos la figura de Anaximandro de Mileto y la de muchos estoicos (como por ejemplo Posidonio de Apamea), y también el materialismo idealista de Schopenhauer.

El *materialismo monista ascendente* o *progresista* ha actuado en los dos últimos siglos como guía para interpretar los inventos y avances tecnológicos, científicos, sociales y políticos. La Idea de progreso fue anterior a la de evolución, pues trató de imponerse como idea «trascendental» (esto es, que recorre diversas categorías: matemáticas, físicas, tecnológicas, políticas, sociales, etc.) durante el siglo XVIII con Turgot, Condorcet, Saint Pierre, etc. Como ejemplo paradigmático de este modelo de materialismo Bueno pone a Herbert Spencer, el cual pronosticaba «un desarrollo indefinido en el que el bienestar colectivo y la felicidad individual podían crecer indefinidamente, sin perjuicio de episodios descendentes (que Spencer mismo admitió) pero seguidos de una recuperación ulterior» (Bueno, 2005a: 270). Este esquema *materialista monista progresista* fue asumido por Engels (Marx, de un modo prudente, no profundizó mucho en ello, pero al fin y al cabo en su filosofía de la historia lo admitió). Como modelo de *materialismo monista neutro*, es decir, no procesionista ni evolucionista, Bueno pone como ejemplo clásico a Epicuro, como ejemplo moderno a La Matrie y como ejemplo contemporáneo a Freud.

El modelo del *materialismo pluralista ascendente* o *materialismo pluralista evolucionista* fue ejercitado por el evolucionismo creador de Henri Bergson y el emergentismo de Samuel Alexander, aunque estos filósofos se declarasen espiritualistas y no profundizasen sobre el pluralismo.

Por último, el *materialismo pluralista neutro* es el modelo del sistema de Espinosa y, *mutatis mutandis*, del *materialismo filosófico*. Por ello será menester profundizar en el materialismo del filósofo judeo-hispano-holandés, así como su repercusión en el marxismo-leninismo. Con *neutro* damos por hecho que, en el caso del *materialismo filosófico*, pero no en el de Espinosa, sí se admite la teoría de la evolución, pero restringida a las especies biológicas, y por ello sostenemos que la evolución no es trascendental a la materia, porque se trata de categorizar un evolucionismo biológico y no un metafísico evolucionismo cósmico. La «Idea general» de evolución, que incluye además de la evolución orgánica a la evolución inorgánica y supraorgánica, «desvirtúa y destruye el concepto mismo de esta evolución orgánica, al desplazar su “centro de gravedad” hacia los momentos genéricos, en lugar de mantenerlo en los momentos específicos que le son propios» (Bueno, 1998a: 54). De hecho la evolución ni siquiera es trascendental a todas las especies.

En 1991 así se diferenciaba en el manual de *materialismo filosófico* titulado *Symploké* las posiciones del espiritualismo y las del materialismo: «El espiritualismo tiende al *monismo* del ser, al orden, a la *armonía* del cosmos, bien sea trascendente al mundo (el Uno neoplatónico o los dioses monoteístas) o inmanente al mundo (el Espíritu Absoluto de Hegel). En todo caso *la conciencia o el espíritu se postula como el antecedente de la realidad*. El materialismo, en cambio, desde la perspectiva filosófica mantiene una *pluralidad radical*, porque las realidades mundanas son *inconmensurables* y no se agotan mutuamente. Aquí el *orden* aparece como en Demócrito o como en la termodinámica de los procesos irreversibles como *situaciones límites y simples del*

devenir de la materia. Es el ser el que determina la conciencia» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 401).

En 2014 Gustavo Bueno añade otra perspectiva del asunto: «consideraremos idealista o espiritualista a cualquier concepción filosófica sobre un campo antropológico dado (o sobre la totalidad de todos los campos), que suponga la unidad atributiva (continuidad entre sus partes, armonía monista...) del campo considerado. Será materialista cualquier concepción filosófica que parte de la pluralidad atributiva o distributiva (discontinuidad entre sus partes, inconmensurabilidad entre muchas de ellas) de las partes del campo considerado. Según este criterio el espiritualismo (que definimos negativamente, como reconocimiento de la realidad de los vivientes no corpóreos) tiende hacia el monismo, porque el espíritu se concibe como simple o carente de partes. Pero el monismo, por sí mismo, no tiende hacia un materialismo filosófico en el caso en el cual ese monismo se haga compatible con la sustantivación de una parte del universo, como pueda serlo el Género humano cuando se le dota de un “destino” inscrito en su propia inmanencia. En este sentido, el materialismo histórico marxista, tal como fue cultivado en la Unión Soviética (*Diamat, Histomat*) no será considerado aquí como materialismo filosófico, sino como “materialismo grosero”, que sólo nominalmente se presenta como un pluralismo no monista» (Bueno, 2014a: 2).

Capítulo IV. El idealismo cristiano de Berkeley como ejemplo de espiritualismo exclusivo descendente y como contrapunto dialéctico del Diamat

1. Berkelismo y machismo

La posición filosófica del obispo irlandés George Berkeley, «contrailustrado» y defensor del feudalismo, ha sido reconocida como la primera exposición del idealismo moderno. Berkeley es un filósofo muy importante para entender la *génesis* y la *estructura* del materialismo dialéctico, precisamente como contrapunto dialéctico, como su contramodelo, al tratarse de un idealismo dogmático; es decir, como sistema que es destruido por el materialismo dialéctico para edificar desde el *humus* de dicha destrucción su propio sistema (junto a otros sistemas).

La filosofía de Berkeley es la lucha abierta y declarada de un teólogo contra el materialismo. Como se ha dicho, Berkeley fue el «representante del idealismo místico en la filosofía inglesa» (Marx, 1989: 52). Para Diderot el sistema de Berkeley es un sistema extravagante, aunque «para vergüenza del espíritu humano, para vergüenza de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque es el más absurdo de todos» (citado por Lenin, 1986: 25). En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin lo tiene muy en cuenta para atacar a los idealistas de su época como Ernst Mach (y el «machismo» - como el neokantismo- estaba entonces de moda), cuya filosofía, según Lenin, es muy similar a la de Berkeley; pues, a juicio del filósofo y revolucionario ruso, «los machistas “contemporáneos” no han aducido contra los materialistas ni un solo argumento, literalmente ni uno solo, que no se pueda encontrar en el obispo Berkeley» (Lenin, 1986: 28). Lenin trataba de combatir «la moda machista que sigue una parte de los socialdemócratas rusos» (Lenin, 1986: 339). «La doctrina de Mach sirve exclusivamente para que sólo un puñado de machistas rusos se dediquen al charlatanismo intelectual, ¡pero en su país de origen se proclama abiertamente su papel lacayuno con relación al fideísmo!» (Lenin, 1986: 219-220).

Lenin acusa a Mach de plagiar a Berkeley al sostener cosas como: «Entonces es verdad que el mundo consta tan sólo de nuestras sensaciones. Pero en este caso conocemos *únicamente* nuestras sensaciones, y la hipótesis de la existencia de aquellos meollos, como la de sus interacciones, fruto de las cuales son nuestras sensaciones, huelga por completo. Semejante punto de vista no puede convenir más que a un realismo *de medias tintas* o a un criticismo *de medias tintas*» (citado por Lenin, 1986: 32-33). En 1931, en el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Londres, Bujarin todavía insistía en afirmar que «en estos momentos la tesis de Berkeley circula de un lado para otro por todas las autopistas de la moderna filosofía y se ha convertido en la *communis docturum opinio* con la tenacidad de un prejuicio popular. Sin embargo, no sólo es vulnerable, sino que no soportaría el escrutinio de una crítica seria. Es defectuosa en varios aspectos, en la medida en que contiene el *yo* y el

mí, en la medida en que contiene la concepción de “dado” y, finalmente, en la medida en que habla “sólo de sensaciones”» (Bujarin, 2003: 11).

Lenin diagnosticaba la posición de Mach sobre el «complejo de sensaciones» como un epítome del llamado «idealismo subjetivo», posición que simplemente trata de «rumiar el berkelismo» (Lenin, 1986: 31). Es más, «¡Mách deja chicos todos los absurdos del berkelismo!» (Lenin, 1986: 34). Lenin procuraba refutar un machismo berkelenizado. Luego, en rigor, como vamos a ver, no criticaba al machismo sino a una caricatura del machismo, con lo cual el diagnóstico de Lenin es desenfocado y además simplista.

Lenin tacha a Mach, que sostiene una «economía del pensamiento» en la que sólo existe la sensación, de solipsista: «Existo sólo *Yo*, y todos los demás hombres, así como todo el mundo exterior, se incluyen en el rango de “meollos” sobrantes» (Lenin, 1986: 33). El complejo de sensaciones que defiende Mach es criticado por Lenin como una posición solipsista, ya que se postula un *Yo* «abstracto y desnudo» que cree que es el único yo que existe y que puede existir en el mundo, y se trata de una sensación sin materia orgánica, de pensamiento sin cerebro y de naturaleza sin leyes objetivas. «Si el “contenido sensible” de nuestras sensaciones no es el mundo exterior, esto significa que nada existe fuera del *Yo* desnudito y entregado a vanas sutilezas “filosóficas”. ¡Tonta y estéril labor!» (Lenin, 1986: 32). En consecuencia, un machista consecuente, como el inglés Carlos Pearson, sostiene que «*Todas las cosas se mueven pero sólo en el entendimiento*» (citado por Lenin, 1986: 275); y, por tanto, el machismo -comenta Lenin- suprime subjetivamente toda verdad y realidad objetiva. La noción de «complejo de sensaciones» hace que sea imposible distinguir entre los *fenómenos* y la conciencia. Como comentaba R. Höningwald, «La alternativa para los inmanentistas y los empiriocriticistas es: o el solipsismo o la metafísica a lo Fichte, Schelling o Hegel» (citado por Lenin, 1986: 88). Todo esto es insistido machaconamente por Lenin, erre que erre, una y otra vez, como si los componentes *terciogénicos* del machismo no existiesen y como si el proceso de *inversión teológica* no hubiese *triturado* el *espiritualismo teológico* de Berkeley que supuestamente Mach habría plagiado.

Desde luego, como era de esperar, el propio Mach no se consideraba solipsista (es decir, ni *ejercitaba* ni *representaba* el solipsismo, luego no era solipsista ni *emic* ni *etic*): «Si queremos considerar el yo como una unidad real, no podemos escapar al dilema de, o contraponer al mismo un mundo de esencias incognoscible (lo que es completamente baldío y ocioso), o tendríamos que considerar al mundo entero, incluido el yo de los demás hombres, como contenido en nuestro propio yo, a lo que es difícil que nos decidamos seriamente» (Mach, 1987: 25-26). Así como Mach no se presentaba a sí mismo como solipsista, tampoco lo era, ni lo pretendía, Berkeley; pues su sistema viene a ser un *espiritualismo teológico* que Lenin incluso llega a denominar como «idealismo objetivo» (clasificación en la que no profundizó lo suficiente y solía diagnosticarlo más bien como «idealismo subjetivo», y tampoco hizo lo propio Nikolai Bujarin en 1921 en su *Teoría del materialismo histórico*, al diagnosticar definitivamente la posición del irlandés como «idealismo subjetivo»). Lo que Lenin ni Bujarin tuvieron

en cuenta es que el obispo anglicano no postulaba sus tesis desde un principio de immanencia subjetivo sino desde la existencia de un Dios cuya omnisciente percepción hace que existan las cosas que no son percibidas por los humanos.

Para los machistas espacio y tiempo no están en las cosas mismas (no son entes externos *in medias res*), sino en los modos de la percepción. Lo que, como apunta Lenin, supone un idealismo expreso y manifiesto, y su diferencia con el berkelismo (diferencia que para nada tiene en cuenta Lenin) es que para los machistas la realidad externa es sólo un complejo de sensaciones humanas (de ahí que no haya propiamente exterioridad sino interioridad e immanencia), y para Berkeley el mundo es producto de la percepción divina, y «ser es percibir y ser percibido» porque Dios es el sujeto absoluto que garantiza todas las percepciones y todo lo percibido. Quizá por ello los machistas no eran «berkelianos puros» (reconoce Lenin a regañadientes) y se aproximaban más a las posiciones de Hume y de Kant (en el cual espacio y tiempo no son sensorios divinos, como pensaba Newton, sino -proceso de *inversión teológica* mediante- formas *a priori* de la sensibilidad humana). Y, con todo, tan *embrollado* es el asunto, y más aún lo *embrolla* Lenin de modo interesado o ingenuo, que Mach emprendió su filosofía desde Kant pero no tardó en declarar a Hume y a Berkeley como pensadores más consecuentes, ya que Mach y Avenarius son más partidarios de la pauta de Hume y de Kant que «berkelianos puros» (Lenin, 1986: 123). Es decir, Mach -afirma Lenin- parte de Kant pero no para desembocar en el materialismo sino para aproximarse a las posiciones de Berkeley y Hume. Así que, según la interpretación de Lenin, parte de Kant no para desembocar en la izquierda sino para sumergirse en la derecha. De ahí que concluyamos que parte de las *miserias terciogenéricas* de Lenin contra Mach se basasen en un *formalismo sociologista* (sin perjuicio de la importancia de la batalla política en filosofía, de acuerdo con la *implantación política* que postulamos innegociablemente contra toda *implantación gnóstica* que consideramos el error por antonomasia).

No obstante, el empiriocriticismo se presentaba a sí mismo como la filosofía de la experiencia crítica, contra el realismo ingenuo. De hecho lo dice el nombre: «empirio-criticismo», es decir, crítica de la experiencia (*segundogenérica*). Para Mach la materia no es otra cosa que una determinada conexión de los elementos de las sensaciones, y por ello era partidario de «*la concepción de las “sensaciones” como “elementos” comunes a todos los hechos físicos y psíquicos posibles, las cuales consisten en los diferentes modos de agrupación de estos elementos y en su dependencia mutua*» (Mach, 1987: XI). Para Mach no hay abismo «entre cuerpos y sensaciones, entre exterior e interior, entre el mundo espiritual y el material» (Mach, 1987: 15). Los machistas sostenían que no nos relacionamos con objetos materiales externos sino con nuestras propias sensaciones y experiencias. Así pues, «la aparente oposición del mundo real y del mundo sentido sólo está en la manera de considerar las cosas, no existiendo una verdadera separación, la relación de los varios elementos de un contenido de conciencia no es más difícil de entender que la relación de una variedad de elementos en el mundo» (Mach, 1987: 25), y por ello pensaba que lo propiamente real es el transcurso regular de nuestras sensaciones. «No es que los cuerpos engendren sensaciones, sino que

complejos de elementos (complejos de sensaciones) forman los cuerpos» (Mach, 1987: 26).

Pero el sensismo fenomenista de Mach, cercano al principio antrópico en algunas de sus versiones, no es un sensismo tan reduccionista como lo presenta Lenin, pues Mach no habla de sensaciones egoiformes, es decir, circunscritas a un ego. Los cuerpos, como los egos, son posteriores a los elementos. Dicho sea con la terminología del *materialismo filosófico*: M_1 y M_2 están incluidos en M_3 , que se interpreta como el *género generador* o el *género de materialidad* con más peso ontológico; lo cual, frente a las patrañas o *miserias terciogenéricas* de Lenin, el planteamiento de Mach no se reduce a un *formalismo segundogenérico*; pero tampoco, desde luego, a un *formalismo primogenérico*, sino más bien se postula como un *formalismo terciogenérico*, que bebe más del acausalismo de Hume que del *formalismo segundogenérico* de Berkeley (que además interpretamos como *espiritualismo teológico*, cuestión que «se saltó a la torera» Lenin al no tener en cuenta el proceso de *inversión teológica*, que como veremos culminó en el sistema hegeliano). Dicho desde el *eje sintáctico* del *espacio gnoseológico*: los *términos* y las *operaciones* son puestas por las *relaciones* (las relaciones de sensaciones). Y desde el *eje semántico*: los *referenciales fiscalista* y los *fenómenos* penden de una *esencia* que los alimenta.

En 1908, el mismo año en que Lenin redactaba *Materialismo y empiriocriticismo*, comentaba Abel Rey sobre la doctrina de Mach (de la que Lenin, para sus intereses, tomó nota en sus *Cuadernos filosóficos*): «Por medio de nuestras sensaciones conocemos la realidad. Pero la ciencia es el análisis de nuestras sensaciones. Analizar las sensaciones es descubrir las relaciones exactas que existen entre ellas; en una palabra, descubrir el orden de la naturaleza, dando a esta expresión su sentido más objetivo, porque el orden de la naturaleza no es otra cosa que el orden de nuestras sensaciones» (Rey, 1974: 415). Pero el orden de esas sensaciones no es *segundogenérico* o subjetivista sino *terciogenérico* u objetivo, y eso es lo que no entiende o no quiere entender Lenin.

El gran mérito de Mach es haber advertido las inconmensurabilidades gnoseológicas de la física, la psicología y la fisiología. Diríamos que Mach captó a su modo las inconmensurabilidades de las escalas *α -operatorias* y *β -operatorias* y por ello tiene en cuenta el principio de las categorías. Mach postulaba la inseparabilidad de lo físico y lo psíquico, del objeto del sujeto, y del fenómeno de la cosa en sí en tanto elementos de la experiencia. Es decir, para Mach los elementos físicos y los elementos psíquicos (así como el objeto y el sujeto y el fenómeno y la cosa en sí) son *disociables* en la abstracción (gnoseológicamente) pero *inseparables* en tanto concatenación (ontológicamente), porque la realidad queda reducida a la conexión o, más en rigor, a la *relación* de los elementos. Y si mente y cuerpo son inseparables entonces en esto Mach es materialista, pues si es así postula la condición corpórea de todo viviente (lo cual vendría a ser una posición diametralmente opuesta al fideísmo que le quiere cargar Lenin). Esta *relación*, al no haber hiatos entre el ser y el pensar, es un continuismo que Lenin diagnostica como «idealismo subjetivo» o «subjetivismo filosófico», puesto que

al margen de los elementos o sensaciones se postula que no hay nada: «todo lo que existe es declarado sensación» (Lenin, 1986: 44), y por ello la verdad objetiva es negada y los fenómenos son reivindicados como la realidad por antonomasia y el sustrato real de las cualidades es suprimido. Y, a juicio de Lenin, el defecto fundamental de la filosofía de Mach está en la identificación entre las sensaciones y los elementos de la experiencia física (entendidos como mundo exterior). Por eso piensa Lenin que la doctrina de Mach es inconsecuente y contradictoria. Pero lo que es inconsistente es el diagnóstico de Lenin, porque -como hemos puesto sobre el tapete- no estamos ante un *formalismo segundogenérico* sino ante un *formalismo terciogenérico* que además ha incorporado a su eje de coordenadas (aun siendo en el *ejercicio* y no propiamente en la *representación*) el proceso de *inversión teológica* que anula el espiritualismo *antrópico* del berkelismo, y por ello se aproxima más a un espiritualismo *antrópico* o mundanista (tipo Fichte) que a la posición del obispo Berkeley, la cual lejos de ser un «idealismo subjetivo» es un *espiritualismo teológico* y un *espiritualismo exclusivo descendente*. Es decir, en la interpretación leniniana, el empiriocriticismo de los machistas vendría a diagnosticarse como si se tratase de un naturalismo inmaterialista o, dicho con la terminología del *materialismo filosófico*, un *formalismo segundogenérico* o un *idealismo saturado, exclusivo*. Sin embargo, el *formalismo segundogenérico* «aparece como limitado, internamente rectificado, por el propio filósofo austriaco cuando afirma, siguiendo en esto a Hume todavía más que a Berkeley, que los elementos a los que, a falta de mejor denominación, caracteriza como *sensaciones*, no representan en todo caso contenidos, diríamos *intrapsíquicos*, de ninguna conciencia, puesto que el propio *ego psicológico-diminuto* se presenta en su sistema a título de una conformación tan inestable y fenoménica como puedan serlo los propios cuerpos» (Ongay, 2016: 47). Y es más, aun siendo el sistema de Mach un *formalismo segundogenérico* éste no sería idéntico al *formalismo segundogenérico* de Berkeley, porque en Mach -como decimos- se incorpora el proceso de *inversión teológica* y esas sensaciones ya no serían las de Dios sino la de los hombres; con lo cual ni por esas cabría identificar berkelismo y machismo como insiste Lenin.

Lenin objeta que es una cuestión espinosa para el idealismo de Mach (así como para el de Avenarius) la existencia de la Tierra antes de la aparición de los seres vivos y especialmente de los seres humanos. En el precámbrico la materia carecía de sensibilidad y no había entonces «complejos de sensaciones», pero si éstas no son egoiformes o *segundogenéricas* sino *terciogenéricas* entonces la «crítica» de Lenin es impotente amén de confusionaria y tergiversadora. «Si los cuerpos son “complejos de sensaciones”, como dice Mach, o “combinaciones de sensaciones”, como afirmaba Berkeley, de este se deduce necesariamente que todo el mundo no es sino mi representación. Partiendo de tal premisa, no se puede deducir la existencia de más hombres que uno mismo: esto es solipsismo puro. Por mucho que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. renieguen del solipsismo, en realidad no pueden librarse de él sin incurrir en flagrantes absurdos lógicos» (Lenin, 1986: 31). «Ni una sola persona algo instruida y medianamente cuerda duda que la Tierra haya existido cuando en ella *no podía* haber ninguna clase de vida, ninguna clase de sensación, ningún “término

central”; y, consiguientemente, toda la teoría de Mach y Avenarius, de la cual se desprende que la Tierra es un complejo de sensaciones (“los cuerpos son complejos de sensaciones”), o “un complejo de elementos en lo que lo síquico es idéntico a lo físico”, o “un contratérmino cuyo término central no puede ser igual a cero”, es *oscurantismo filosófico*, la reducción del idealismo subjetivo al absurdo» (Lenin, 1986: 69-70).

En la interpretación de Lenin la filosofía de Mach reduce las leyes de la naturaleza a la necesidad psicológica y niega que existan vínculos objetivos entre las cosas, así como niega las cosas en sí que están desprovistas de sentido al margen del espíritu humano, pues la «economía del pensamiento» niega la realidad objetiva al ser considerada como una cuestión «metafísica» (y Mach precisamente pretendía llevar a cabo «observaciones antimetafísicas»). La «economía del pensamiento» que postula Mach se asemeja mucho a la «ley de mínimo gasto de la energía mental» de Avenarius; posición que -como comprendió Husserl- desemboca en el psicologismo (tesis pensada precisamente contra el *formalismo segundogenérico*). «Lo que Husserl en efecto estaría percibiendo aquí, con toda razón según nos parece, es precisamente la difuminación de la idea de verdad científica, en cuanto que ésta, a su vez, resulta inseparable de la materialidad terciogenérica, esencial, en el seno de despieces epistemológicos de los cuerpos de las ciencias como los que puedan sacarse adelante bajo la directriz del principio de economía de Mach o de Avenarius» (Ongay, 2016: 45).

Para Mach -como hemos visto- los cuerpos no son los que forman complejos de sensaciones, sino que son los complejos de sensaciones los que forman los cuerpos. De modo que los cuerpos no son más que «símbolos lógicos» de los complejos de sensaciones. Por ello, según Mach, lo que denominamos «materia» es solamente la conexión regular de los elementos o complejos de sensaciones y -desde una posición muy próxima a la de Kant- los que asociamos una cosas con otras somos nosotros y no la naturaleza. Y para evitar el solipsismo o el idealismo subjetivo que le quiere atribuir Lenin, Mach afirmó que los elementos o complejos de sensaciones no son físicos ni psíquicos, ni subjetivos ni objetivos, sino «neutrales»; y con esta doctrina de la neutralidad de los elementos se propuso superar tanto las metafísicas materialistas como las idealistas, postulando pues un modelo de monismo neutro que lo apartaba de caer en las redes de los *formalismos primogenérico y segundogenérico* pero no de lo que denominamos *formalismo terciogenérico*.

Por eso, aunque *emic* Mach se presentase como antimetafísico, *etic* -desde el *materialismo filosófico* y no desde el Diamat- el machismo es metafísico por *formalista* al no abrir la vía de *regressus* hacia la *Materia ontológico-general*. El formalismo terciogenérico de Mach, sin embargo, vendría a ser una posición opuesta al *formalismo bigenérico* del Diamat, en donde M_1 y M_2 se sustancializan aunque se pone más peso ontológico en el primero que a veces se confunde con M , dejándose un tanto de lado M_3 : «cada uno de nosotros sabe qué es lo físico y qué es lo psíquico, pero ninguno de nosotros sabe en el momento presente qué es la “tercera cosa”» (Lenin, 1986: 144). La tercera cosa es M_3 . Aunque también podríamos decir que los elementos de Mach ni son

físicos ni psíquicos ni fisiológicos porque no son elementos *morfológicos* sino gnoseológicamente indeterminados y por ello *lisológicos* (y precisamente la *Materia ontológico-general*, al desbordar las *morfologías* mundanas, se nos da a escala *lisológica* por su indeterminación *ordo cognoscendi*).

No obstante, los machistas consideraban a la concepción de la cosa en sí (es decir, a la materia «fuera de la experiencia» que hacemos corresponder con M) como un «verdadero misticismo» (Lenin, 1986: 12). Mach sostiene que la cosa en sí «al principio se impone, pero que luego se nos revela como algo absurdo» (Mach, 1987: 6). De modo que para Mach no hay cosa en sí al margen de las sensaciones (pero ya estamos avisados, contra la trampa de Lenin, que no son sensaciones egoiformes sino *terciogenéricas*). «La cosa, el cuerpo, la materia, no es nada fuera del conjunto de sus elementos, a saber: de los colores, los sonidos, etc., o sea de las llamadas notas» (Mach, 1987: 6). Por eso, según Mach, los hechos psíquicos entendidos como efectos de un mundo exterior dados en la conciencia forman «una madeja inextricable de dificultades metafísicas» (Mach, 1987: 31). De ahí que para Mach el meollo de la cuestión está en la coincidencia de lo físico y lo psíquico, es decir, en la inconmensurabilidad de los *géneros de materialidad*. Con lo cual se posiciona de modo *apagógico* contra el «idealismo a medias» tintas de Berkeley, en el que Dios se sitúa por encima y pone en última instancia las percepciones y los fenómenos percibidos, y contra el «criticismo a medias tintas» de Kant que pone la cosa en sí supracategorialmente y allende las formas *a priori* de la sensibilidad. «¿Se quiere que concrete la diferencia en una palabra? Berkeley ve los “elementos” condicionados por algo desconocido, que está fuera de ellos (Dios), y luego Kant como realista más sobrio inventa “la cosa en sí”, mientras que yo supongo una dependencia mutua práctica y teórica de los elementos. Yo creo que no se ha tenido en cuenta lo suficiente el horror de Kant, tan comprensible natural y psicológicamente, a ser tenido por un fantaseador. Solo desde este punto de vista se comprende que el hombre para el cual los conceptos solo tienen valor y sentido aplicados a la experiencia, pudiese inventar una cosa en sí sobre la cual no se puede tener experiencia alguna. El hombre vulgar y el investigador se muestran en absoluto prudentes al oponer a la sensación particular de los órganos, la cosa como complejo de todas las experiencias recordadas y aun esperadas que se enlazan con aquella. Para el que piensa como Kant, este pasar los límites de la experiencia carece de todo sentido.» (Mach, 1987: 318).

Dios en Berkeley y la cosa en sí en Kant son, según Mach, elementos que desbordan y rebasan de modo especulativo el mundo, y para el filósofo vienés *el mundo es suficiente*, cosa que también lo es para el materialismo dialéctico. Como bien se ha dicho, «la querrela de Lenin contra el empiriocriticismo de Ernst Mach adopta en rigor la forma de una polémica *entre monistas mundanistas*. Algo que, si bien se ve, no resulta tampoco en modo alguno inaudito. Al menos si es que, en efecto, *contraria sunt circa eadem*» (Ongay, 2016: 49).

De hecho, Mach fue miembro, junto con Ostwald y Häeckel de la Liga Monista y redactor jefe de la revista *The Monist*. En tanto monista podemos suponer que el

pluralismo sería señalado por Mach como «anti-económico» y «antimetafísico». En el monismo de Mach «las relaciones entre los elementos se entienden en todo momento por parte de Mach como si todos estuvieran penetrando a todos a la manera de las homeomerías de Anaxágoras (*todo está en todo*), de donde las cadenas de causalidad que fuese posible establecer entre ellos no podrán, en todo caso, figurar sino como cortes gratuitos que rebanasen artificialmente una totalidad metafinita en la que *el ser toca con el ser*. Una tal doctrina de la causalidad, repárese en esto, se mantendría nuevamente, si no nos equivocamos en la interpretación, más cerca del *formalismo* de David Hume con su crítica de la relación de causa a efecto que abre camino al contingentismo acausalista característico de la tradición empirista anglosajona, que de la doctrina, a su modo enteramente *malenbranchiana* (*Dios causa única*), que encontramos en el obispo Berkeley» (Ongay, 2016: 48).

El machismo -comenta Lenin- pretende ser imparcial en política (ni socialismo ni liberalismo), y en filosofía aspira a elevarse por encima de las direcciones fundamentales e inconciliables (el materialismo y el idealismo). Por eso Lenin considera absurdo la aspiración ecléctica de los machistas rusos de combinar a Marx con Mach y Avenarius, eludiendo con ello el espíritu de partido. Pero la cuestión está en que Mach (al menos *etic*) no soslaya el espíritu de partido, sino que lo *ejerce* desde un *formalismo terciogenérico* que combate al *primogenérico* (y aquí estaría su inmaterialismo) y al *segundogenérico* que Lenin le quiere atribuir. Pero recae en el monismo al no abrir el *regressus* a M.

El machismo fue adoptado por el filósofo y líder bolchevique Alexandr Bogdánov en 1904 en su *Empiromonismo* (obra en la que mezcló el marxismo con la filosofía de Mach, de Ostwald y Avenarius y por la que fue considerado un revisionista filosófico), lo cual -comenta el distorsionador de Mach, es decir, Lenin- le llevó a renunciar a la dialéctica interpretada como el automovimiento de la materia y a sostener una concepción de organización creadora de la realidad, creyendo que con el machismo completaba al marxismo. Lenin, insistiendo con coherencia en su mala interpretación o interpretación interesada *ad hoc*, afirma que la filosofía de Bogdánov «no había podido ver la luz si en la doctrina de su maestro Mach no hubiera “elementos”... de berkelismo» (Lenin, 1986: 234-235). Lenin se dispuso a *triturar* la posición de Bogdánov y con su argumento trampa se impuso como el filósofo a seguir dentro de las filas bolcheviques, aunque ya Plejánov había denunciado a la filosofía de Bogdánov como una especie encubierta de idealismo, sin exagerar su parecido con el berkelismo.

Desde una perspectiva gnoseológica, el empiriocriticismo de Mach podría ser diagnosticado como una especie de *descripcionismo* semejante a las proposiciones protocolarias de Otto Neurath («lo que veo, veo») al posicionarse en una vía reduccionista que considera a las leyes y teorías científicas como simples abreviaturas lingüísticas, con lo cual Mach sería un positivista lógico *avant la lettre* (de hecho, en 1926, tras diez años de su fallecimiento, se funda la Sociedad Ernst Mach, presidida por Moritz Schlick, de la cual saldría un manifiesto que inauguraría el Círculo de Viena en 1929). De hecho Mach habló de una «ciencia unificada» que busca un concepto

aplicable a todos los *campos*. La inconmensurabilidad de las categorías es, a su juicio, una *apariencia falaz* y por tanto no son *campos* distintos sino partes del mismo *campo* y, por tanto, las diversas ciencias no serían otra cosa que partes componibles y continuas de una supuesta ciencia universal que se comprende como una *totalidad atributiva*. Con lo cual estaríamos ante un ejemplo de *idealismo de la verdad* (idealismo del que, como veremos, no fue ajeno la gnoseología del Diamat, como ya puede apreciarse en Engels).

No obstante, en otras ocasiones Mach *ejercita* una especie de *circularismo*, como hace en su interpretación de la fórmula newtoniana *hypotheses non fingo*, en la que las hipótesis quedan intercaladas entre los *fenómenos* en los procesos de construcción científica y así éstos se comportan tanto como términos *a quo* como términos *ad quem*. (Véase Bueno, 1993a: 968-972). Como historiador de la ciencia Mach tiene muy en cuenta la importancia de las *operaciones* manuales, lo que hace que se aleje del *descripcionismo* de Neurath y se acerque al *constructivismo* de Percy Williams Bridgman. Asimismo, en su obra *El desarrollo histórico-crítico de la mecánica* Mach tiene muy en cuenta los *contextos determinantes* en la configuración de los teoremas mecánicos, tanto en dinámica como en estática. «El lector que se acerque a este libro lo que encontrará, en primer lugar, es una pluralidad muy frondosa de diagramas de máquinas, poleas, palancas, relojes, péndulos simples y dobles, &c. De donde, se diría, que el consabido sensismo machiano, indudable en el plano de la representación, queda limitado muy drásticamente en el propio ejercicio de Mach en tanto que historiador de la ciencia. Simplemente sucederá que Mach se verá obligado, ante el trámite de dar cuenta rigurosa (*histórico-crítica*) del desenvolvimiento de una ciencia como la mecánica, se verá forzado, sin perjuicio de su sensismo ejercido, a reinterpretar el papel gnoseológico de la *experiencia* de un modo auténticamente *baconiano*, es decir, en tanto que *experiencia operatoria* precisamente, inextricablemente vinculada a las operaciones quirúrgicas, sean analíticas sean a su vez sintéticas, con términos referenciales en el contexto de máquinas simples o compuestas. En efecto, “toda la potencia de los hombres se reduce a acercar y a alejar cuerpos”, habría defendido el canciller Bacon» (Ongay, 2016: 43-44).

Según Lenin, el machismo se aprovechó de los errores del obrero filósofo Joseph Dietzgen (que por otra parte era muy admirado por Lenin). El machismo estaba vinculado al llamado «idealismo físico», el cual resultó de la crisis que sobrevino a la física a finales del siglo XIX y principios del XX. El empiriocriticismo es interpretado entonces como «una filosofía descabellada», y Mach es señalado como «el último de los sofistas» (Lenin, 1986: 134). Un sofista que, con su idealismo, le hacía el juego al clericalismo. «La filosofía del naturalista Mach es a las Ciencias Naturales lo que el beso del cristiano Judas fue a Cristo. Al pasarse, en el fondo, al campo del idealismo filosófico, Mach vende exactamente igual que aquél las Ciencias Naturales al fideísmo» (Lenin, 1986: 359). «La fórmula de J. Dietzgen: “lacayos titulados del fideísmo” da entre ceja y ceja a Mach, a Avenarius y a toda su escuela» (Lenin, 1986: 352). Pero, visto lo visto, cabría decir que la que merece el adjetivo de «descabellada» es la

interpretación de Lenin, y que éste es el «sofista» o el «Judas» al traicionar la honestidad intelectual atribuyéndole argumentos ajenos al adversario. Una de dos: o Lenin no entendió a Mach o bien lo tergiversó a posta. Ambas cosas no le dejan en buen lugar. Aunque en peor lugar quedaría el gran líder soviético si su intención no era distorsionar el machismo con fines políticos -cosa que se podría decir que consiguió, ya que el machismo dejó de sentir su influencia y no sólo en Rusia- sino que simple e ingenuamente se equivocó en su interpretación. Lo cierto es que en nuestros días la filosofía de Mach no cuenta con mucha presencia en artículos, reediciones bibliográficas, congresos, etc. Aunque tampoco se menciona mucho *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, cuya última edición en España es de 1986 por Planeta de Agostini.

La claridad en la forma de escribir de Lenin, su brillantez histriónica, se vuelve confusa en relación a la posición de Mach. Aquí Lenin es un confusionario (mezcla e identifica a Berkeley y Mach como si el proceso de *inversión teológica* y la revolución industrial no hubiesen pasado por la historia). Lenin es claro pero confuso, y todo ello por caer en la falacia del hombre de paja, que le facilita las cosas para combatir el machismo ruso, al cual disfraza interesadamente (o quizá, peor aún, de modo ingenuo) de berkelismo. Lenin, al berkeleynizarlo, es entonces un mistificador de Mach.

Con mala fe o sin ella, las coordenadas filosóficas de Lenin (en este caso el Diamat) no han mostrado la suficiente potencia para combatir el machismo, malinterpretándolo y distorsionándolo como fideísmo berkeliano. En cambio, el *materialismo filosófico* sí ha mostrado sobradamente y con solvencia su potencia contra el machismo sin caer en la bajundad de la falacia del hombre de paja. Para que conste véase el artículo de Íñigo Ongay en *El Basilisco* -«La filosofía de Ernst Mach desde el materialismo filosófico»- en donde se hace una «reivindicación del machismo desde el materialismo» (Ongay, 2016: 30), y desde luego su conferencia con el mismo título dada en la Fundación Gustavo Bueno que puede verse en *Youtube*.

2. Crítica a las ideas abstractas

Pasemos ahora a un análisis detallado del pensamiento de Berkeley, así como a la crítica correspondiente del *materialismo filosófico*, pensada también contra la interpretación del Diamat que, como ya hemos visto, tan poco fue acertada al diagnosticar la filosofía del obispo como «idealismo subjetivo» cuando se trata de un *espiritualismo teológico* y un *espiritualismo exclusivo ascendente*, lo que lo acerca más al denominado «idealismo objetivo».

Pensamos que esta tarea es fundamental para entender la *génesis* del idealismo moderno; en el que, en su *estructura*, habrá diferentes modulaciones dialécticas en donde se sufren diversas *inversiones* o *vuelatas del revés*. En este escenario se está incubando el proceso de *inversión teológica*, que tendrá su culminación -así lo pensamos- en el sistema hegeliano, el cual vendría a ser la antesala del ateísmo marxista (ateísmo que no es suficiente y del que, en su momento, ajustaremos las cuentas desde el *ateísmo esencial total* del *materialismo filosófico*).

Lo primero que hace Berkeley en los *Principios del conocimiento humano* (1710) es arremeter contra el abuso que se hace del lenguaje. «Sería, por tanto, de desear que todos se esforzaran en adquirir una visión clara de las ideas que han de considerar, desembarazándolas de todo ropaje y estorbo de las palabras, que en tan grande manera contribuyen a cegar el juicio y dividir la atención... bástanos descorrer el velo de las palabras para descubrir el árbol hermosísimo del conocimiento, cuyo fruto, el más excelente, lo tenemos al alcance de la mano» (Berkeley, 2002a: 43).

Según Berkeley, el principal error que han cometido los filósofos ha sido el de dar por supuesto que la mente elabora «ideas abstractas», las cuales la mente «conoce y domina perfectamente» (Berkeley, 2002a: 26). Pero por mucho que nos esforcemos en concebir, por ejemplo, la idea abstracta de hombre, la idea que nos formamos será la de un hombre blanco o negro, derecho o encorvado, alto, bajo o de mediana altura; es decir, siempre pensaremos en un hombre concreto y determinado. «También me es imposible formarme la idea abstracta del movimiento prescindiendo del cuerpo que se mueve, esto es, de un movimiento que no sea ni lento ni rápido, de trayectoria ni curvilínea ni rectilínea. Lo mismo digo de cualesquiera otras ideas abstractas» (Berkeley, 2002a: 29).

No obstante, Berkeley no niega las ideas generales, sino las «*ideas generales abstractas*», las cuales no son necesarias para el incremento del conocimiento ni para la comunicación; de modo que vendrían a ser meros *flatus vocis*. «La *universalidad* no consiste, a mi entender, en una realidad absoluta y positiva o concepto puro de una cosa, sino en la relación que ésta guarda con las demás *particulares*, a las cuales representa o significa; en virtud de lo cual, lo mismo las cosas que las palabras y nociones, de su *particulares*, se convierten en *universales*». «Así, al demostrar una proporción relativa a los triángulos, hay que suponer que tengo ante mí la idea universal de triángulo: pero ésta no se ha de entender referida a un triángulo que no sea equilátero, ni isósceles ni escaleno, sino en el sentido de que el triángulo particular que considero -que sea de una clase o de otra, eso no importa- representa por igual toda suerte de triángulos rectilíneos, y en este sentido es *universal*» (Berkeley, 2002a: 35). Por eso Berkeley está de acuerdo con la máxima nominalista que dice que «*todo lo que existe es particular*» (Berkeley, 2002b: 168). Aunque al negar las ideas abstractas Berkeley está pensando contra la esencia nominal que postulaba Locke, aunque su posición vendría a ser un nominalismo idealista que consistía en negar la sustancia en sí de la que hablaba Locke (que en Kant pasaría a ser la cosa en sí y en Schopenhauer la voluntad, así como en el *materialismo filosófico, mutatis mutandis*, la *Materia ontológico-general* que destruye toda hipóstasis espiritualista y todo sistema idealista).

3. Las ideas

Para Berkeley el término «idea» tiene un significado peculiar y diferente a como venía entendiéndose tradicionalmente. Berkeley entiende por idea lo que comúnmente se entiende por cosa, pero «una vez que se admita que lo que nos proporciona el alimento, la bebida y el vestido es algo que perciben los sentidos y que no puede existir

sin una mente que lo perciba, no tendré inconveniente en conceder que es más propio y conforme al uso corriente el nombre de “cosas” que el de “ideas”» (Berkeley, 2002a: 68). Y sin embargo, Berkeley prefiere el término «ideas» al de «cosas» y para justificarlo da dos razones: «la primera es que *cosa*, por oposición a *idea*, se toma como sinónimo de algo que existe fuera de la mente; la segunda es que la significación de *cosa* tiene mayor extensión que la de *idea*, puesto que al decir *cosas* lo mismo se puede incluir a los *espíritus* o seres pensantes que a las *ideas*» (Berkeley, 2002a: 68). Si para Locke las ideas eran algo así como un enlace entre la mente y las cosas, para Berkeley no son algo así como enlaces de las cosas sino las cosas mismas, por lo cual el obispo irlandés no trata de «transformar cosas en ideas sino más bien ideas en cosas» (Berkeley, 2002b: 229).

Las ideas carecen de actividad o potencia, son inertes y pasivas y por ello no son causa de ningún ser. Las ideas son cosas inmediatamente percibidas por los sentidos, luego no pueden existir fuera de la mente, porque implican «una relación necesaria con la mente» (Berkeley, 2002b: 219); es decir, «tener ideas es lo mismo que percibir» (Berkeley, 2002a: 51). De modo que no existen por sí mismas, pues existen sostenidas en sustancias espirituales, son efectos de estas sustancias. Por ello para Berkeley se hace evidente que pensamientos, pasiones e ideas sólo existen a través de una mente que percibe y, en consecuencia, las formas sensibles no son *apariencias falaces* sino ideas percibidas por una mente. Así, «la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida» (Berkeley, 2002a: 48). Para Berkeley objeto y sensación son una y la misma cosa.

Sin embargo, las ideas no son estáticas, dado que están en continua sucesión, «algunas son de nuevo provocadas y otras cambian o desaparecen por completo» (Berkeley, 2002a: 61). Por ello mismo ha de existir una causa que produzca y modifique las ideas, y esa causa resulta ser una sustancia. Pero, como Berkeley presume de haber demostrado, no se trata de una sustancia material sino de una «sustancia activa incorpórea, o sea, un espíritu» (Berkeley, 2002a: 62). Dicho espíritu, al percibir las ideas, se manifiesta como entendimiento, y al producirlas y *operarlas* como voluntad. Pero resulta que así como no tenemos una idea de la sustancia material tampoco tenemos idea de la sustancia espiritual, puesto que las ideas al carecer de actividad o potencia son incapaces de representar a un ser activo y potente como la sustancia espiritual; lo cual significa que el ser que es principio activo y productivo de las ideas no puede ser él mismo una idea (así como tampoco ninguna idea puede representar la naturaleza de Dios). De modo que el espíritu pone las ideas pero él mismo no es una idea, igual que el ojo es lo que ve pero que a su vez no puede ser visto. Por tanto, el espíritu no puede ser percibido por sí mismo, «*sino solamente por los efectos que produce*» (Berkeley, 2002a: 62).

Sin embargo, Berkeley reconoce *ad hoc* «que sí tenemos alguna noción de alma, de espíritu y de las operaciones de la mente, como el querer, amar, odiar, puesto que

entendemos el significado de estas palabras» (Berkeley, 2002a: 62). Luego no tenemos idea de espíritu -pues el espíritu es lo que percibe, quiere y razona acerca de las ideas- pero sí tenemos noción del mismo: «1) en cuanto entendemos lo que esta palabra significa, pues, si no, nada podríamos afirmar ni negar de ella; y además [contra el solipsismo] 2) en cuanto concebimos las ideas que existen en otras mentes o espíritus mediante las nuestras propias, que suponemos *semejantes* a las de ellos» (Berkeley, 2002a: 129, corchetes míos).

El espíritu o el alma, además, se postula como inmortal, puesto que el alma «es indivisible, incorpórea, inextensa y, por lo tanto, incorruptible» (Berkeley, 2002a: 129-130). De acuerdo con el *Fedón* platónico.

Así pues, tanto la idea de sustancia material como la idea de sustancia espiritual son «un mero juego de palabras» (Berkeley, 2002a: 63).

Hilas, en el tercer diálogo, le objeta a Filonús (es decir, a Berkeley) que si puede concebir la mente de Dios sin tener idea, «¿por qué no se me ha permitido concebir la existencia de la materia, aunque no tenga idea alguna de ella?» (Berkeley, 2002b: 214). A lo que Filonús responde que Hilas no percibe la materia objetivamente: «como cuando percibes una idea o realidad inactiva, ni la conoces como te conoces tú mediante un acto reflejo, ni la aprehendes mediatamente por la semejanza con lo uno o con lo otro; ni la coliges mediante un razonamiento partiendo de lo que conoces inmediatamente. Todo lo cual hace que el caso de la materia sea muy diferente del de la Divinidad» (Berkeley, 2002b: 215). Es decir, si la definición de sustancia material repugna a la razón por contradictoria, la noción de espíritu no repugna pues resulta ser concebida por reflexión. «Además, sé lo que quiero decir cuando afirmo que hay una sustancia espiritual o soporte de las ideas, es decir, que un espíritu conoce y percibe las ideas. Pero no sé qué se quiere decir cuando se afirma que una sustancia no percipiente tiene inherentes a ella, y soporta, o ideas o los arquetipos de las ideas. No hay, por tanto, en general, paridad alguna entre el espíritu y la materia» (Berkeley, 2002b: 217).

Por lo tanto, para Berkeley el significado de la expresión «sustancia material» se presenta como oscuro y confuso, comprometiéndose así el estatus ontológico de su existencia sin la percepción de la mente, pues es imposible la existencia real en la naturaleza de lo que implica una repugnancia en su concepción.

Así pues, para el obispo irlandés, la noción de una sustancia material *realmente existente* más allá de las determinaciones de la mente es absurda y absolutamente inconcebible, así como la «idea general de ser» es la más abstracta e ininteligible de todas las ideas que al entendimiento se presentan. Luego para este filósofo la idea de materia es absurda (para él sería una *paraidea*), y su filosofía está pensada contra el sustancialismo materialista al quedar negada tajantemente, desde su sistema, la existencia de la sustancia material o sustrato oculto y desconocido (al que se refería Locke) que soporte las ideas, es decir, una esencia desconocida con existencia absoluta

y por ello mismo inconcebible, «una especie de independencia o subsistencia distinta de la percepción por una mente» (Berkeley, 2002b: 249). En última instancia, afirma Berkeley, aun existiendo las sustancias materiales, no se puede saber cómo las mismas, dotadas de solidez, contorno y movimiento, pueden existir sin el concurso de la acción y percepción de la mente. Así, en caso de que la materia existiese ésta sería incognoscible; luego nadie tiene la idea de materia; es más, ni siquiera Dios Padre tiene la idea de materia. De modo que Berkeley, como Leibniz, pensaba que lo único que existe son espíritus perceptores y la existencia de objetos sin ser percibidos es una pura abstracción; de ahí la cruzada de Berkeley contra las ideas abstractas. «Por tanto, así como es imposible ver o sentir ninguna cosa sin la actual sensación de ella, de igual modo es imposible concebir en el pensamiento un ser u objeto distinto de la sensación o percepción del mismo» (Berkeley, 2002a: 50).

Esta Idea de materia es, como veremos, diametralmente opuesta a la que defendió Lenin en su citado *Materialismo y empiriocriticismo*. De modo que, además de su Anti-Mach, Lenin escribió en *Materialismo y empiriocriticismo* su Anti-Berkeley; aunque - como hemos dicho- identificó más de la cuenta la posición de ambos filósofos y más que un Anti-Mach (cuya filosofía distorsionó) *Materialismo y empiriocriticismo* es un Anti-Berkeley.

4. Dios

Según decía Kuno Fische, «La crítica de la razón pura, restada de la cosa en sí, es idealismo berkeleyano» (citado por Lenin, 1986: 198). Y para Abel Rey el berkeleyismo era un subjetivismo y un «*misticismo de la acción*» (Rey, 1974: 439). Pero si se trata de un *espiritualismo teológico* entonces difícilmente puede tratarse de un subjetivismo, a no ser que ese sujeto sea Dios. Y este Dios es bien diferente del complejo de sensaciones de *relaciones terciogenéricas* que postulaba Mach.

Berkeley niega la existencia del mundo material considerando a la materia como «un símbolo abstracto y desnudo» (Lenin, 1986: 32). Sin embargo, como buen obispo no duda sobre la existencia de los espíritus puros y mucho menos de la de Dios, existencia que le parece más evidente que la de los seres humanos, «porque los efectos de la naturaleza, a Él sólo atribuibles, son *más numerosos e impresionan más* vivamente que los que puedan producir los agentes humanos» (Berkeley, 2002a: 132). Así, para defender su tesis a Berkeley le basta la existencia de un «*espíritu infinitamente bueno, sabio y poderoso...* para todos los fenómenos naturales» (Berkeley, 2002a: 87), porque «los ojos del Señor están en todas partes contemplando el bien y el mal; que Él está en nosotros y nos conserva el ser dondequiera que vayamos; nos proporciona el pan que nos sustenta y el vestido que nos cubre; que está presente en nuestros más íntimos pensamientos; que estamos en la más inmediata y absoluta dependencia de sus divinas manos» (Berkeley, 2002a: 138-139). Así pues, «Todo lo que vemos, oímos, sentimos o de cualquier modo percibimos por los sentidos es un signo o efecto del poder de Dios,

como lo son también nuestras percepciones de los movimientos o acciones de los hombres», porque Dios es el «Ser Supremo del cual dependemos enteramente y *en el que vivimos, nos movemos y somos* [Hechos 17.28]» (Berkeley, 2002a: 134, corchetes míos). Por consiguiente, Berkeley no partía de una duda metódica cartesiana, sino de la evidencia de la realidad divina, la evidencia que ofrecía la revelación bíblica («evidencia» que negamos desde el *antignosticismo* del *materialismo filosófico*, así como todo supuesto *intuicionismo praeterrracional* ofrecido a unos poco «privilegiados»).

Si una cosa no fuese percibida por nadie eso no quiere decir que no existe, pues sería percibida por la omnisciencia de Dios; porque -frente a lo que se ha dicho- la posición de Berkeley no es «la primera enunciación completa de la concepción subjetivista» (Gramsci, 1971: 147); ya que -como señala Gustavo Bueno- la filosofía de Berkeley no es un reduccionismo psicológico ni tampoco un solipsismo, sino un *espiritualismo teológico* o un *acosmismo teológico* en el que el mundo vendría a ser un lenguaje procedente del espíritu divino porque es la percepción divina la que, en última instancia, le da el estatus ontológico a las cosas (esto es, a los espíritus y a las ideas). Dios es entendido como un perceptor universal y omnipresente, y por ello -contra lo que dice el *Diccionario filosófico marxista* que ahonda en la postura de Lenin- Berkeley no niega «la existencia de los objetos reales, independientemente del hombre» (Rosental e Iudin, 1946: 147); en todo caso, lo que niega es la existencia de los objetos reales independientemente de Dios (el cual existe independientemente de los objetos). De modo que las ideas no dependen por completo de la mente humana, pues dependen de la mente eterna que siempre percibe, cosa que deja bastante clara el propio Berkeley: «El problema entre los materialistas y yo, no es si las cosas tiene una existencia real fuera de la mente de esta o aquella persona, sino si tiene una existencia absoluta, distinta del ser percibidas por Dios, y exterior a todas las mentes» (Berkeley, 2002b: 218). Es decir, Berkeley parece que postula un sensualismo idealista frente al sensualismo materialista de Locke, pero ese sensualismo idealista queda en seguida rebasado por un idealismo objetivo al reconocer la existencia de una fuerza espiritual sobrenatural que es Dios.

El Dios de Berkeley no es un Dios aristotélico que en tanto pensamiento del pensamiento (*nóesis noéseos*) supondría una entidad que se manda mensajes a sí misma, sino que es un Dios cristiano que proyecta mensajes a otras conciencias o espíritus creados por Él, mensajes que son ni más ni menos que los *fenómenos* del mundo por los que Dios realimenta su actividad creadora. Por ello, «la realidad mundana íntegra se hará egoiforme; sólo que el ego originario comienza a ser para Berkeley un tú, Dios» (Bueno, 2009a: 80). Dios vendría a ser un tú egoiforme infinito exterior al yo humano (y por ello era considerado como «idealista material» por Fichte). Como se ha dicho, «según su concepción el fenomenismo lleva al teísmo»; por eso estaba convencido «de que el fenomenismo tiene la última palabra en filosofía» (Copleston, 2004: 197-198-199).

Para Berkeley es evidente «que todo el conjunto de los cielos y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos. Y por consiguiente, en tanto que no los percibamos actualmente, es decir, mientras no existan en mi mente o *en la de otro espíritu creado*, una de dos: o no existen en absoluto, o bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno; siendo cosa del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción al atribuir a uno cualquiera de los seres o una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu» (Berkeley, 2002a: 50). En el segundo diálogo entre Hilas y Filonús, Berkeley aclara que no es lo mismo decir «*hay Dios, luego percibe todas las cosas*» que decir «*las cosas sensibles existen realmente: y si existen realmente son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita o Dios*» (Berkeley, 2002b: 192). Pensado contra Malebranche, Berkeley no dice que ve las cosas «percibiendo lo que las representa en la sustancia inteligible de Dios. Esto no lo entiendo; sino que digo que las cosas que percibo son conocidas por el entendimiento, y producidas por la voluntad de un Espíritu infinito» (Berkeley, 2002b: 195). Por ello, «difícilmente podría entenderse una doctrina tan extravagante, como la de Berkeley, que niega la evidencia más común acerca de la existencia independiente de los cuerpos que nos rodean, si no fuera porque el creacionismo cristiano había preparado y madurado la idea de que las cosas que existen como criaturas (*res natae*) necesitan en cada instante de la asistencia divina, en un acto de conservación muy próxima al acto de la creación (Berkeley, por otro lado, estaba persuadido de que su idealismo estaba de acuerdo con el sentido común; y le daríamos la razón si sobreentendemos que su sentido común es el de los cristianos genuinos)» (Bueno, 2004b: 8).

Por otra parte, como la percepción de Dios es omnisciente y omnipresente no hace falta suponer que los cuerpos sean destruidos y creados a cada instante o que no existan cuando no sean percibidos por los sujetos humanos o animales, porque siempre existen al ser percibidos por «la eficiencia de una mente omnipfecta» (Berkeley, 2002b: 245).

Si para Berkeley no hay separación entre una realidad en sí (la sustancia a la que se refería Locke) y las ideas percibida por los sujetos (ya humanos o divino), y sólo existen estas últimas, es decir, si niega que el mundo se duplique en cosas en sí y cosas percibidas por nosotros y siempre por Dios (las ideas), sin embargo postula un desdoblamiento entre el sustrato de las ideas, que ya no es una sustancia material compuesta por cualidades primarias, y las ideas percibidas por espíritus finitos. El sustrato de las ideas es ahora un sujeto absoluto que es omnipercipiente y que está pensado contra los ateos y los librepensadores: Dios. Como señalará Humen, «Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos es eludir la cuestión de un modo completamente imprevisto... Si ponemos en duda la existencia del mundo exterior, difícilmente podremos encontrar argumentos para probar la existencia de tal Ser» (citado por Lenin, 1986: 24).

De modo que si para Berkeley la *esencia* y por tanto la *existencia* de la materia es un absurdo lógico y ontológico, para el *materialismo filosófico*, desde su *ateísmo esencial total*, aquello que supone un absurdo lógico y ontológico es precisamente el sustrato de las ideas que Berkeley identifica con Dios entendido como espíritu infinito que percibe todos los *fenómenos* simultáneamente, en la línea del Dios de Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

5. La negación de la sustancia material de los filósofos que conduce al ateísmo

Los adversarios de Berkeley le objetarían a nuestro obispo «que los principios enunciados *barren del escenario del mundo todo lo que es real y sustancial en la naturaleza*, y en vez de ellos se coloca un informe montón de ideas quiméricas. O sea, que todo lo que existe es algo puramente nocional, porque, según hemos dicho, sólo está en la mente. Así pues, ¿qué viene a ser el Sol, la Luna y las estrellas? ¿Qué hemos de pensar de las casas, de las montañas y ríos, de los árboles, de las piedras, y hasta de nuestros propios cuerpos? ¿Todo esto no es más que quimeras e ilusiones de nuestra fantasía?» (Berkeley, 2002a: 65). A esta objeción Berkeley responde que ineludiblemente existe una *rerum natura*, de modo que cabe distinguir entre realidades y quimeras, y «no se puede poner la menor objeción contra la existencia de lo que vemos con nuestros ojos y tocamos con nuestras manos» (Berkeley, 2002a: 66). Aunque las ideas procedentes de los sentidos al proceder de una mente superior (que es la de Dios) son más reales que las que proceden de la imaginación humana. «En este sentido, el Sol que vemos de día es el Sol real, y el que de noche imaginamos es la idea del primero. Entendida así la *realidad*, es evidente que el vegetal o la estrella o el mineral, y en general, cualquiera de los seres del mundo es tan *real* dentro de nuestro sistema como pueda serlo en otros» (Berkeley, 2002a: 67). «Derivando las “ideas” de la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es lo que yo me imagino, sino el resultado de una causa espiritual suprema que crea tanto las “leyes de la naturaleza” como las leyes que diferencian las ideas “más reales” de las menos reales» (Lenin, 1986: 21).

Luego, en rigor, Berkeley no sostiene que el mundo exterior no existe, porque este existe en tanto es percibido; de modo que es imposible dissociar una cosa sensible de la percepción que se tenga de ella, es decir, los seres sensibles sólo pueden existir si y sólo si son percibidos. Aunque para Berkeley, los objetos a la vista no están a distancia, es decir, la percepción *apotética* es sólo una *apariencia falaz*, porque los objetos de dicha percepción no están ahí fuera sino dentro de la mente al tratarse esos objetos sensibles de ideas (aunque, en rigor, estarían en la mente infinita de Dios).

Por otra parte, Berkeley, pensando contra Locke, considera un error creer que frente a las cualidades secundarias existen las cualidades primarias que van más allá del entendimiento como sustrato de éste. Las cualidades primarias no pueden darse al margen de las cualidades secundarias, por lo tanto sólo pueden darse en la mente. Las cualidades primarias no son causas de nuestras sensaciones sino que precisamente son puestas por nuestras sensaciones (son nuestras propias sensaciones), es decir, coexisten

con las cualidades secundarias, puesto que la extensión, la forma y el movimiento no pueden darse al margen de colores, sabores, sonidos u otras cualidades secundarias. En todo caso son conceptos *disociables* pero *inseparables*.

La tesis de Berkeley no trata de negar la existencia y realidad de las cosas, pues piensa que «las cosas reales son las mismísimas cosas que veo y palpo y percibo por mis sentidos... Que una cosa sea realmente percibida por mis sentidos y que al mismo tiempo no exista realmente es para mí una evidente contradicción; pues no puedo separar ni abstraer, ni siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida» (Berkeley, 2002b: 212-213). La existencia que vigorosamente niega el obispo irlandés es la de la sustancia material en el sentido que le dan los filósofos, como sustancia no pensante y como existencia absoluta externa. Como sabemos, para Berkeley la materia es sólo «un símbolo abstracto y desnudo» (Lenin, 1986: 32). De modo que no cabe hablar de la existencia de las cosas en sí mismas, sino dadas en el espíritu (humano o divino). Dicho de otro modo: lo que ante todo trata de negar Berkeley no es la sustancia en su sentido vulgar, entendida como combinación de cualidades sensibles, con extensión, figura, volumen, peso, etc., sino de negar la sustancia material en el sentido que le han dado los filósofos «como *sustentáculo* de accidentes, o *cualidades que existen fuera de la mente*» (Berkeley, 2002a: 67). Porque la sustancia material es un concepto que implica contradicción y repugna a la mente; un argumento que se piensa contra, por ejemplo, un Hobbes, para el cual, desde su *formalismo primogenérico* corporeísta, pensaba que la noción de «sustancia espiritual» es absurda. Con todo, «¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega “sólo” la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que afinca seria y resueltamente todos sus razonamientos en el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres» (Lenin, 1986: 19).

La subsistencia absoluta extrínseca a la mente de Dios del mundo corpóreo elimina la omnisciencia divina. Dicho de otro modo: la existencia de la materia, en tanto sustancia material al margen de toda percepción espiritual, está pensada contra uno de los principales atributos del Dios ontoteológico y teológico-dogmático cristiano: el atributo de la omnisciencia. Las sustancias materiales supondrían «el reconocimiento de unas legalidades autónomas que siguen necesariamente su curso al margen del poder divino» (Bueno, 2005a: 250).

En el supuesto caso de que las cosas exteriores al entendimiento existiesen realmente éstas podrían ser percibidas por los sentidos o por la razón. Pero los sentidos, afirma Berkeley, no nos ofrecen información sobre la esencia de los cuerpos exteriores (ni sobre los que son percibidos ni sobre los que no son percibidos, siendo esto, según dice Berkeley, algo reconocido por los propios filósofos materialistas). Luego si existiese algún conocimiento de las sustancias materiales éste tendría que ser concebido por la razón, la cual deduce la existencia de las citadas sustancias a través de la intermediación de los sentidos.

Pero Berkeley es partidario de apostar por la tesis de que las ideas que tiene la mente surgen sin la existencia real de los cuerpos exteriores al mismo, es decir, sin la necesidad de que entre en juego la materia, como puede observarse en los sueños y en las alucinaciones, en los cuales hay en efecto ideas sin la presencia de los cuerpos por los cuales puedan brotar las mismas. Por tanto, las ideas se forman sin necesidad de la presencia de los cuerpos. Por eso el material percibido tan sólo es un haz de ideas.

Berkeley afirma que ningún materialista sería capaz de explicar cómo de esos cuerpos que existen fuera de la mente es capaz ésta de formular y organizar sus ideas. Además, en el supuesto caso de que existiesen sustancias materiales que no son percibidas, esto, según Berkeley, sería inútil desde el punto de vista de la creación de Dios, pues Dios habría creado sustancias que al no ser percibidas serían superfluas para el plan y propósito de su divina obra; lo cual, para las entendederas del obispo anglicano, es absurdo. ¿Para qué iba a crear Dios -se pregunta Berkeley- algo que no es percibido por ningún espíritu? ¿Qué función tiene para la obra de la creación la existencia de sustancias materiales que van más allá de la percepción? Así pues, parece que nuestro obispo introduce un principio de economía, porque sería un despilfarro que existiesen cosas que no pudiesen ser percibidas por ninguna mente. Y así exclama: «¡Cuántas dudas, cuántas hipótesis, cuántos laberintos de entretenimiento, cuántos campos de disputas, qué océano de falsa ciencia se podrían evitar con ese único concepto de *inmaterialismo!*» (Berkeley, 2002b: 246). De modo que la sustancia material aparte de ser un concepto contradictorio es un concepto inútil.

Y además de absurdo es peligroso, porque la creencia en la existencia de la materia conduce al ateísmo; ya que la extensión no existe fuera de la mente, pues si existiese esto sería el auténtico baluarte del ateísmo (no siempre coinciden, pero el mejor aliado del materialismo es el ateísmo). Es decir, la doctrina de la existencia «*praeter-mental*» de la materia es fundamento del escepticismo, del fatalismo, de la irreligión y del ateísmo y los impíos sistemas filosóficos. En todas las épocas -sostiene Berkeley- los ateos han mostrado simpatía por la materia, pero desde su *espiritualismo teológico* piensa que el género humano «no echará de menos tal suerte de materia» (Berkeley, 2002a: 66). No se puede negar que la propuesta de Berkeley -como le hace reconocer a Hilas- «presta un gran servicio a la religión» (Berkeley, 2002b: 193). Por eso, al final del tercer diálogo entre Hilas y Filonús, Berkeley aconseja apartar de las discusiones filosóficas el término «materia», «pues quizás no hay nada que haya favorecido y aumentado tanto la depravada inclinación de la mente hacia el *ateísmo* como el uso de ese término general tan confuso» (Berkeley, 2002b: 249-250). La idea de materia es, pues, interpretada como un *embrollo* para la evidencia cristiana en la que se mueve (*emic*) el filósofo anglicano, de ahí que su meta fuese el inmaterialismo.

Para Berkeley el término «materia» es, por consiguiente, sinónimo de «nada», y pensar la materia es «¡pensar lo impensable!» (Lenin, 1986: 17). La materia es considerada sólo un fetiche, y postular su existencia es pura idolatría.

Berkeley era un obispo muy activo en el terreno apostólico. En 1712 publicó un sermón que pronunció en la capilla del Trinity Collage de Dublín titulado *Sobre la obediencia pasiva, doctrina cristiana de no resistencia al supremo poder*. La felicidad, según Berkeley, no se halla en peligrosas aventuras de subversión contra el gobierno de los Orange y la iglesia anglicana, en sintonía con la «dulzura de obedecer» a la que se refería Nietzsche. Lo primordial para Berkeley era defender el principio de subordinación a la omnipotente espiritualidad divina, y también a los poderes políticos y religiosos establecidos, que es donde se encuentra la felicidad; es decir, el obispo apelaba a la Revelación bíblica para postular la existencia de Dios cuya voluntad se identificaba con la voluntad de una iglesia y un Estado determinado. Aquí puede verse muy bien la estrecha relación y colaboración, a la que se referían Engels y Lenin, entre idealismo y fideísmo (junto a la reacción y sumisión al poder establecido). «Veamos el mundo exterior, la naturaleza, como una “combinación de sensaciones” suscitadas en nuestra mente por la divinidad. Admitan esto, renuncien a buscar fuera de la conciencia, fuera del hombre los “fundamentos” de estas sensaciones y yo reconoceré, en el marco de mi teoría idealista del conocimiento, *todas* las Ciencias Naturales, todo el valor y la certidumbre de sus conclusiones. Necesito precisamente ese marco y sólo ese marco para mis conclusiones a favor “de la paz y la religión”. Tal es el pensamiento de Berkeley» (Lenin, 1986: 19).

6. Ser es percibir (acción) y ser percibido (pasión)

Así pues, según lo que hemos visto, para el filósofo irlandés no existen cuerpos exteriores al ámbito del entendimiento, es decir, materia que «soporte» a las cualidades que Berkeley llama «ideas»; y si existiesen serían imposibles de ser conocidos; pues ninguno de los filósofos, ni siquiera aquellos que se declaran materialistas, han sido capaces de explicar cómo pueden actuar los cuerpos exteriores para que se forjen las ideas en el espíritu; pues, de acuerdo con la filosofía de nuestro autor, el *esse* de las cosas es un *percipi*, esto es, «ser es percibir» o, exactamente, *esse est ut percipi aut percipere*, es decir, la existencia consiste en percibir y ser percibido; lo cual quiere decir que sólo existen los objetos pasivos que son percibidos (las ideas) y los sujetos activos que perciben (los espíritus creados y Dios); o, más en rigor, el ser tiene dos sentidos: un sentido pasivo («ser es ser percibido») y un sentido activo («ser es percibir»). El colmo del absurdo para Berkeley sería hablar de ideas no percibidas. Ahora bien, «el ser (el *esse*) no se deriva del percibir (del *percipi*), sino, por el contrario, es el percibir o el ser percibido (el *percipi*) el que se deriva del ser, del *esse*; y esto ya lo sabía el propio Berkeley, aunque tantos intérpretes, empezando el Credo por Poncio Pilatos, lo olvidan. Pero Berkeley comienza por poner nada menos que a Dios como causa del *ser* que es capaz de *percibir*, es decir, como causa del ser del sujeto percipiente. Sólo a través de ese sujeto podría considerarse a Dios como causa de los objetos percibidos por el sujeto previamente creado por Dios» (Bueno, 2000a: 62).

Así, para nuestro obispo fuera de la mente no hay nada, es decir, no hay ningún

sustrato como fundamento que determine al entendimiento (no hay una sustancia incognoscible, como pensó Locke); no cabe la existencia absoluta al margen de toda percepción, es decir, en la percepción radica el ser de las cosas y, en última instancia, en la percepción de Dios; por eso las sustancias espirituales son las únicas existentes, siendo el mundo percibido un mensaje de la divinidad. «Vemos colores, pero no la materia coloreada, oímos sonidos, pero no la materia sonante, etc.» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 232). Como comentaba el filósofo inglés Fraser, partidario del berkelismo, la posición de Berkeley «apela exclusivamente a la experiencia» (citado por Lenin, 1986: 19). La diferencia con el empiriocriticismo estaría en que si para Mach en 1872 y Avenarius en 1876 el mundo es una sensación humana (aunque -como hemos visto pensando contra la interpretación de Lenin- se trata más bien de un complejo *terciogenérico*), para Berkeley en 1710 el mundo es la sensación de Dios (pensado como M_2 aunque con componentes *terciogenéricos* y situado *más allá del horizonte de las focas*). En tanto clérigo reaccionario del antimaterialismo militante, Berkeley, desde un *espiritualismo exclusivo descendente* y acosmista, no ha incorporado o se resiste a incorporar desde sus coordenadas el proceso de *inversión teológica* (que ya Descartes y Espinosa esbozaron en el siglo anterior y Leibniz en el mismo tiempo de Berkeley).

Para Berkeley, como para Plotino, el alma no está en el mundo, es el mundo el que está en el alma y, en última instancia, es el mundo el que está en la percepción de Dios, el cual es el proyector de las imágenes percibidas. «El Mundo, decía Berkeley, es construcción de Dios, quien, mediante las apariencias mundanas que de Él emanan, ofrece mensajes dirigidos a los hombres para manifestarles su poder y su gloria. En la teoría metafísica de Berkeley las apariencias están moldeadas por el auténtico Poder, que es el Poder de Dios, creador del mundo como un conjunto de apariencias que envuelven a los sujetos humanos, a unos sujetos que el mismo Poder ha creado previamente al efecto. Según esto, ese idealismo de Berkeley tendría que ver, como su verdadero correlato metafísico, con las concepciones sociológicas del poder en televisión que defiende la teoría crítica. El Mundo, viene a decir Adorno, Eco -el Eco de *La transparencia perdida* (1988)-, Sartori o Bourdieu, es construcción del Poder que, mediante las apariencias de la telepantalla, ofrece a la muchedumbre televisiva mensajes dirigidos a controlarla, en beneficio de su gloria» (Bueno, 2000a: 99). Como decía Pierre Bouerdier, «para muchos políticos, *existir* políticamente es lo mismo que *ser percibido* en la pantalla por los electores: *esse est percipi*» (citado por Bueno, 2000a: 23).

7. El formalismo segundogenérico de Berkeley

Desde las coordenadas del *materialismo filosófico*, el sistema de Berkeley se presenta de la siguiente manera: «el mundo (digamos, M_1 y M_3) se reduce a la percepción del sujeto (M_2). M_1 (cualidades primarias y secundarias) se resuelven en percepción (M_2); M_3 (las Ideas universales, p. ej.) se resuelven, también en pensamientos subjetivos (M_2). Pero, a su vez, todas las percepciones, es decir, los preceptos, son sumergidos en el seno de un transmundo llenado por Dios, entidad que Berkeley construye (como

Malebranche) con materiales tomados del Tercer y del Segundo [*género de materialidad*]» (Bueno, 1972a: 166-167, corchetes míos). Todas las realidades *primogénicas* están condicionadas por la percepción de Dios, las cuales son creadas *ex nihilo* por Éste para hacer posibles las percepciones humanas (M_2), pero cuando los humanos no perciben un determinado objeto éste no deja de existir porque es siempre percibido por la mente de Dios (M_2 y M_3). Lo importante para Berkeley es la percepción (ya humana o, fundamentalmente, divina). El sistema de Berkeley se nos presenta, pues, como un buen exponente de lo que arriba hemos llamado *formalismo segundogénico*.

A su vez, en tanto *formalismo segundogénico*, la metafísica de Berkeley se nos presenta como un *idealismo de las apariencias*; sistema que como, *mutatis mutandis* el de Schopenhauer, pasa por alto las realidades objetivas «que el materialismo histórico subraya en el proceso mismo de la constitución de esas apariencias objetivas que ellas envuelven» (Bueno, 2000a: 99).

Asimismo, si el mecanicismo se presentaba como un naturalismo materialista (*formalismo primogénico*), el empiriocriticismo de Mach lo hacía como un naturalismo inmaterialista y por ello creía Lenin que Mach recaería en un *formalismo segundogénico*, porque el Ego empiriocriticista -pensaba Lenin- es un Ego individual sustancializado. Pero hemos visto que Lenin se equivocó de *formalismo* porque el de Mach era un *formalismo terciogénico* que esquivaba tanto al Dios de Berkeley (M_2 , aun puesto *más allá del horizonte de las focas*) como a la cosa en sí kantiana (más en consonancia con la *Materia ontológico-general*). A nuestro juicio -frente a Mach, Avenarius, Pearson, Poincaré y el mismo Berkeley, al que desde luego no hay que meter en el mismo saco-, no es metafísico el reconocimiento de la existencia de las cosas al margen de la percepción de los sentidos; metafísico es, en todo caso, negar la existencia de las cosas al margen de la percepción de los sentidos (por eso se postula la existencia de M que desborda toda percepción y toda categorización). «Para todo naturalista no desorientado por la filosofía de cátedra, así como para todo materialista, la sensación es el verdadero vínculo directo de la conciencia con el mundo exterior en un hecho síquico. Esta transformación la ha observado cada cual millones de veces y la observa en realidad a cada paso. El sofisma de la realidad idealista consiste en tomar la sensación por tabique o muro que separa la conciencia del mundo exterior y no por vínculo de la conciencia con el mundo exterior; consiste en tomarlo por “lo único existente” y no por la imagen de un fenómeno exterior correspondiente a la sensación... Como no conocemos aún todas las condiciones de la relación que observamos a cada momento entre la sensación y la materia organizada de cierta manera, no admitiremos, por tanto, como existente más que la sensación; a eso se reduce el sofisma de Avenarius» (Lenin, 1986: 41). Pero el sofisma recae en Lenin al identificar machismo y berkelismo, como arriba ha quedado suficientemente demostrado.

8. Idealismo material

Si desde el materialismo dialéctico la filosofía de Berkeley se ha diagnosticado como «idealismo subjetivo» -aunque también como «idealismo objetivo» al aproximarse a las

posiciones del neoplatonismo al sostener la existencia de las ideas en la mente de Dios-, desde el idealismo alemán Kant y Fichte diagnosticaron al sistema de Berkeley como «idealismo material», y por tanto como «idealismo *dogmático*», al defender el obispo irlandés que las percepciones proceden de una realidad extramental al hombre (es decir, de Dios). Berkeley tiene en cuenta la realidad extracerebral de Dios y por lo tanto no se trata de una conciencia humana que pone la realidad mundana puesto que ésta es puesta por Dios.

Kant sostiene que el idealismo material de Berkeley ha sido refutado en su estética trascendental, pues si el idealismo material postula que el espacio «es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías» (Kant, 2004: 246-247), la estética trascendental sostiene que, si bien es cierto que espacio y tiempo son idealidades trascendentales o formas *a priori* de la sensibilidad y no cosas en sí mismas, no son meras apariencias sino que «son siempre considerados como algo realmente dado» (Kant, 2004: 88). Lo que sí sería una apariencia es atribuirle «*realidad objetiva*» a las formas de las representaciones que intuimos porque éstas sólo pueden ser reales en tanto que son percibidas por los sujetos, es decir, sólo pueden ser reales en tanto fenómenos. También Kant denomina a la filosofía de Berkeley como «idealismo empírico», idealismo que niega la existencia de las cosas extensas en el espacio pero que sin embargo afirma la existencia del tiempo en tanto experiencia interna como cosa real. Kant llega a llamar a su idealismo trascendental «idealismo formal» para diferenciarlo del idealismo material que niega la existencia de las cosas exteriores si no son percibidas por un agente (ya humano o divino).

Para Fichte el ontologismo cristiano del obispo anglicano era interpretado como idealismo material porque admitía la realidad de entes (aunque estos fuesen espíritus o el mismo Dios) que determinan la conciencia humana, lo cual compromete su libertad. Para Fichte el idealismo material de Berkeley vendría a ser, en nuestra terminología, un *materialismo asertivo* (o un *espiritualismo asertivo*). El Dios de Berkeley supone, pues, una determinación extrínseca a la voluntad humana y, según Fichte, se trata de un Dios que nos puede dirigir a su capricho. Aunque la posición de Fichte no es anticristiana sino más bien trataba de recuperar la esencia del cristianismo desde los postulados de la filosofía de la libertad y de la felicidad en tanto «destino del hombre».

Por tanto no se puede afirmar, como se ha afirmado, que Fichte fue «partidario del berkeleyismo, es decir, del idealismo subjetivo» (Lenin, 1986: 196). Porque Fichte criticaba a Berkeley la realidad de Dios situada por encima de los hombres, situación que diagnosticaba como «idealismo material»; realidad divina que desde el *materialismo filosófico* hace que diagnostiquemos al pensamiento de Berkeley como *espiritualismo teológico*, y por eso se trata más bien de un idealismo absoluto que de un idealismo subjetivo, y también diagnosticamos al sistema de Fichte como idealismo absoluto. La diferencia entre estas dos modalidades del idealismo absoluto (o *espiritualismo exclusivo*) es que el de Berkeley es en sentido *descendente* y el de Fichte en sentido *ascendente*, y esto es así por el desarrollo -que en Fichte es muy avanzado-

del proceso de *inversión teológica*.

Por su parte, Jacobi diagnosticó los planteamientos de Berkeley como «nihilismo» (acuñando de paso el término), y Schopenhauer lo señaló como «idealista extremo».

Desde la filosofía materialista de la cultura, Gustavo Bueno reinterpreta la metafísica de Berkeley como una *onto-teología de la cultura*, «y, lo que podría parecer paradójico (dada la textura espiritualista del “idealismo material”), como una ontología materialista de la cultura, si nos atenemos a la definición que venimos dando del materialismo de la cultura (como inserción de los procesos culturales en el contexto de otros procesos cósmicos, que, en nuestro caso [el caso de Berkeley] se presentan como teológicos). No estará fuera del lugar advertir aquí que esta interpretación del idealismo material del Berkeley como materialismo de la cultura (a la que nos obliga la concepción expuesta del materialismo cultural) coincide plenamente con la interpretación que Fichte hizo, desde su idealismo absoluto, del propio idealismo de Berkeley» (Bueno, 2002b: 2, corchetes míos).

Bueno diagnostica a la ontología de Berkeley (y también a la de Fichte) como *panculturalista*. La filosofía de Berkeley se presente, pues, «como una primera formulación *avant la lettre* de una filosofía espiritualista de la cultura. Aunque Berkeley no lo presente de este modo, lo cierto es que él dijo que el Mundo que nos rodea es el resultado de la misma actividad perceptual humana; por tanto, que el Mundo no es un conjunto de formas ofrecidas por una Naturaleza material, sino un conjunto de símbolos, un lenguaje capaz de ser interpretado por la propia actividad cognoscitiva del hombre en el momento en el que está recibiendo los mensajes que otro espíritu, el espíritu divino, le envía. El Mundo será, por tanto, un lenguaje entre Dios y el hombre y entre los hombres entre sí» (Bueno, 2004d: 16-17).

Capítulo V. Fichte contra Espinosa

1. Marxismo-leninismo y espinosismo

Hubo una época en Europa que por ser espinosista era motivo suficiente para condenar a una persona a la ejecución capital; es decir, había entorno a la figura y escritos de Espinosa una especie de leyenda negra. En 1717 Buddeus denominó a Espinosa como «el gran jefe de los ateos de nuestro tiempo» (citado por González Varela, 2012a: 7). En 1744 un profesor de Pisa, Tommaso Vincenzo Moniglia, en su denuncia a los «filósofos fatalistas», afirmó que la erosión de la sociedad estamentaria del Antiguo Régimen -basada en el trono, el altar y los privilegios- se debía «a una corriente diabólica llamada *Spinozismo*» (citado por González Varela, 2012a: 7). Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* dijo de Espinosa que era el primer ateo sistemático. Para Marin Mersenne, Espinosa no era deísta, sino algo más radical. Como dijo Henry More, en Holanda había cartesianos que se reían de la religión y eran ateos; y después llegó Espinosa: «primero judío, luego cartesiano y ahora ateo» (citado por Popkin, 1983: 352). En la Europa reaccionaria de la Restauración, en concreto en 1816, el contrailustrado Antonio Valsecchi afirmó que la causa de la Gran Revolución no se hallaba en los libros de Rousseau o Voltaire, sino más bien en los de Hobbes y Espinosa. El nombre de Espinosa llegó a ser, pues, sinónimo de sedición contra los poderes políticos y religiosos del Antiguo Régimen; por eso «Spinoza es el Moisés de los librepensadores y de los materialistas modernos» (Feuerbach, 1976a: 36). Como bien se ha dicho, «Spinoza se ha encontrado en el centro de un campo de batalla. Como todos. Y ha debido tomar partido como todos» (García del Campo, 2008: 72). De hecho, tras su muerte el término «espinosista» era considerado como un auténtico insulto y tuvo que pasar cerca de un siglo para no correr riesgos por el mero hecho de declararse «espinosista». Y todavía en 1852 la *Enciclopedia Moderna* de Mellado no duda en señalar al espinosismo como «un sistema de ateísmo» (*Enciclopedia Moderna*, 1852: 980), y en dicho sistema «estaba Dios sujeto a todas las revoluciones y transformaciones a que en opinión de los peripatéticos está sujeta la materia», de ahí que algunos sacasen la conclusión de que «de tan confusos y mal zurcidos materiales no pudo resultar sino un sistema hipotético, absurdo y repugnante» (*Enciclopedia Moderna*, 1852: 983).

Durante un siglo la filosofía de Espinosa estuvo sepultada en el silencio, como un tabú. Pero, aunque fuese pensando a la contra, el idealismo alemán mostró que Espinosa no era -como dice Marx- un «perro muerto», como parecía serlo para Moses Mendelssohn en tiempos de Lessing. Para Mendelssohn el hecho de que su admirado Lessing hubiese sido un espinosista convencido era, como para la mayoría de intelectuales alemanes de finales del siglo XVIII, un verdadero escándalo, ya que el simple hecho de afirmar que uno de los más eminentes autores alemanes era espinosista ya era acusarlo de ateo y subversivo contra el orden establecido (la *eutaxia* del Estado

feudal prusiano). Tal fue el impacto que el espinosismo fue combatido abierta y públicamente, y así surgió lo que a finales del siglo XVIII era conocido en los países alemanes como *Spinozismusstreit* (polémica del espinosismo) o *Pantheismusstreit* (polémica del panteísmo). Tras hacerse pública la correspondencia entre Jacobi y Mendelssohn, la posición ante el espinosismo se volvió una tarea vigente para buena parte de los filósofos alemanes. Esto supuso una nueva interpretación de una filosofía que durante un siglo había sido difamada, deformada y demonizada. Filósofos y escritores como Jacobi, Mendelssohn, Hamann, Kant, Herder, Goethe, Elise Reimarus, Johann Albert Reimarus, Wizenmann, Bieter Claudius Lavater y después Fichte, Hegel y el joven Marx (que fue un testigo privilegiado de la batalla entre el espinosismo y el idealismo alemán, tomando partido por el gran filósofo holandés) participaron en este vehemente y encendida polémica. El ir más allá de Kant -que tanto Fichte, Schelling y Hegel asumen- supuso ocuparse del espinosismo para con ello perfeccionar el idealismo transcendental. Como se ha dicho, Espinosa «ha sido, es, será ya ineluctablemente, secuencia verbal, fantasma que acechara al maestro Lessing, al joven Schelling, a Fichte, Hegel, al piadoso Jacobi o al iconoclasta estudiante berlinés Karl Marx, al filólogo Nietzsche o al agitador revolucionario Vladimir Ulianov... Espinosa somos, al fin, nosotros, pues no otro es nuestro universo de fantasmas que aquel que, en el desastre final del barroco, configura el tiempo que llamamos nuestro, bajo a advocación de su nombre. No hay, finalmente -Hegel *dixit*- más que dos opciones: o Espinosa o *Nicht-philosophie*, no-filosofía» (Albiac, 2013: 14).

El espinosismo suponía una amenaza para las monarquías del Antiguo Régimen que estaban a punto de caer (no en Prusia, pero sí en Francia). Por ello su filosofía estaba *implantada políticamente* contra el Antiguo Régimen, como después estaría la de Marx contra el Nuevo Régimen burgués. «El concepto spinozista de la divinidad es tan claramente la antítesis del concepto teocrático, de hecho, que plantea automáticamente la cuestión de si Spinoza inventó este nuevo Dios para salvarse a sí mismo o para destruir el orden político imperante. En la medida en que el Dios de Spinoza es más fácil de entender en negativo -es decir, por aquello que *no es*: una deidad personal, providencial, creadora-, en esta misma medida su compromiso político podría parecer que es previo a su filosofía. Es decir, su metafísica sería inteligible principalmente como la expresión de su proyecto político: derrocar a la teocracia» (Stewart, 2006: 161). Dicho de otro modo: su sistema no estaba orientado para salvarse a sí mismo en el regocijo de un Dios filosófico de *implantación gnóstica*, sino más bien iba orientado hacia la subversión filosófica *políticamente implantada* (al menos en los *finis operis* al objetivarse su obra, independientemente de los *finis operantis* del propio Espinosa).

Al morir Espinosa en 1677 la *Ética* se publicó ese mismo año gracia a sus amigos, pero el 28 de julio del año siguiente las obras póstumas del gran filósofo holandés serían prohibidas por contener «doctrinas ateas y que burlan de las cosas sagradas» (Rosental e Iudin, 1946: 108).

La *Ética* no llegó a traducirse al alemán hasta 1744. Espinosa tenía fama en los países alemanes de ateo malvado, y como un enviado del diablo que trabaja para subvertir el

orden político. De modo que su filosofía, lejos de pasar al olvido, «se mantuvo siempre presente como un tópico recurrente en las discusiones y la literatura especializada de los profesores y teólogos alemanes. Por otro lado, ciertas ideas spinozianas comenzaron a ser reivindicadas por diferentes pensadores enemigos de la ortodoxia cristiana. Estos intelectuales disconformes, entre los que se encontraban Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau y Johann Christian Edelmann, consideraban que la jerarquización de la Iglesia luterana y la autoridad atribuida a los textos sagrados la habían transformado en dogmática y elitista, traicionando todos los principios de la Reforma. Así pues, encontraron en Spinoza a un aliado en su lucha por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado, así como en su defensa de la necesidad de realizar una lectura histórica y filológica de la Biblia. Estos pensadores, que durante la primera mitad del siglo XVIII fueron perseguidos, denunciados y condenados por las autoridades civiles y religiosas, contribuyeron más bien a oscurecer la ya pésima fama de Spinoza y lo transformaron en una amenaza aún más tangible» (Solé, 2013: 13-14).

El espinosismo es, además del kantismo, uno de los pilares sobre los que se edificó el idealismo alemán, y a través de ahí tuvo sus ecos en el marxismo. La polémica del espinosismo fue tan importante para el desarrollo de la filosofía alemana (tanto para el idealismo como para el marxismo) como la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Del mismo modo esta polémica puso en crisis el pensamiento tradicional en Alemania. Como reconoce Hegel, «el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía... cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad» (Hegel, 1995: 284-285). «Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna» (Hegel, 1995: 305). A su vez, el idealismo alemán reivindicó la filosofía de Leibniz para hacer frente al espinosismo, por eso Leibniz era considerado como «el verdadero fundador de la filosofía moderna alemana» (Fichte, 2002c: 110). En 1836 escribía Feuerbach en su obra *La filosofía de Leibniz*: «La filosofía de Spinoza es un *telescopio*; la de Leibniz, un *microscopio*. El mundo de Spinoza es una lente acromática de la divinidad, un medio a través del cual no vemos otra cosa que la incolora luz celestial de la sustancia única; el mundo de Leibniz es un cristal multifacético, un diamante, que por su naturaleza específica multiplica la simple luz de la sustancia en una riqueza infinitamente variada de colores y la oscurece» (citado por Lenin, 1974f: 365-366).

Espinosa fue, pues, un filósofo que luchó contra la superstición, la servidumbre y la tiranía, y fue proscrito por la comunidad judía holandesa: ahí empieza su leyenda negra. El 27 de julio de 1656, a la edad de 24 años, fue excomulgado de la sinagoga judía y tras eso (después de redactar su defensa en español, según dice Pierre Bayle), después de unos años de gran aprendizaje, fraguaría su venganza: el *Tratado teológico-político*, publicado anónimamente a principios de 1670 y editado en Amsterdam por el librero Jan Rieuwetsz. Este tratado fue leído en las Provincias Unidas, en Alemania, en

Inglaterra y en Francia el mismo año de 1670, e inmediatamente salieron a la luz refutaciones y panfletos escritos en su contra. Como le escribía desde Utrecht el 24 de enero de 1671 el doctor en medicina Lambert van Velthuysen a un cirujano de Utrecht instalado en Rotterdam llamado Jacob Ostens, el *Tratado teológico-político* «elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. Del escrito del autor se desprende, al menos, claramente esto: que con su método y razonamientos se resquebraja la autoridad de la Sgda. Escritura y que sólo de boquilla se hace mención de ella... Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si lo denuncio de que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro». (Véase Espinosa, 1988: 285). En 1672 se publicó la segunda edición, y desde 1673 empezaría a ser publicado con otros títulos. En julio de 1675 el *Tratado teológico-político* fue condenado formalmente por los tribunales de Holanda, junto con el *Leviatán* de Hobbes y la *Filosofía intérprete de la Sagrada Escritura* de Lodowijk Meyer. La obra fue colocada el 3 de febrero de 1679 en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* de la Inquisición. Como se ha dicho, el *Tratado teológico-político* funda una «teoría de la ideología» (García del Campo, 2008: 155).

Merece la pena citar la carta de excomunión de la sinagoga contra Espinosa porque no tiene desperdicio y porque es bien traída como un buen ejemplo de *metodología negrolegendaria*, que -como sabemos- consiste en exagerar lo que interesa y omitir lo que no interesa. La carta reza así: «Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch d'Espinosa, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la ley, que contienen trescientos trece preceptos; lo excomulgamos con la misma excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, con la maldición que Elías profirió sobre los niños y con todas las demás maldiciones escritas en el libro de la Ley; maldito sea de día y de noche; maldito sea al acostarse y cuando se levante; maldito al salir de su casa y cuando a ella regrese; que Dios no le perdone jamás; que la airada cólera de Dios se inflame contra tal hombre y le envía todas las maldiciones que en el libro de la Ley hay escritas; que Dios borre su nombre del Cielo y lo aparte de las Tribus de Israel, con todas las maldiciones que están escritas en el libro de la Ley. Los que permanecéis en el Señor vuestro vivid eternamente. Nadie tenga trato con él, ni escrito ni hablado; nadie permanezca con él bajo el mismo techado, y nadie lea por él escrito» (citado por Alegre, 2002: 11).

Se desconocen los motivos por los cuales Espinosa fue anatémizado de la Sinagoga. Del mismo modo que se desconocen las tesis que por entonces mantenía. En 1659 unos espías de la Inquisición española informaron que Espinosa andaba por Amsterdam en compañía de Juan de Prado y que ambos fueron expulsados de la Sinagoga por «aberrado en ateísta», y por ello buscaban la mejor religión para profesar ese ateísmo que negaba la inmortalidad del alma y consideraba falsa la Ley mosaica.

El *Tratado teológico-político* fue de los pocos libros que se *prohibieron* en la Holanda del siglo XVII, y por el cual Espinosa fue tachado de «archiateo», y ante las ofensas no decidió publicar la *Ética* en 1675 a causa de los rumores que difundieron algunos teólogos que «aprovecharon la ocasión para querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados» (Espinosa, 1988: 377). El *Tratado teológico-político* es la puesta en cuestión de la revelación sobrenatural del Antiguo Testamento y, por lo tanto, se trata de una crítica racionalista a todo supuesto privilegio que Dios concede gratuitamente a unos determinados individuos. Crítica racionalista a toda revelación que desde el *materialismo filosófico* interpretamos con el término *antignosticismo*, lo cual es la «función de oposición negativa del *gnosticismo*» (García Sierra, 2000: 401). Aunque más que ante un *antignosticismo filosófico-teológico* (si bien es verdad que el Dios de Espinosa es la negación del Dios de la ontoteología) se trata más bien de un *antignosticismo esotérico*, el cual considera «inaceptables que se proclamen tales saberes o formas de vida “esotéricos” (por no decir “sectarios”) como imprescindibles para la salvación, no ya sólo metafísica y ultramundana, sino política, social o personal; ello implicaría admitir el sometimiento a la Iglesia o secta que dice ser depositaria de tales saberes. Por supuesto, el *antignosticismo esotérico* puede ser defendido desde posiciones filosóficas teístas o deístas; no es necesario apelar al ateísmo. Más aún, cabe decir, que el *antignosticismo esotérico teísta* (o *deísta*) es característico de toda una tradición filosófica que se extiende desde Sócrates hasta Espinosa, Voltaire o Kant (el Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón*)» (García Sierra, 2000: 401). Se trata, en definitiva, de la impiedad (*asebeia*) por la que se define la filosofía estrictamente racional para cancelar de modo *apagógico* los *mitos tenebrosos* que salgan al paso. Como le comentaba a Henry Oldenburg en septiembre u octubre de 1665 cuando puso en marcha la redacción del *Tratado teológico-político*, los prejuicios de los teólogos «son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos» (Espinosa, 1988: 231).

Antignosticismo, *asebeia* y crítica a la Biblia que, por cierto, no quiso o no supo asumir el llamado padre del racionalismo moderno y precursor de Espinosa: René Descartes; como así consta en *El discurso del método*: «Reverenciaba nuestra teología y aspiraba tanto como el que más a ganar el cielo; pero, habiendo aprendido como cosa muy segura que el camino hacia él no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para intentar examinarlas, y hacerlo con éxito, era menester disponer de alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre» (2004a: 41-42). Por su parte, Espinosa era un judío ateo que de ningún modo podía defender al Dios personal hecho carne del cristianismo.

Espinosa influenció en un autor tan influyente para Marx como lo fue Saint-Simon, al reemplazar a Dios por un principio material, lo que Saint-Simon llamaba la *Loi universelle de la gravitation*. También la influencia de Espinosa en Feuerbach y en los

círculos berlineses fue enorme. Espinosa era considerado como la culminación de la filosofía moderna, y en rigor, como se ha dicho, en la filosofía de Espinosa «hay que ver la fuente de la genuina ontología materialista moderna» (Bueno, 1972a: 48). Según Feuerbach, el sistema de Espinosa es esencial en la Historia Universal, porque «posee una intuición interior, una intuición de la Naturaleza de la Cosa, en lugar de la representación de una Potencia irracional extra-esencial» (citado por González Varela, 2012a: 90). Feuerbach afirma que la filosofía especulativa parte de Espinosa y revive y se perfecciona en Schelling y culmina con Hegel. Tanto para Feuerbach como para el joven Marx, Espinosa funda la filosofía en tanto ciencia de la verdad al no ser perturbada por los efectos y pasiones humanas, y además su sistema viene a ser el modelo de una filosofía práctica que puede ser aplicada para solventar los problemas humanos de su tiempo. Los Jóvenes Hegelianos veían en el sistema de Espinosa (que diagnosticaban como panteísmo) una vía consecuente y necesaria hacia el ateísmo. Mientras Marx redactaba su tesis doctoral utilizó una obra de Feuerbach titulada *Geshichte der nevern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*, que fue publicada en 1833. Para Marx las analogías entre la ética epicúrea y la espinosista eran evidentes.

Se ha dicho, y con bastante razón, que emprender la tarea de estudiar la recepción de Espinosa en Marx «puede ser una tarea no meramente arqueológica sino actual y esencial para entender la filosofía política de Marx, los alcances éticos y políticos de su proyecto» (González Varela, 2012a: 8). Si Hegel integró a Espinosa en su *historia de la filosofía filosófica* criticando su «acosmismo», Marx llevó a cabo una lectura de Espinosa de un modo anti-hegeliano; lo cual, aun reconociendo al sistema hegeliano sus servicios prestados, es una lectura parricida en la que Marx abandona definitivamente el idealismo para incorporarse de lleno al materialismo (aunque, como veremos, la ruptura con Hegel, frente a lo que dijo Althusser, no fue total y Marx siguiendo siendo, a su modo, un hegeliano, amén de espinosista, es decir, de materialista). «Es razonable suponer que el joven Marx, a través de la lectura crítica tanto de Fichte, Hegel como de Saint-Simon y Spinoza, haya llegado a los límites de la propia filosofía política del Liberalismo, haciéndola implosionar. Hegel y Spinoza representaban la radicalización, culminación y decadencia de la *Weltanschauung* liberal más radical, su punto máximo de expansión y legitimación; los puntos ciegos y contradicciones de sus sistemas exigían una *Kritik*, es decir: novísima conservación y superación, una *Aufhebung* ya no meramente imaginada. Los progresos y rupturas a nivel teórico en estos años de Marx fueron, simultáneamente, cambios radicales en su propio proyecto ético» (González Varela, 2012a: 36).

Como se ha comentado, «Para Spinoza la ética es el desarrollo de las potencias específicas y propias del organismo del hombre; la realización consciente de su naturaleza necesaria. La felicidad no es un fin para el hombre, sino el resultado de su realización. El hombre llega a ser feliz cuando se realiza como lo que debe ser. Con su ética de realización del hombre Spinoza es el verdadero creador de lo que Feuerbach llama “la filosofía especulativa” moderna. La ética de Spinoza afirma al hombre en el

mundo y pone las bases teóricas de lo que posteriormente será una ética revolucionaria. Sin embargo, como escribe F. Marek, “las fronteras de Spinoza yacían en las fronteras de la ciencia de su tiempo, la cual no había construido aún la idea de desarrollo inmanente, ni en la naturaleza ni en la sociedad”» (Flórez, 1976: 437).

Antes de conocer la obra de David Strauss, Marx ya había leído el *Tratado teológico-político*. En marzo y abril de 1841 Marx profundizó en el *Tratado teológico-político* de Espinosa como plasmó en su *Cuaderno Spinoza*, escritos que más que representarnos al joven Marx nos adelanta al Marx maduro. *Cuaderno Spinoza* es un libro de Marx escrito con terminología de Espinosa o, más bien, una reescritura marxiana del *Tratado teológico-político*, es decir, una obra de Marx escrita espinosianamente o más bien una obra de Espinosa escrita marxianamente, y se publicó junto a los demás cuadernos berlineses en 1929, aunque de modo incompleto a causa de la represión de Stalin contra el editor David Riazanov. La edición completa tuvo que esperar hasta 1976 gracias a la segunda *MEGA*, una edición bilingüe en latín y alemán, y fue analizado y comentado en 1977 no por los marxistas del momento sino por un experto en Espinosa como el francés Alexander Matheron. El texto tuvo poca repercusión en los ambientes del marxismo occidental.

Si Hegel se interesó más por el Espinosa de la *Ética*, Marx se interesaría más por los textos políticos y religiosos del gran filósofo holandés, porque si la crítica a la religión sólo tiene sentido si es seguida por la crítica a la política establecida entonces aquí juega un papel muy importante el espinosismo político, aunque ni que decir tiene que éste no se entiende sin su ontología materialista. Espinosa fue muy importante para la elaboración de la *Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843, así como para su concepción primera de la democracia. A excepción de una carta que le envió a su tío holandés, Lion Philips, el 25 de junio de 1864 en el que le recuerda la interpretación histórico-materialista del Pentateuco que Espinosa llevaba a cabo en el capítulo VIII del *Tratado teológico-político*, después del *Cuaderno Spinoza* Marx no volvería a citar en sus escritos al Espinosa teológico-político del *Tractatus*.

Como sostiene Maximilien Rubel, «Fue por lo tanto en la escuela de Spinoza, y no en la de Hegel, donde Marx aprendió a conciliar Necesidad y Libertad» (citado por González Varela, 2012a: 110). De hecho, con la lectura de Espinosa Marx podría hallar las contradicciones del sistema hegeliano y así preparar la *vuelta del revés* del mismo para llevar a cabo una filosofía materialista anti-idealista; pero una filosofía que, precisamente por su *vuelta del revés* al sistema hegeliano, no daría a éste por «perro muerto».

Como se ha dicho, «la presencia de Spinoza en el joven Marx excede la directa mención de su nombre, y es inspiración directa en tres direcciones fundamentales: I) en la maduración de una *Kritik* teológica y política materialista; II) en la construcción de la relación práctica Hombre-Naturaleza; III) en su perspectiva filosófica y ontológica “no-dualista”» (González Varela, 2012a: 101). «Si se quiere encontrar un antepasado

filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza» (Althusser, 1976b: 64).

Muchos autores marxistas han celebrado al sistema de Espinosa como un sistema materialista «considerando que parte de Dios, y no del *Cogito*: que parte de la *realidad*, y no del conocimiento como algo que ponga “en tela de juicio” la “exterioridad” e “independencia de la conciencia” de esa realidad. Pero sería muy inadecuado, según creemos, pensar que Spinoza es “materialista” porque pone, al comienzo de su filosofía, a esa realidad *sin condiciones*... Ciertamente, “hay una realidad” en Spinoza, pero esa realidad, en cuanto contemplada en el plano ontológico general, no es la legalidad objetiva del cosmos, cuyas leyes, habiéndose presupuesto su armonía, hubiera que hallar. Esa realidad no es asentada dogmáticamente, sino críticamente: *reconocer la realidad*, en Spinoza, es una misma cosa -pues su concepto es ese- que reconocer su *problematicidad*. De ahí que ningún “realismo dogmático” puede beneficiarse de la filosofía de Spinoza como de un precedente ilustre» (Peña, 1974: 103).

Decía Plejánov que Espinosa fue el mayor predecesor del marxismo y que éste es como un espinosismo liberado por Feuerbach de sus aditamentos teológicos, aunque ya antes Lamettrie y Diderot «adoptaron el punto de vista del spinozismo libertado de innecesarios apéndices teológicos» (Plejánov, 1974: 504). Ivan Luppol llegó a decir que Espinosa era «Marx sin barba». También se ha dicho que el materialismo histórico, pese a sus diferencias, ha sido la prolongación histórica de «la “línea” de pensamiento de Espinosa» (Peña, 1974: 182).

Se ha dicho que el sistema de Espinosa irrumpió en la historia de la filosofía de un modo revolucionario, el cual no tuvo precedentes, «hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico, y con la filosofía spinozista sucedió más o menos lo que aún sucede en ciertos países con la filosofía marxista: sirvió de injuria infamante para el cargo de inculpación de “ateísmo”. La insistencia con la que los siglos XVII y XVIII oficiales se ensañaron contra la memoria de Spinoza, para tener derecho a escribir (ver Montesquieu), testimonia no solamente la repulsión sino también la extraordinaria atracción de su pensamiento» (Althusser, 1973d: 113).

Luego cabría decir, en forma de paráfrasis, que *el marxismo-leninismo es la continuación del espinosismo por otros medios*. Aunque figuras como Aleksandr Bogdanov (filósofo muy criticado por Lenin por su afinidad con el machismo) deformaron la filosofía de Espinosa criticando su «utopía romántica» y su «ideal armonioso de la realidad» (citado por Peña, 1974: 115). «No deja de ser curioso que los autores soviéticos que pusieron en tela de juicio la importancia de Spinoza hayan sido, ellos mismos, representantes de los “revisionismos”, “mecanicistas” sobre todo, pero también de otro género, lo que coloca a Spinoza en la línea del pensamiento “oficial” medio -diríamos- de la Unión Soviética. En alguna ocasión, expresiones de autores

soviéticos aparecen sorprendentemente próximas de textos spinozianos, y no sin algún asombro sabemos que enunciados como “Conciencia y Ser, idea y materia, son dos distintas maneras de un único fenómeno, que es llamado, hablando en general, Naturaleza...” no pertenecen al desarrollo de la doctrina del “paralelismo” spinoziana, sino a Stalin [en *Anarquismo y socialismo*]» (Peña, 1974: 115-116, corchetes míos).

Esta interpretación monista y panteísta es la que ha criticado con contundente profundidad y erudición Vidal Peña desde las coordenadas del *materialismo filosófico* en su genial *El materialismo de Spinoza* (1974). Por ello, si el marxismo es la continuación del espinosismo por otros medios, diremos, a su vez, que el *materialismo filosófico* es la continuación crítica del espinosismo y del marxismo-leninismo por otros medios, además de otras influencias y asuntos involucrados. O visto desde otra perspectiva: el *materialismo filosófico* se construye en buena medida a través de la crítica al idealismo alemán que a su vez se nutrió del sistema de Espinosa, lo cual quiere decir que el *materialismo filosófico* «nos devuelve rectificado dialécticamente a Espinosa» (Martín Jiménez, 2012: 9).

Pero veamos primero el sistema de Fichte que es pensado desde el principio contra el «dogmatismo» de Espinosa.

2. Criticismo y dogmatismo

Como hemos visto, la oposición entre materialismo e espiritualismo ha sido el gran debate («la gran batalla de gigantes») en la historia de la filosofía. Ya Juan Teófilo Fichte, pensando -como decimos- contra Espinosa (diríamos, rigurosamente, dándole la *vuelta del revés*), planteó este dilema en su *Doctrina de la ciencia* de 1794 (precisamente el interés de Fichte por la filosofía surgió a raíz de la lectura de Espinosa, aun rechazando su determinismo). Allí Fichte hablaba de la irreconciliable oposición entre «criticismo» (idealismo) y «dogmatismo» (materialismo), rechazándose el escepticismo al imposibilitar la sistematicidad de la filosofía. Como se ha comentado críticamente, «el término “dogmática” tiene un sabor filosófico peculiar: es la palabra preferida de los idealistas y agnósticos *contra* los materialistas» (Lenin, 1986: 133).

El posicionamiento por el idealismo o el materialismo no es sólo una cuestión teórica sino eminentemente práctica, puesto que es la práctica la que hace posible la teoría. Aquí ya tenemos en embrión la idea de «espíritu de partido en filosofía» que planteó Lenin o, más bien, Lenin vino a replantear con la noción de espíritu de partido en filosofía la oposición fichteana entre criticismo y dogmatismo, tomando partido, contra Fichte, como ya hizo Engels, por el materialismo.

La experiencia -piensa Fichte- se explica o bien por la «inteligencia en sí» (idealismo), o bien por la «cosa en sí» (materialismo). Fichte diagnosticaba a Espinosa como materialista y en consecuencia como dogmático; pues, desde la terminología de

Fichte, la Sustancia espinosista es el No-Yo, Sustancia que determina al Yo e impide su libertad, debido al determinismo que Fichte interpreta como fatalismo: «Los hombres se equivocan en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados [por encima de su voluntad]» (Espinosa, 2004a: 104, corchetes míos), porque «la potencia del hombre es limitada por la potencia de la cosa y es infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Espinosa, 2004a: 188); posición diametralmente opuesta a la de Fichte donde «la determinación de nuestra voluntad, esto es, lo que queremos, no depende en absoluto de la naturaleza, sino únicamente de nosotros mismos» (Fichte, 2002a: 101). «La naturaleza puede ser responsable de la *desigualdad física*, que ha surgido accidentalmente y sin nuestra cooperación, pero la *desigualdad de los estamentos* [de las clases sociales] parece ser una desigualdad moral» (Fichte, 2002a: 87, corchetes míos). Es más, «al origen de la desigualdad física no sólo no hemos contribuido en nada, sino que tampoco podemos suprimir su medio de nuestra libertad» (Fichte, 2002a: 89). Los errores de la naturaleza son corregidos por la razón y la libertad, pues «la razón está en lucha constante con la naturaleza; y *esta guerra nunca puede terminar mientras no nos convirtamos en dioses*» (Fichte, 2002a: 93). De hecho, «la naturaleza sólo consigue reforzar el poder de la razón al querer debilitarla» (Fichte, 2002a: 95). El hombre superará la naturaleza comiendo de la manzana del conocimiento, «pues el impulso a ser igual a Dios está implantado inextirpablemente en él» (Fichte, 2002a: 145). Por tanto, Fichte transformó la herencia de Espinosa en espiritualismo, lo cual vendría a ser la antítesis del espinosismo (o su *vuelta del revés*), pues Fichte heredó el antiespinosismo de Jacobi (así como Schelling el proespinosismo de Lessing).

Leemos en la *Doctrina de la ciencia*: «Spinoza establece el fundamento de la unidad de la conciencia en una sustancia en que la conciencia está necesariamente determinada» (Fichte, 2002b: 37). Es decir, para Fichte el materialismo o «realismo dogmático» de Espinosa consiste en que éste, sin negar la conciencia empírica, niega enteramente la conciencia pura; luego la conciencia no puede ser soberana y está igualmente determinada junto a los infinitos atributos de la Sustancia, puesto que tiene el mismo peso ontológico que los mismos, al igual que los *géneros de materialidad*.

Por lo tanto, el postular que existe algo externo a nuestros pensamientos y sensaciones que es la causa objetiva del mundo que percibimos es considerado por Fichte como una filosofía materialista («dogmática»), aunque esa causa objetiva sea identificada con Dios; por eso no consideraba a Berkeley en modo alguno idealista sino dogmático, pues la postura idealista sería para el filósofo alemán aquella que apela a un Dios espiritual inmanente que viene a identificarse con la mente humana interpretada como Yo Absoluto. Dicho de otro modo: en el sistema de Fichte el mundo y la conciencia se identifican, puesto que el mundo es algo puesto por la conciencia. Dicho con la terminología del *materialismo filosófico*: el *Ego trascendental* al retirarse la hipótesis de la cosa en sí (M) viene a ser un Yo Absoluto que anega la *ontología especial* en la *general*, tomando la parte por el todo desde un monismo y un

espiritualismo exagerado y saturado de *Ego transcendental* en el que se excluye la *materia ontológico-general* puesto que el No-Yo es insustancial y el Yo es la sustancia. Es decir, para Fichte la cosa en sí es el yo en sí: se trata -una vez más- de la *inversión teológica*.

Fichte sostiene que el filósofo crítico tiene un profundo respeto por la libertad (de ahí su *idealismo de la libertad*), pero el dogmático, el materialista determinista (fatalista), no tiene una gran estima por la misma. «El criticismo es, pues, inmanente, porque pone todo en el Yo; el dogmatismo es trascendente, porque va más allá del Yo. El producto más lógico del dogmatismo, si puede ser consecuente, es el spinozismo» (Fichte, 2002b: 36). Es decir, Espinosa es el gran filósofo con el cual merece la pena medirse y enfrentarse. La Sustancia espinosista es comprendida desde las entendederas de Fichte como una Sustancia trascendente que va más allá del Yo. En cambio, la filosofía «crítica» al postular el Yo absoluto como el primer principio incondicional «se convierte en ciencia del conocimiento» (Fichte, 2002b: 36), la cual es denominada como «una historia de los hechos (*pragmática*) de la inteligencia humana» (Fichte, 2002b: 99).

En resumen: el idealismo parte del Yo para llegar a la naturaleza (que es sólo una posición del Yo que en realidad lo es todo, puesto que el No-Yo es simplemente un obstáculo que sirve como condición para alcanzar mediante la acción la libertad), y el materialismo parte del Ser (la Materia) para llegar al pensamiento, el cual vendría a ser un resultado y no la sustancia que pone al No-Yo para autorrealizar su libertad en un progreso indefinido.

3. El Yo absoluto

La tesis del Yo absoluto es, tal y como la pensaba Fichte en la *Doctrina de la ciencia* de 1794, la esencia de la filosofía crítica. Según esto, la filosofía de Espinosa no alcanza «el primer principio absolutamente incondicional», que para Fichte es el susodicho Yo absoluto (*absolute ich!*), esto es, el Yo puro que se autodetermina y se pone a sí mismo al ser autointuición, no siendo determinado por nada externo, ya que es pura actualidad y puro dinamismo en un continuo hacerse a sí mismo que tiende sin parar hacia la libertad en una especie de archimetafísica *plenitudo temporis* pero que siempre progresa. Progreso que no culmina del todo, porque en Fichte -como en Marx, y a diferencia del sistema hegeliano- el progreso es infinito y nunca llega a un final definitivo. El Yo es el puro hacer como auténtico agente del devenir, y por ello nunca se colma en su integridad, pues siempre sale hacia delante. Es decir, el quehacer del Yo es continuo e infinito, pero siempre en sentido *ascendente*, al contrario que en Hegel donde, aun tratándose de un Espíritu en *ascenso*, el concepto y la verdad del Espíritu «es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo» (Hegel, 2004b: 148). De hecho Hegel acusa a Fichte de caer en el universalismo abstracto: «Fichte establece como principio toda ciencia y de todo

conocimiento el *yo* abstracto, absolutamente simple, que excluye toda particularidad, toda determinación, todo momento interno capaz de exteriorizarse. Por otra parte, ninguna realidad existe sino en tanto que es puesta y reconocida por el *yo*; lo que es, lo es por el *yo*, que, por consiguiente, puede aniquilarlo» (Hegel, 2002a: 61).

El *Yo* fichtiano, por tanto, no es una sustancia estática, sino dinámica y en continua actividad hacia la perfección absoluta puesta como objetivo y *sumun* de las aspiraciones humanas hacia la infinita tarea de la libertad y la felicidad. El «lugar» del *Yo* absoluto está en la acción a través de la cual el sujeto se encara con las cosas para alcanzar su dominio más aún que para conocerlas. Por eso, como decía Goethe en su monumental *Fausto*, «En el principio era la acción». Es decir, el *Yo* es la acción de la autoposición, y así la realidad es fruto de la libertad y espontaneidad del *Yo*. Por tanto «el *yo* es el verdadero juicio sintético *a priori*, como Kant lo llamara» (Hegel, 1995: 463).

El *Yo* es la «totalidad absoluta», el «máximo absoluto de realidad», es decir, «una suma que comprende a todas las sumas, y quizá la medida de todas» (Fichte, 2002b: 50). Por tanto, el *Yo* pone la totalidad absoluta, pues «nada es absoluto ni puesto fuera del *yo*» (Fichte, 2002b: 97). Así, el *Yo* al ser el primer principio incondicional «abraza en sí toda realidad» y por ello es «una realidad infinita e ilimitada» (Fichte, 2002b: 124). Y en consecuencia «lo que existe existe solamente en el *Yo* y para el *Yo*» (Hegel, 1995: 464), y al rebasarse el dominio del *Yo* se cae necesariamente en el espinosismo. Por lo tanto el *Yo* es propiamente «sustancia», porque «sólo hay una sustancia, el *yo*: todos los accidentes posibles y también todas las posibles realidades son puestas en esta sustancia única» (Fichte, 2002b: 54), y por sustancia Fichte designa «no lo que es *permanente*, sino lo que *comprende todo*» (Fichte, 2002b: 84).

A Fichte se le ha conocido como el «Mesías de la razón especulativa» (Feuerbach, 1976a: 43), por eso su filosofía está posicionada desde un idealismo extremado en el que la materia es lo mismo que nada. Idealismo que mantendrá en el invierno de 1804-1805 en *Los caracteres de la Edad contemporánea*: «la razón es la única existencia y vida posible que descansa en sí misma y se sustenta a sí misma, y de la cual todo lo que aparece como existente y viviente es sólo la ulterior modificación, determinación, variación y forma peculiar» (Fichte, 1976: 36). De modo que es un error considerar el pensamiento de un individuo como si éste viviese y pensase por sí solo, y es un error creerse «que él mismo, esta persona determinada, es el pensante de su pensar, cuando él sólo es un pensamiento aislado del pensar uno, universal y necesario» (Fichte, 1976: 36). ¿No recuerda esto al Entendimiento Agente de Averroes?

Para Fichte toda realidad es activa y todo lo activo es real. «La actividad es la realidad “positiva” (opuesta a la que es puramente relativa)» (Fichte, 2002b: 48). Por la actividad absoluta el *Yo* se autodetermina y, por ello, «se concede al *yo* la totalidad absoluta de la realidad» (Fichte, 2002b: 45), y por ello el *Yo* es actividad, esfuerzo e independencia. Luego no hay cosa en sí que determine al *Yo*, y al eliminar la cosa en sí el idealismo de Fichte es más coherente que el de Kant, pues lleva el idealismo a sus últimas consecuencias (como también lo hace, a su modo, Hegel, aunque sin progreso

infinito, ya que en el sistema de éste el Espíritu Absoluto es la auténtica *plenitudo temporis*, lo cual supone una opción más consecuente aún contra la cosa en sí).

Como dice Lenin, Fichte «es un celoso defensor de la experiencia pura», y así lo expresa el filósofo alemán: «Yo declaro sinceramente que el sentido interno, el alma de mi filosofía es que el hombre no posee nada salvo la experiencia; el hombre no llega a todo lo que llega más que por experiencia» (citado por Lenin, 1986: 146). «Tú supones - escribe Fichte- que las cosas son reales, que existen fuera de ti por la sola razón de que las ves, las oyes, las tocas. Pero la visión, el tacto y la audición no son más que sensaciones... Tú no percibes los objetos, sino sólo tus sensaciones» (citado por Lenin, 1986: 137). «No la carne vive, sino el espíritu» (Fichte, 1976: 62).

El Yo, diríamos desde la terminología del *materialismo filosófico*, es el *Ego Transcendental* puro, la inteligencia en sí, la cual no debe confundirse con la conciencia individual, sino que más bien es una conciencia supraindividual y en consecuencia impersonal; es decir, no se trata del yo de la psicología empírica, sino del Yo puro e infinito (metafísico), pues el yo limitado es el sujeto individual que *ni existe ni puede existir* sin un tú (es decir, un no-yo finito que es otro yo finito, un *alter ego*). Esto ha sido denominado «socialismo cognoscitivo» (Lenin, 1986: 234).

De modo que por algún motivo Fichte fue acusado de ateísmo, pues entonces no se trataba de un Dios personal y trascendente (allende el *mundus adspectabilis*, como era el caso del Dios de Berkeley, diagnosticado por Kant y también por Fichte como «idealismo material») sino de una conciencia impersonal inmanente que se va haciendo en el seno de dicho *mundus adspectabilis* (que es interpretado como No-Yo). Ya no es propiamente Dios, ya es la Humanidad y el progreso de la misma hacia el infinito. Y esto vendría a ser la esencia de la *inversión teológica*, pues Dios es aquello desde donde se habla, desde la Humanidad, es decir desde el Yo *ascendente* que supera continuamente los obstáculos hacia su propia autorrealización aun siendo ésta infinita; por eso el hombre no podrá consumir la identidad plena entre razón y realidad porque ese caso sería Dios y un *ens perfectissimum*, pero debe acercarse a este ideal en una aproximación infinita o asintótica. Este perfeccionamiento infinito es «el destino del hombre». Como se ha dicho, en Fichte «Dios no es el creador, sito en el más allá, del mundo terrenal, sino voluntad infinita como lazo indisoluble del mundo espiritual. Una voluntad finita, humana, no puede hacer de sí misma la causa de efectos fuera de la esfera de su mundo sensible. A ella le corresponde consecuencias vinculantes en un sistema del mundo inteligible únicamente en la medida en que está dominada y gobernada por una voluntad infinita. El ser y la vida divinos existen inmediatamente en el género humano así: unificando originariamente, iluminado y colmando de vida real, eterna: “Es *su* luz por la que vemos la luz y todo lo que a esta luz se nos aparece [...] Toda nuestra vida es Su vida [...] Somos eternos porque Él también lo es”» (Janke, 2002: 181).

En el sistema de Fichte, el Yo absoluto (esto es, el *Ego Transcendental*) es el *primum*

ontologicum que engloba tanto al mundo físico como a Dios, luego dicho Ego pone la totalidad de la realidad y con pleno derecho puede llamarse «sustancia» al ser un acto de autoposición y al no estar subordinado a nada superior, porque el Yo sería el primer principio incondicionado (el primer analogado, cabría decir escolásticamente) y por tanto envuelve al No-Yo, es decir, los hombres no están envueltos por la Naturaleza, es la Naturaleza la que está envuelta por los hombres, los cuales quedan identificados con un espíritu egoiforme y, a su vez, Dios queda reducido a la condición del espejo del Yo y el mundo al No-Yo. De modo que el Yo que postula Fichte es una «abstracta autoconciencia», «el pensamiento separado del cerebro» (Lenin, 1986: 64). Luego viene a ser el *Ego trascendental* el que pone la realidad en general: justo la posición contraria del materialismo que para Fichte vendría a ser dogmático, y así interpreta el espinosismo. Este Yo Absoluto de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 es un yo vacío de determinaciones, y en su puro autoponerse no se determina, cosa que no ocurre con el Yo de la *Doctrina de la ciencia* de 1804.

Así pues, como bien se ha dicho, «Cuando el Ego Trascendental no regresa a la Ontología General crítica, esto es, cuando los sujetos operatorios sólo regresan al Ego Trascendental como límite de todo *regressus*, este Ego se hipostatizará de modo absoluto, como una entidad originaria, eterna: es el caso de Fichte al retirar la hipótesis de la *cosa en sí*, radicalizando las posiciones de Reinhold, Salomón Moimón o Jacabo Beck, pero no el de Schelling, cuando regresa al *Urgrund*, o el de Schopenhauer, cuando regresa a la Voluntad como *grundlos*» (Pérez Jara, 2008: 1).

Visto esto podemos decir que el *Ego trascendental* absoluto de Fichte es diametralmente opuesto a la concepción del *Ego trascendental* que defiende el *materialismo filosófico*, el cual no agota la realidad al hallarse desbordado por la *Materia ontológico-general* (que en el sistema de Espinosa, como sabemos, se corresponde con la Sustancia o Dios como *Natura naturans* indeterminada *ordo cognoscendi*, y de ahí que no diagnostiquemos al espinosismo como un dogmatismo sino más bien como un criticismo antirreduccionista).

No obstante, Fichte, «sabe que, además del mundo natural (M_1) -que es representación-, y además de la pluralidad de las subjetividades (M_2), es preciso, para poder entender la comunicación entre ellas -la conciencia mutua, ininteligible directamente-, regresar a la fuente común espiritual (que haríamos corresponder a M_3), que, según Fichte, se entreteje con el mundo a través de M_2 -y, por su mediación, con M_1 » (Bueno, 1972a: 129). Dicho de otro modo: en el sistema de Fichte « M_3 se da en M_2 y, a su través, en M_1 » (Bueno, 1972a: 436). Luego el *Ego trascendental* de Fichte no está incluido en M_3 sino en M_2 , con lo cual el sistema fichtiano, que funciona con un *espacio antropológico* en el que sólo se da el *eje circular*, lo diagnosticamos como *idealismo histórico*, «a causa de la inclusión sociológica de *E* en M_2 y la consiguiente negación de que *E* -el yo- esté incluida en M_3 » (Álvarez, 1976: 307); y asimismo, como también pasará con Hegel, como *espiritualismo exclusivo ascendente* (el esquema que vino a *invertir* el marxismo-leninismo tomando partido por el materialismo aunque sin

emanciparse de las garras del monismo que hicieron del mismo un dogmatismo).

Como se ha comentado, el idealismo de Fichte no es subjetivo «porque la reflexión absoluta, la afirmación de ser (*Istsagen*) o la forma de nuestra conciencia, no es algo arbitrariamente individual, sino la forma necesaria de toda conciencia y la afirmación del absoluto» (Cruz Cruz, 2005: 26). Pero tampoco se trata de un idealismo absoluto: «porque el absoluto está en ella sólo como fundamento de su posibilidad: la *Doctrina de la Ciencia* entra con un principio que se opone al absoluto puro, entra con la *libertad formal* de la reflexión, que hace relativo todo nuestro saber» (Cruz Cruz, 2005: 26). De modo que se trata de un idealismo trascendental «porque afirma el mundo como obra del espíritu; pero la acción espiritual que engendra el mundo es puramente formal: el mundo es fenómeno. El mundo, desde el punto de vista del conocimiento y de la acción, es un conjunto de formas; pero también es verdadero, porque el principio del que surge es la forma misma del absoluto. El mundo se conecta al absoluto por medio de su manifestación. Pero la manifestación, la reflexión, es tal que el ser le es necesariamente exterior: entre la reflexión y el ser hay un *hiato irracional*. Para el saber, el ser puro es un no-ser» (Cruz Cruz, 2005: 26).

En 1804, en la *Exposición de la doctrina de la ciencia*, la filosofía del Yo deja paso a la filosofía del Absoluto (que es la cancelación de toda relación), la cual ni pone lo Absoluto en la cosa en sí ni en el saber subjetivo sino «en la unidad de los dos» (Fichte, 2005: 96). El Absoluto «es realmente lo *sustantivo existente puramente para sí*, que como tal puede ser realizado por nosotros; y que justamente en esta realización consiste la realización efectiva de la *Doctrina de la ciencia*» (Fichte, 2005: 106). Se trata, entonces, de la unidad de ser y conciencia: la unidad absoluta de la filosofía trascendental, filosofía cuya misión consiste en alcanzar en nosotros un saber absoluto, es decir, absorberse en la intelección absoluta; por tanto no se trata de partir de un absoluto en sí y por sí, pues el Absoluto -a diferencia de Hegel- no se hace sino que es percibido en sus fenómenos mediatos, ya que toda construcción es por sí misma mediata. La doctrina de la ciencia es interpretada por su autor como «la solución completa del enigma del mundo y de la conciencia» (Fichte, 2005: 39). La separación entre ser y pensar desaparece y por tanto es imposible el ser al margen del pensamiento y el pensamiento al margen del ser. Ser y pensar se dan simultáneamente. Para Fichte la materia de los fenómenos no es proporcionada por una cosa en sí y por ello los fenómenos son auténticas manifestaciones, y en todo lo que aparece se da la unidad absoluta de ser y pensamiento. Como toda filosofía -piensa Fichte- la doctrina de la ciencia trata de «*reducir* lo múltiple a la unidad absoluta, o lo que es lo mismo, *derivarlo* de la unidad: entonces es claro que la *Doctrina de la ciencia* no reside, con su punto de vista, ni en la unidad ni en la multiplicidad, sino permanente y radicalmente entre las dos» (Fichte, 2005: 131). «Un clásico medieval podría advertir que Fichte se mueve entre la univocidad y la equivocidad, en un difícil pensar que no se tensa en la analogía; por una parte, identifica en el ser -de ahí el momento de univocidad- el saber absoluto y el absoluto; por otra parte, los separa -de ahí el momento de equivocidad-. Pero ambos momentos son asumidos sintéticamente. Saber absoluto y absoluto tienen

que coincidir en el ser; porque el saber, si pretende captarse genéticamente como saber absoluto, tiene que entenderse desde el absoluto que hay en él. En su comienzo originario, el saber es un ser quiescente en sí, el absoluto puro. De este estado originario brota el saber engendrándose a sí mismo. La distinción entre el saber absoluto y el absoluto se da en el saber mismo: el saber se sabe como proviniendo del absoluto. La posición de la *diferencia* es a la vez la prueba de la *identidad* o de la pertenencia del saber absoluto al absoluto» (Cruz Cruz, 2005: 21-22).

Frente a Hegel, Fichte niega que el contenido íntegro del Absoluto sea reflexionado por los espíritus finitos a través de la Historia Universal. No hay una unión perfecta entre ser y saber. «Aunque el saber debe realizarse en el espíritu finito, éste no puede comprender jamás a Dios, porque no llega jamás al ser: sólo proyecta un *mundo* sensible objetivo como “copia” de Dios. De manera que la “unidad de ser y saber” es un esfuerzo infinito que jamás termina, que nunca se alcanza: saber y ser están separados sin punto de unidad absoluta. En consecuencia, es irrealizable la esencia total del saber absoluto» (Cruz Cruz, 2005: 29).

En 1804 Fichte define al fundamento como «luminoso» y «viviente», frente a la «sustancia muerta» de Espinosa, el cual pone el absoluto en el ser, «en la cosa muerta» (Fichte, 2005: 95). Por eso Fichte identificaba su doctrina de la ciencia con el cristianismo del evangelio de San Juan (que, a su juicio, contrastaba con la doctrina de San Pablo). Lo que en el evangelio de Juan es la fe lo identifica Fichte con la «doctrina» que supone el «conocimiento verdadero de lo suprasensible», el cual no es otra cosa que saber trascendental, que viene a ser lo mismo que lo que Cristo dice de sí en el citado evangelio: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Juan 14.6). El saber trascendental no consiste ni en un saber erudito ni histórico, y ni siquiera un saber de cosas o de datos, sino que consisten en un saber del saber, una conciencia de la conciencia; y por ello mismo, al no ser un saber de cosas es un saber acerca de nada y así una docta ignorancia: «no tengo nada más que decir al público sino que no tengo nada que decir» (Fichte, 1976: 19). «El saber trascendental es el saber que se hace con lo que desde fuera del Absoluto se puede distinguir como manifestación de él a sí mismo, o como su imagen para sí. Pero la manera de hacerse con ese saber es hacer de sí una pura referencia a esa manifestación, o dicho de otro modo, hacerse imagen de imagen. Por eso decía Fichte que a Cristo no hay que seguirlo de lejos, sino hacerse uno con él» (Ciria, 1995: 143).

4. El No-Yo como condición de posibilidad para el desarrollo infinito de la libertad y la felicidad como «destino del hombre»

El segundo principio, condicional en cuanto a su contenido, es el No-Yo. Fichte denomina No-Yo «a todo lo que es pensado como existiendo fuera del Yo, todo lo que es distinguido del Yo y opuesto a él»; por eso el No-Yo como soberano es un producto que expresaría «un materialismo trascendental, que es completamente contrario a la razón» (Fichte, 2002a: 41). El Yo absoluto e infinito se manifiesta como finito en el No-Yo, que vendría a ser el reino de la causalidad y la necesidad. El No-Yo, según Fichte,

no es un fenómeno sino más bien una *apariencia falaz*, porque en realidad lo que existe es el Yo en su autorrealización: «todo lo que es no es sino siendo puesto en el yo, y fuera del yo nada hay» (Fichte, 2002b: 24). El No-Yo es, por tanto, una especie de materia no sustancial que está a disposición del Yo, es decir, se trata de una simple oposición insustancial al Yo Absoluto. Por ello, si toda realidad es puesta en el Yo y el No-Yo es lo opuesto al Yo entonces al ser una negación manifiesta «no tiene en sí realidad alguna» (Fichte, 2002b: 47). En tanto No-Yo, M_1 pierde en el sistema de Fichte su sustancialidad. Por eso Fichte niega que el No-Yo sea la cosa en sí a la que se refería Kant, pues el No-Yo no es algo que rebase toda experiencia posible sino que es un producto de la actividad o puro hacer del Yo, las condiciones de las posibilidades del mismo. Fichte fusiona el Yo y el medio, la conciencia y la cosa, por lo cual «el hombre no puede salir de sí mismo... El mundo es mi sensación; el no-Yo “es asestando” (creado, producido) por nuestro Yo; la cosa está indisolublemente ligada con la conciencia» (Lenin, 1986: 60); tesis que será más o menos retocada y modificada por el empiriocriticismo de Mach y Avenarius (que, según creemos, se aproxima más a las posiciones de Fichte que a las de Berkeley): «la coordinación indisoluble de nuestro Yo y el medio es la coordinación de principios empiriocriticistas» (Lenin, 1986: 60). Si el Yo es un poner, el No-Yo es un no-poner, y así el No-Yo vendría a ser la materia inerte. Para el idealismo *exclusivo* el mundo es un modo de ser del espíritu (del Yo), lo que hace que -como hemos visto en la filosofía de Berkeley- se trate de un acosmismo: el mundo es sólo una apariencia y no es sustancial, y por ello se trata de una concepción del mundo sin mundo. Como apunta Hegel, «El impulso infinito del idealismo fichtiano se niega, quizás, a basarse en ninguna cosa en sí, convirtiéndose así puramente en una determinación del yo. Pero también esta determinación es *inmediata* con relación al yo, que la hace suya, superando su exterioridad; es un *límite* del yo, y aunque éste pueda ir más allá del límite, tiene en sí un aspecto de indiferencia, en virtud del cual contiene un no ser inmediato, aunque esté contenido en el yo» (citado por Lenin, 1976: 52).

La contraposición entre el Yo y el No-Yo es una relación dialéctica que requiere el Yo para desarrollar su acción autodeterminante. De modo que el No-Yo es simplemente una proyección puesta por el Yo para autolimitarse dialécticamente; autolimitación que en el rebasamiento de sus obstáculos constituye su libertad, porque sin obstáculos la libertad no sería posible, es decir, los obstáculos son una exhortación a la superación. Libertad y limitación, esfuerzo y resistencia se *codeterminan*. De ahí que Fichte postule un tercer principio condicionado en cuanto a su forma en el que el Yo y el No-Yo se limitan recíprocamente y son puestos de modo absolutamente divisibles, por lo cual al ser conciliados fundamentan todas las nociones sintéticas. Así, «esta reciprocidad de acción entre el yo y el no-yo es al mismo tiempo una reciprocidad de acción del yo consigo mismo» (Fichte, 2002b: 139). El Yo absoluto supone la aspiración infinita del yo concreto (divisible). Este yo concreto dividido supone un yo, un tú, un él... Es decir, se trata de un yo finito y limitado, un yo empírico; de modo que el Yo se escinde en diversos yoes particulares. A su vez, el no-yo divisible constituye las diversas cosas del mundo. De modo que para que el Yo y el No-Yo no se aniquilen deben limitarse recíprocamente, por lo cual deben ser puestos como divisibles. He aquí el tercer

principio que es condicional en cuanto a su forma y por ello es un principio sintético.

Luego, en resumen, tenemos que el Yo «es puesto primeramente como realidad absoluta, luego como realidad limitable, susceptible de una cantidad y aún como limitable por el no-yo. Ahora bien: todas estas cosas son puestas por el yo; forman, por consiguiente, momentos de nuestra proposición» (Fichte, 2002b: 43). En el idealismo de Fichte «el Mundo objetivo (M_1) llega a ser una *objetivación* (alienación, salida de sí mismo) del propio Yo, a través de la cual el Yo se dirige mensajes a sí mismo» (Bueno, 1972a: 136).

El Yo es, por tanto, un perpetuo dinamismo y un continuo hacerse; es una infinita e inagotable aspiración, siendo la aspiración «el vehículo de todas las leyes prácticas» (Fichte, 2002b: 154), y su fin «la modificación de la materia» (Fichte, 2002b: 156). La actividad infinita del Yo tiende de modo constante a levantar el No-Yo y así se produce a sí mismo. Así, la libertad es entendida por Fichte como una tarea infinita y un esfuerzo infinito, aunque «la noción del esfuerzo encierra la de lo finito, porque lo que no encuentra esfuerzo opuesto, resistencia, no es esfuerzo» (Fichte, 2002b: 133); por eso se trata de «una libertad que busca el desbordamiento de los determinismos causales exteriores» (Bueno, 2005a: 258). «Sin limitación no hay aspiración; sin aspiración no hay limitación. Ambas son enteramente opuestas una a otra. En el sentimiento de la limitación, el yo es sentido sino como pasivo, en el de la aspiración, no es sentido sino como activo» (Fichte, 2002b: 154). En 1794, Fichte reconoce en el prólogo a *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* «que los ideales no pueden presentarse en el mundo real» (Fichte, 2002a). Y en la primera lección reconoce que «el Yo jamás es consciente de sí mismo ni puede serlo, salvo en sus determinaciones empíricas, que presuponen necesariamente algo exterior al Yo» (Fichte, 2002a: 41). De modo que la felicidad es una finalidad «completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable, si el hombre no debe dejar de ser hombre y convertirse en Dios... por tanto, la *aproximación infinita a esta meta* constituye su vocación, su verdadero destino como *hombre*, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre. Si llamamos ahora a esta plena concordancia consigo mismo “perfección”, en el más alto significado de la palabra, como en efecto podemos llamarla, entonces, la *perfección* es la meta suprema e inalcanzable del hombre; pero el *perfeccionamiento infinito* de su destino. El hombre existe para hacerse siempre mejor en un sentido ético, para hacer todo lo que le rodea mejor *sensiblemente* y, en cuanto lo consideramos en la sociedad, también *moralmente*, y llegar a ser así cada vez más feliz» (Fichte, 2002a: 59). Es decir, para Fichte el mundo es lo que no debe ser para que nosotros podamos hacerlo como debe ser, lo cual supone que el Yo procura a través de su libertad superar y configurar el No-Yo, y para evitar su autodestrucción lo adecúa a sus fines.

La tarea infinita de la libertad es simbolizada por los trabajos de Hércules, el cual sufría estoicamente al esforzarse y superar sus trabajos. Si dicha tarea es una tarea infinita, porque en el fondo todo ideal es inalcanzable, eso significa que el hombre no es

un ser perfecto (acabado), sino que se va perfeccionando en un desarrollo sin fin en el que no podrá dejar de obrar y por tanto de ser, lo que implica la tradicional creencia de la inmortalidad del alma. «Lo que llamamos “muerte” no puede truncar mi obra, pues mi obra debe concluirse, y como no puede acabarse en ningún momento, mi existencia no está determinada en el tiempo y soy eterno. Al asumir tan gran tarea, he conquistado la eternidad» (Fichte, 2002a: 105). Por tanto -como leemos en *Los caracteres de la Edad contemporánea*- «las personas perviven por toda la eternidad, como existen aquí, como manifestaciones necesarias de la apariencia terrena; pero no pueden llegar a ser en toda la eternidad lo que nunca fueron, ni son, *entes en sí*» (Fichte, 1976: 37). Y en los *Discursos a la nación alemana* sostiene: «El educando de esta educación no es solamente miembro de la sociedad humana aquí en la tierra y durante el corto período de vida que le sea concedido sobre ella, sino que él es también sobre todo, y como tal lo reconoce sin duda alguna la educación, un eslabón de la cadena eterna de la vida espiritual dentro de un orden social superior», y en consecuencia «nada existe realmente a excepción de la vida y concretamente de la vida espiritual que vive en el pensamiento, y que todo lo demás no existe, sino que es únicamente una apariencia» (Fichte, 2002c: 64); en consecuencia, el hombre no puede amarse a sí mismo «a no ser que se entienda como algo eterno» (Fichte, 2002c: 133). Asimismo, también creía en una especie de infierno: «únicamente en el contacto inmediato con la divinidad y en la emanación directa de su vida llegará a encontrar vida, luz y felicidad; si se aleja de este contacto inmediato, en cambio, sólo encontrará muerte, tinieblas y aflicción» (Fichte, 2002c: 64).

El Yo es la actividad moral de la conciencia, por eso para Fichte el hombre es libre porque se hace a sí mismo, tesis que también sostuvo Marx en sus recaídas en el *circularismo*. Ahora bien, Fichte también afirmó que sólo cabría ser hombre entre los hombres, y esto corresponde a una posición más bien materialista, posición que es esencial en el materialismo dialéctico e histórico, aunque desde Fichte se trate de un *circularismo* que pone entre paréntesis e incluso niega los ejes *radial* y *angular* del *espacio antropológico*, de ahí que el *espacio antropológico* fichtiano esté «saturado» de Yo humano. Podría decirse que Fichte pretendía ver al hombre no desde Dios o desde la Naturaleza sino desde el hombre mismo, en sintonía con su *espacio antropológico* restringido al *eje circular*. «El impulso social, por tanto, forma parte de los impulsos fundamentales del hombre. El hombre *está destinado* a vivir en sociedad; *debe* vivir en sociedad. Si vive aislado, no es un hombre completo, perfectamente acabado, y se contradice a sí mismo» (Fichte, 2002a: 75). La naturaleza no es estudiada por sí misma sino por elaborar una ética, pues en la resistencia que opone la naturaleza consiste el esfuerzo moral que finalmente vence a las inclinaciones naturales. He aquí el «lado activo» del idealismo.

La acción o *praxis* del Yo trata de conformar al No-Yo, y en eso consiste precisamente la infinita tarea de la libertad, que es una tarea política y revolucionaria. De ahí el entusiasmo con el que Fichte recibió la Revolución Francesa, donde los sujetos empiezan a liberarse del despotismo del No-Yo. La filosofía de Fichte alentó al desarrollo de la conciencia política de la burguesía radical alemana. Aunque Fichte, al

mismo tiempo que era un revolucionario, era un idealista que entendía la revolución como un acto del sujeto que se emancipa de los obstáculos externos (podría decirse que combinaba la *implantación gnóstica* con la *implantación política de la filosofía*).

En su doctrina del «Estado comercial cerrado» de 1800 Fichte es el prototipo del idealismo político (*políticamente implantado*), al ser el Yo la única realidad activa y libre y el No-Yo la mera pasividad, y así la vida política consiste en la interacción entre el yo finito y el tú y sólo se mueve por el principio subjetivo de la libertad. En *Los caracteres de la Edad contemporánea* de 1806 Fichte añade que la libertad es lo opuesto al «instinto racional», que es una fuerza ciega. La libertad es por ende vidente y trae consigo una ciencia de las leyes racionales que ordena las relaciones de la especie humana. «La gran Idea del sistema de Fichte es haber interpretado las multiplicidades objetivas (la materia corpórea) no como limitadoras del Ego desde fuera, como barreras de la libertad, sino como autolimitación del propio Yo que en la dialéctica interna de la actividad, al desfallecer como Yo práctico y activo, se determina simultáneamente, como una pluralidad de Egos cuyo campo es la pluralidad de los objetos mundanos. Estos objetos son, para cada Ego, solamente el mensaje (Σxy) recíproco entre los Egos que comprenden que son las leyes morales los fundamentos de las leyes naturales. Por ello, la acción sobre la Naturaleza es una acción comunitaria (“comunista”), y no constituye una “salida de sí mismo”, sino precisamente la recuperación de los contenidos del propio Yo. Cada Ego se realiza a sí mismo (Kxx) en la acción moral que consiste exclusivamente en la relación inter-personal, comunitaria (“comunista”), en la edificación mutua por medio de la comunicación ($\Sigma xy, \Sigma yx$), en la instauración de un “reino de los Espíritus” que procede reincorporado progresivamente, mediante la lucha, a esa parte objetivada de sí mismo que es la Naturaleza, como condición de la unidad comunitaria entre los Egos dispersos... Si la Naturaleza, como No-Yo, es determinación alienadora del Yo, la acción sobre ella, que supone acción comunitaria entre las personas, es, por sí misma, el proceso de recuperación de la unidad perdida del Ego consigo mismo y con los demás. Por el contrario, Hegel -y con él, el materialismo histórico- propenderá a adoptar la perspectiva desde la cual las relaciones entre las personas, incluso cuando globalmente están realizando el dominio de la Naturaleza, y precisamente en la medida en que lo consiguen, generan procesos de disminución de la libertad, situaciones de enajenación, de explotación y de servidumbre» (Bueno, 1972a: 136-137-138).

Así resume, criticando su universalismo abstracto, la ontología (o más bien, cabría decir, «egología») de Fichte su sucesor en Berlín: «el yo, en cuanto ilimitado (en la primera proposición de la *Doctrina de la ciencia*), está tomado como algo meramente *positivo* (de ese modo es la universalidad e identidad del entendimiento), con lo que ese yo abstracto sería *por sí lo verdadero*, y la *limitación*, lo *negativo* aparecerá como un *agregado* ulterior (en la segunda proposición), como límite exterior dado o como actividad propia del yo... El yo pasa aquí de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, a poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. No solamente quiero sino que quiero *algo*. Una voluntad que... sólo quiere lo universal

abstracto, no quiere *nada* y no es por lo tanto una voluntad. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse. El hecho de que la voluntad quiera *algo*, constituye el límite, la negación. La particularización es, pues, lo que corrientemente se llama finitud. Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado [lo incondicionado], es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: el yo es esa soledad y absoluta negación» (Hegel, 2005b: 84-85, corchetes míos).

Fichte le objetaba a Espinosa que si la libertad es la conciencia de la necesidad entonces la libertad sólo sería patrimonio de los pocos sabios que en el mundo han sido; con lo cual, según esto, Espinosa recaería en una *implantación gnóstica de la filosofía*. Desde el marxismo-leninismo la posición de Espinosa en torno a la libertad como conciencia de la necesidad ha sido interpretada como «una eminente conquista de la filosofía materialista» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 219); y sin embargo también se le ha reprochado recaer en la *implantación gnóstica de la filosofía* al circunscribir la libertad simplemente al conocimiento de la necesidad y por ello «no comprende el papel de la práctica material en la realización de la libertad. Para él, libertad es sólo imperio de la razón sobre los sentidos, vencimiento de los afectos sensoriales por la pasión de conocimiento. En este plano, desde el punto de vista de Spinoza es libre sólo el sabio que se aparta de la práctica y se consagra principalmente “al amor intelectual a Dios”, es decir, a la pasión de conocer la naturaleza. Una comprensión tal de la libertad es ahistórica, abstracta y desvinculada del plural contenido de la vida social» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 219).

Fichte se posiciona desde un *formalismo político* al sostener un *espacio antropológico* unidimensional en donde el yo finito interacciona con el tú hacia el principio meramente subjetivo de la libertad. Con todo, para Fichte la libertad se funda en el sometimiento voluntario de la necesidad histórica, como si suscribiese aquella máxima estoica que rezaba *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Luego la posición fatalista sería más bien la de Fichte y no la de Espinosa, ya que Fichte, al igual que Hegel, no cancela el monismo, y Espinosa -el igual que el *materialismo filosófico-tritura* el monismo teleológico y se posiciona desde el *materialismo pluralista neutro* y ateleológico en el que no cabe una historia con alcance *universal-atributivo*.

5. Espiritualismo antrópico exclusivo ascendente

Visto esto, podríamos diagnosticar la filosofía de Fichte como un sistema *espiritualista exclusivo ascendente*, heredero del teleologismo providencialista. Este sistema es, a mi juicio, junto al de Hegel, el más consecuente dentro de las posiciones espiritualistas (o concretamente idealistas). Desde un punto de vista histórico, el *espiritualismo exclusivo ascendente* de Fichte sólo es explicable como desarrollo y crítica del *cristianismo idealista* o *espiritualismo teológico* de Berkeley (así como la

crítica y *vuelta del revés* del espinosismo interpretado como «dogmatismo»). Si el *espiritualismo exclusivo* de Berkeley era de orientación *descendente*, el *espiritualismo exclusivo* de Fichte es de orientación *ascendente*, lo cual también supone una *vuelta del revés* al posicionamiento del obispo anglicano. «La “vuelta del revés” de la que hablamos podría definirse como si hubiera tenido lugar mediante un desplazamiento del “lugar trascendente” que ocupaba el Dios cristiano en el sistema de Berkeley, hacia el “lugar inmanente” ocupado por el espíritu humano-divino que Fichte identificará con el Yo absoluto» (Bueno, 2005a: 256). Luego si el Dios de Berkeley estaba situado en el horizonte del pretérito como un *Primum*, el Dios de Fichte, a través del proceso de *inversión teológica*, aparece en el horizonte del porvenir como un *Summum*, y así se daría como término *ad quem* a través de un desarrollo infinito en el que se van venciendo o cancelando las negatividades cosificadas del No-Yo, por eso Fichte identifica a Dios con el orden moral del mundo.

Fichte, que piensa explícitamente contra el creacionismo judeocristiano, identifica a Dios con el saber y la razón, y por eso «de la nada no sale nada y la falta de la razón no puede llegar nunca a ser la razón» (Fichte, 1976: 120). He ahí el, a nuestro juicio, dogmatismo de la razón pura y *exclusiva*. Por ello, para Fichte «*el fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón*» (Fichte, 1976: 24). «La vida de la especie humana no depende del ciego azar, ni es, como superficialmente se deja oír harto a menudo, en todas partes igual a sí misma, de suerte que haya sido siempre como ahora es y siempre haya de permanecer así, sino que va marchando y corre hacia delante según un plan fijo, que *tiene* que cumplirse necesariamente y, por tanto, es seguro que *será* cumplido. Este plan es *éste*: que la especie se desarrolle en esta vida con libertad hasta llegar a ser la pura imagen de la razón» (Fichte, 1976: 32).

El idealismo de Fichte es, pues, un idealismo *antrópico*, y por ello es al mismo tiempo un espiritualismo y un humanismo, puesto que es la conciencia humana la que configura el universo (tal vez la conciencia alemana o la cultura alemana: el *mito tenebroso* de la cultura, del cual Fichte fue uno de sus patronos). Es decir, el Yo poniendo al No-Yo en un *espacio antropológico* unidimensional, circunscrito al *eje circular*. El espiritualismo *anantrópico*, en cambio, vendría a ser el defendido por los teólogos que sostienen la creación del mundo por la conciencia infinita de un Dios a través de su omnipotencia; como por ejemplo, sin ir más lejos, el *espiritualismo teológico* de Berkeley donde, como hemos visto, la percepción divina es lo que en última instancia constituye el ser de las cosas (que son ideas y espíritus).

No podemos decir, como se ha dicho, que Fichte «repite el argumento de Berkeley» (Lenin, 1986: 60), porque el *espiritualismo teológico* del obispo irlandés es diagnosticado como un «idealismo material» por el profesor alemán. Por eso diagnosticamos el idealismo de Berkeley como un espiritualismo *anantrópico* y el de Fichte como un espiritualismo *antrópico*. El Dios trascendente de Berkeley niega, según el criterio de Fichte, la libertad humana (y de hecho la libertad humana sería imposible

con la existencia de un Dios omnisciente y omnipotente); por eso desde la filosofía de la libertad que postulaba el filósofo alemán no puede admitirse un Dios trascendente (*anantrópico*), y por ello se parte de la libertad del Yo (*antrópico*), de ahí que este sea la acción (la creación), de acuerdo con el proceso de *inversión teológica*. Aunque, al fin y al cabo, Fichte trataba de recuperar la esencia del cristianismo interpretándola del modo que se ajustase a los postulados de la libertad, y como hemos dicho su posición -aun *invirtiendo el espiritualismo teológico* de Berkeley- no era anticristiana sino cristiana, y de hecho Fichte postulaba la inmortalidad del alma y la vida eterna, imbuido por consiguiente en el *mito tenebroso* de la felicidad.

Por su parte, Jacobi, como hizo con el propio Berkeley, también tachó a Fichte de nihilista porque su posición «liquidaba» la existencia real del mundo, al ser el mundo el No-Yo y el Yo toda sustancia real aunque espiritual (sustancia en tanto que lo comprende todo). Por tanto, el sistema de Fichte es un buen ejemplo de cómo el escepticismo o el nihilismo se puede transformar y se transforma en dogmatismo; pues, según esto, los seres distintos del Yo quedan reducidos a la nada como si se tratase de simples quimeras. «El sujeto se encuentra a solas, en la absoluta inmanencia de sus sensaciones y de sus ideas, después de haber destruido todo rastro de sustancia material que había sido puesto en el exterior como soporte de las apariencias (o de los fenómenos). Tal es la crítica de Fichte al idealismo material de Berkeley; las acusaciones de nihilismo dirigidas por Jacobi a Fichte pueden incorporarse a este proceso. Por lo que el “orden y la conexión” de las apariencias sólo podrá terminar siendo fundado, no ya en una sustancia real exterior (aunque ésta fuera Dios mismo, el Dios de Berkeley, por ejemplo), sino en la propia sustancia del Yo, entendida como acción y libertad. Es el Yo quien pone al no-Yo, es decir, al Mundo de las apariencias. La verdad se concebirá como la identidad entre el Yo libre y el no-Yo; pero esta identidad no se entenderá tanto como una adecuación isológica, cuanto como una adecuación sinalógica, en su forma más extremada, a saber, la identidad sustancial del Yo consigo mismo (una identidad que Fichte postula a través de la mediación de la relación sinalógica con el Tú: “no hay Yo sin Tú”» (Bueno, 2000a: 153).

El *espiritualismo antrópico* de Fichte trata de la libertad del hombre, y el destino del hombre es la acción. Una acción que se identifica con el destino de la «nación alemana», de la cultura alemana. Por ello, el *espiritualismo exclusivo ascendente* de Fichte está *implantado políticamente* para mayor gloria de la futura *nación política* alemana, cuyo «Estado de Cultura» liberará al hombre de sus miserias; y por tanto la libertad y la felicidad humana se van construyendo a través del progreso de la Cultura, una Cultura (objetiva) que es interpretada tal y como en la teología cristiana se entendió el *Reino de la Gracia*, esto es, en sentido soteriológico. «Y con esto Fichte está anticipando la última equiparación del “espíritu” -tradicionalmente vinculado a la vida religiosa o mística (a la “vida espiritual”)- con la “Cultura”» (Bueno, 2005a: 262).

Frente a este *espiritualismo antrópico* que reduce el *espacio antropológico* al *eje circular*, el *materialismo filosófico* responde, rebasando el idealismo de Fichte, con el

argumento zoológico y la *esencia y existencia* del *eje angular* que se postula desde el *materialismo religioso* (y también del *eje radial* desde el *materialismo cósmico*, así como la *cultura extrasomática*). «La “superación” del idealismo trascendental culminará con un proceso de conjugación de los sujetos con otros sujetos humanos, cuando se incluyan entre esos sujetos a los sujetos animales. Sólo Schopenhauer, entre los continuadores de Kant, se habría aproximado a este “argumento zoológico”... Ante todo, es necesario recuperar los componentes animales (zoológicos) de la sensibilidad, es decir, restituir a la sensibilidad su carácter zoológico y no meramente humano. Lo que significa mantener la continuidad entre los animales y el hombre, que Kant cortó de hecho [y no digamos Fichte con su *espacio antropológico* unidimensional]. Esto explica la razón de ser del que hemos llamado “argumento zoológico” contra el idealismo. (En relación con el “argumento zoológico” puede verse *Teoría del Cierre Categorical*, tomo III, pág. 54, 98.) Si el idealismo kantiano se erigía, en gran medida, gracias a la eliminación de la sensibilidad animal (entendida como “facultad” ligada al cuerpo y no al espíritu), la crítica al idealismo, confundida ahora con la crítica al espiritualismo, habrá de comenzar por esa recuperación de la animalidad de las intuiciones sensibles» (Bueno, 2004b: 17-27-28).

6. Los caracteres de la Edad contemporánea y la nación alemana

En su filosofía de la historia, *Los caracteres de la Edad contemporánea*, Fichte enumera cinco épocas fundamentales de la vida terrena, las cuales agotan la vida de la especie humana y que Fichte construye de modo genérico; tratándose no ya de una división cronológica sino estructuralmente lógica, aunque *a posteriori* se puedan hacer correspondencias temporales. En este sentido, al distinguir entre una historia *a priori* (el filósofo de la historia) y otra *a posteriori* (el historiador empírico), Fichte parte de una metodología *constructivista* pensada contra una metodología *descripcionista*, pues inventar una teoría supone construir deductivamente una estructura que después se proporciona a una serie de aplicaciones.

Las cinco Edades referidas por Fichte son las siguientes: «1. La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: *el estado de inocencia de la especie humana*. 2. La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna parte se remontan hasta los últimos fundamentos, y por esta causa no logran convencer, pero en cambio apetecen imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *el estado del pecado incipiente*. 3. La época de la liberación, directamente imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre del instinto racional y de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda la verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *el estado de la acabada pecaminosidad*. 4. La época de la ciencia racional: la edad en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto: *el estado de la justificación incipiente*. 5. La época del arte racional: la edad en que la

Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón: *el estado de la acabada justificación y salvación*» (Fichte, 1976: 26-27).

Estas cinco Edades pueden interpretarse como períodos de tiempo en los que domina un tipo de racionalidad distinta: racionalidad instintiva, racionalidad dogmática, racionalidad dialéctica, racionalidad reflexiva y racionalidad genérica. Fichte deja claro que «toda edad posible tiende a abarcar y penetrar la especie entera; y sólo en cuanto esto le ha sido dado, se ha presentado como una edad, pues en otro caso se hubiera quedado meramente en el particular modo de ser de determinados individuos» (Fichte, 1976: 79). Asimismo Fichte niega que haya habido un origen del mundo y de la especie humana, y por ello no hay ningún origen «sino sólo el Ser uno, intemporal y necesario» (Fichte, 1976: 120), y por eso la religión «es tan vieja como el mundo e inseparable del existir del mundo» (Fichte, 1976: 122).

Fichte afirma que su época, la tercera Edad, «todavía no ha avanzado el tiempo entero hasta la manifestación de la idea en la convicción clara» (Fichte, 1976: 71). Pero reconoce que en dicha Edad se hace perfectamente bien en desprenderse de la fe ciega en la autoridad porque su valor está en la dignidad y el mérito de la persona. En esta Edad se trata, pues, de pensar críticamente y cuestionar la autoridad. Se trata de una Edad en la que cada individuo viene a dar su opinión y tolera las diferentes opiniones, e incluso las opuestas; pero este «reino de las opiniones» es puro humo puesto que a la mañana siguiente al mismo opinante se olvida de lo que opinó la noche anterior: las opiniones son de usar y tirar. En los *Discursos a la nación alemana* impulsaba a los alemanes «a que empiecen la nueva época como precursores y modelo para todos los demás», pero esta nueva época no se produciría como si se tratase de una total ruptura con las épocas anteriores, «sino que será verdadera continuación y consecuencia de la época pasada, sobre todo entre los alemanes» (Fichte, 2002c: 71).

Para Fichte ni el pueblo judío por su religión ni el francés por su revolución son el «pueblo elegido», pues dicho pueblo no es otro que el alemán debido a su racionalidad. Se trata de un humanismo alemán en el que se piensa que la nación alemana vendría a ser la nación regeneradora y restauradora del mundo, y si esta nación se hunde se hundirán de paso las esperanzas del género humano del salvarse del abismo de su mal y no habrá esperanza de una restauración futura. Pues, al parecer, bajo la hegemonía de Alemania se manifestará «una vida nueva y transfigurada» (Fichte, 2002c: 74). Es más, el alemán es «el hombre originario y no muerto en su estatuto arbitrario», y sólo él «tiene verdaderamente un pueblo y tiene derecho a contar con un pueblo, y que sólo él es capaz del amor verdadero y racional a su nación» (Fichte, 2002c: 129). Por eso Fichte no propuso una «educación erudita» sino una «educación nacional», aunque con esta educación pretendiese «introducir en el mundo la reforma y la transformación de todo el género humano» (Fichte, 2002c: 169). Ya hemos visto cómo el joven Marx, al referirse a la realización de la filosofía, señalaba que «el *canto del gallo* anunciará el *día de resurrección de Alemania*» (Marx, 1970: 108-116). Lo cual no es muy diferente de

lo que ya venían predicando los discursos de Fichte para esa nación alemana *en marcha* o, más en rigor, aún por unificar.

La fasificación de la historia que postula Fichte es muy próxima, «por escala», a la fasificación de Marx según los modos de producción. Como es sabido, Marx lleva a cabo una concepción de períodos o estadios históricos que van configurándose según los distintos modos de producción en los que distingue cuatro épocas progresivas de la formación social económica, siendo la revolución el cambio de un modo de producción a otro. Los modos son los siguientes: asiático, esclavista, feudal y capitalista; y en 1924, tras la metamorfosis del Imperio Ruso de los zares en la Unión de República Socialistas Soviéticas, Stalin describirá cinco tipos fundamentales de relaciones de producción en sus *Cuestiones del leninismo*: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo.

Estos períodos, como expuso en 1980 Manuel Fernández Lorenzo, son de filiación fichtiana, y que después ampliaría Hegel. Ya siete años antes había dicho Gustavo Bueno: «Sugiero que la teoría marxista de los Estadios presupone un esquema “cinemático” muy afín al de Fichte, al que se ha agregado un esquema dinámico, causal, el *progressus* histórico, en virtud del cual se trata de comprender la necesidad de cada estadio como producido por el desarrollo de los precedentes. Por lo demás, la correspondencia entre las cotas de Fichte y de Marx es bastante clara. Y la Segunda Edad de Fichte (la Razón como autoridad externa) cubre, en cambio, los modos de producción asiático y germánico, esclavista y feudal. La Tercera Edad de Fichte (la Revolución negativa) corresponde a la “sociedad burguesa” marxista y, concretamente, a la negatividad del individuo-libre- abstracto. La Cuarta Edad de Fichte (que en los *Discursos a la Nación alemana* resulta ser la *Edad Contemporánea*) recuerda el estado del socialismo en un solo país. La Quinta Edad de Fichte (el Arte racional) corresponde al comunismo del “hombre total”. Esta confrontación, de la que aquí sólo damos un esbozo, corrobora la tesis de que los estadios históricos de los *Grundrisse* no deben ser entendidos como fases empíricas, sino como momentos sistemáticos solidarios de una ontología revolucionaria» (Bueno, 1973: 38).

Así pues, tenemos que la Edad primera se correspondería con el comunismo primitivo, la Edad contemporánea con el capitalismo y la quinta Edad con el comunismo final. La situación inicial de la primera Edad (la del instinto ciego) influye mediatamente en la quinta Edad (la de la libertad vidente), y por ello la especie humana «se edifica su propio Paraíso según el modelo perdido» (Fichte, 1976: 27); del mismo modo que se presenta una interrelación dialéctica entre el comunismo primitivo y el comunismo futuro, pues en este último se recuperan dialécticamente contenidos fundamentales del primero, como son las normas sociales de conducta de la comuna primitiva que se encamina a la protección de la vida, el honor, la integridad física, los bienes de consumo y las relaciones de paternidad. La comparación entre la fase inicial y la fase final la llevan a cabo tanto Fichte como Marx en una fase media: la Edad contemporánea o capitalismo. Pero si Fichte describe a la Edad contemporánea a través

de conceptos jurídicos, morales y religiosos, Marx describe al capitalismo desde una posición antiidealista frente a la concepción idealista de la historia vigente y dominante en su época, señalando las relaciones materiales y la base económica *realmente existente*. «En cualquier caso, la clave según la cual está pensada la filosofía de la historia de Marx y de Fichte es la misma que aquella que inspira lo que Hegel llamó “Filosofía de la historia”. De un modo u otro, se parte del *presente*. Un presente cuyo diseño puede ser llevado a cabo desde perspectivas muy diversas: no es lo mismo concebir este presente por medio de categorías jurídicas o religiosas que tratar de entenderlo por medio de categorías tecnológicas o económicas, o bien tratar de utilizar la totalidad de las categorías. Por otra parte, desde luego, el análisis del presente según estas categorías sólo es posible en la medida en que, de algún modo, concebimos la posibilidad de la ausencia de estas categorías o de sus determinaciones, es decir, en la medida en que el presente es concebido desde el futuro, desde un futuro de estructura diferente a la actual, al menos parcialmente. Pero cuando el presente se proyecta sobre el fondo de un futuro práctico que es capaz de mudar, y aun vaciar sus partes -incluso aquellas que se desea mantener-, estas mismas partes aparecen como contingentes, como producidas, entonces acude la historia en cuanto trámite de la realización empírica de los procesos de constitución del presente. La reorganización de material pretérito estaría, según esto, inspirada por la visión que del presente nos ofrece la práctica de un futuro representado» (Bueno, 1973: 38).

Marx coincide con Fichte en caracterizar al concepto de período como unidad de la historia, presentándose dicha unidad en Fichte como «Edad» y en Marx como «modo de producción». Tanto las Edades como los modos de producción se van construyendo seriadamente y sus apariciones son sucesivas, sin perjuicio de que subsistan de alguna forma Edades o modos de producción en proceso de incubación o los viejos en proceso de extinción. Así, Fichte afirmaba que las Edades «se entrecruzarán en apariencia y en parte correrán paralelas» (Fichte, 1976: 26). Asimismo, «en una misma edad pueden coexistir y entremezclarse partes integrantes de las más diversas edades», porque «Si hay en la misma edad otros elementos todavía, serán éstos reliquias de una edad pasada, o anticipaciones de una futura» (Fichte, 1976: 93). En su artículo «El impuesto en especies», Lenin analizaba la sociedad rusa como una combinación con elementos de diferentes períodos: como el campesinado patriarcal, el mercantilismo, el capitalismo privado, el capitalismo de Estado y el socialismo.

Ni las Edades fichtianas ni los modos de producción del marxismo-leninismo son expuestos como si se sucediesen arbitrariamente, pues son figuras que se construyen las unas a raíz de las otras. De modo que no se trata de una mera sucesión cronológica ni de la simple evolución de un sistema a partir de su predecesor, puesto que tanto una determinada Edad como un determinado modo de producción pueden llegar a coexistir con otras Edades o modos de producción. Como señala Manuel Fernández Lorenzo, «Marx en su periodización histórica está ejerciendo también un *esquema regresivo*, más bien “estático”, similar al que, como vimos, utiliza Fichte en su deducción de las épocas históricas, pero que, además, y aquí radica la diferencia fundamental que lo separaría,

según la tesis que aquí defendemos, de la “filosofía de la historia” fichteana, además, decimos, Marx añade al “esquema regresivo” un *esquema progresivo*, “dinámico”, por el cual intenta demostrar cómo unos períodos históricos brotan internamente de otros, de una manera “progresiva” que los justifica según una causalidad históricamente efectiva» (Fernández Lorenzo, 1980: 29).

En Fichte las Edades son figuras máximas que engloban a la historia de la especie humana: «toda edad posible tiende a abarcar y penetrar la especie entera; y sólo en cuanto esto le ha sido dado, se ha presentado como una edad, pues en otro caso se hubiera quedado meramente en el particular modo de ser de determinados individuos» (Fichte, 1976: 79). Dichas figuras máximas se presentan en Marx en un período histórico en el que domina una determinada clase social dueña de los modos de producción: «en todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve» (Marx, 1972a: 27-28).

En *Los caracteres de la Edad contemporánea* encontramos una máxima comunista, socialista o, si se prefiere, universalista; un universalismo que se define por su antiindividualismo: «consiste la vida racional en que la persona se olvide de sí misma en la especie, ponga su vida en la vida del todo y la sacrifique a éste; la irracional, por el contrario, en que la persona no piense en nada más que en sí misma, no ame nada más que a sí misma, y en relación a sí misma; y ponga su vida entera simplemente en su propio bienestar personal; y, caso que lo que es racional debiera llamarse a la vez bueno, y lo que es antirracional a la vez malo, habría sólo una virtud, la de olvidarse a sí mismo como persona, y sólo un vicio, el de pensar en sí mismo... Quien en general sólo piensa en sí mismo como persona y apetece cualquier vida y ser y cualquier goce de sí, fuera del que hay *en* la especie y *para* la especie, ése es en su fondo y raíz, cualesquiera que sean las otras buenas obras con que intente encubrir su deformidad, tan sólo un hombre vulgar, minúsculo, malvado y, además, infeliz» (Fichte, 1976: 45-46). En los *Discursos a la nación alemana*, en el modelo de educación que propone Fichte, no hay privilegios por nacer en una clase u otra, «pues la clase de origen no diferencia realmente las aptitudes» (Fichte, 2002c: 155), y asimismo el egoísmo es condenado por ser una «sensación vaga», a la cual se opone -desde la «nueva educación» que él propone- el «conocimiento evidente» (Fichte, 2002c: 68).

Fichte insiste en un desarrollo infinito en el que florece el amor a lo eterno y a lo divino y que, a través del amor a la patria del hombre originario a salvo del extranjerismo, se va haciendo cada vez más puro, más perfecto y más adecuado. Por eso, al igual que Kant, estaba convencido de que la paz perpetua «finalmente algún día tiene que llegar» (Fichte, 1976: 181). Pero es consciente de que en la universal pugna entre los diferentes Estados (lo que nosotros llamamos *dialéctica de Estados*) «será

necesario no dejar caer de la mano ninguna ventaja, pues el vecino la recogerá en seguida y, además de no tenerla ya nosotros, él la usará en contra nuestra. Será necesario no descuidar ni una sola máxima de buen gobierno [*eutaxia*], ni una posible rema de la administración, pues para el vecino es, a su vez, una máxima sacar el mayor provecho posible para él de nuestro descuido. Quien aquí no marcha hacia delante, retrocede, y retrocede cada vez más, hasta que finalmente pierde su independencia política y, primero, se convierte en peso complementario de otro Estado en la balanza del equilibrio, y más tarde se disgrega en provincias de Estados extranjeros. A todo error político sigue, sólo con que los Estados vecinos no sean igualmente ineptos, la pena de la ruina final. Si el Estado no quiere sucumbir, debe, pues, evitar errores» (Fichte, 1976: 182, corchetes míos). Así, vemos que Fichte estaba imbuido por la Idea de progreso, Idea que en su época estaba «a la orden del día en el esquema del tiempo», y que para el filósofo alemán consistía «en la educación total humana de la nación» (Fichte, 2002c: 111). «El que cree en el estancamiento, el retroceso, la danza circular, o sencillamente pone al timón del gobierno del mundo una naturaleza muerta, donde quiera que haya nacido y hable el idioma que hable, no es alemán, es extraño a nosotros, y es de desear que se separe de nosotros por completo y cuanto antes mejor» (Fichte, 2002c: 127). Y por ello cuando Fichte hablaba de paz no lo hacía de modo indefinido (ni como paz ética o evangélica), pues se refería de modo claro y distinto a la paz alemana.

7. Ontología general: la Sustancia natura naturans

Por su parte, como ya sabemos, la Sustancia espinosista es vista por Fichte como la cosa en sí kantiana, que rebasaba toda experiencia posible (al no agotarse en la *res cogitans* o en la *res extensa*, pues la Sustancia tiene infinitos atributos inconmensurables entre sí); posicionando y rechazando el infinito fuera de nosotros. Pero la Sustancia va más allá de la inteligencia, y viene a ser -como ha señalado Vidal Peña- la limitación crítica del conocimiento (para Fichte sería la limitación dogmática); del mismo modo que, *mutatis mutandis*, el Uno de Plotino (la Primera Hipóstasis) estaba más allá de la Inteligencia (la Segunda Hipóstasis), tesis pensada contra la concepción aristotélica de Dios como «el pensamiento del pensamiento».

La Sustancia es, pues, el ser de las cosas, la «afirmación absoluta» y la existencia misma; es decir, es el *regressus* hacia la *ontología general* crítica. «Todo lo que *es* es en sí o en otro» (Espinosa, 2004a: 40); pero Dios es por sí mismo, no puede ser en otro, y no está, por tanto, alienado o coaccionado por una instancia superior, porque Él mismo es la esencia del existir. Por tanto Dios existe porque su Idea está perfectamente construida y es perfectamente concebida, puesto que «existe necesariamente aquello para lo que no hay razón ni causa alguna que impida que exista» (Espinosa, 2004a: 46), y «una mala definición es aquello que no se concibe» (Espinosa, 188: 120). La esencia de Dios «no implica negación alguna» (Espinosa, 2004a: 39); pues el ser de Dios es infinito, es decir, una afirmación absoluta que «excluye toda imperfección e incluye la

absoluta perfección» (Espinosa, 2004a: 47). «Todo aquello que implica la existencia necesaria no puede incluir en sí mismo ninguna imperfección» (Espinosa, 1988: 249). Dios no puede concebirse «como determinado, sino tan sólo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición» (Espinosa, 1988: 248). «Ahora bien, como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el ser (*to esse*), ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente» (Espinosa, 1988: 253). Por tanto Espinosa insiste en que de la esencia de Dios «no podemos formar una idea universal» (Espinosa, 1988: 309). Pero Dios, al ser la esencia que requiere necesariamente su existencia, existe por su propia fuerza y es tanto causa de las cosas en el devenir como en el ser, es decir, tanto en su *génesis* como en su *estructura* o perseverancia, y se trata de un *ens realissimum*, lo cual quiere decir que sus infinitos atributos son reales y no ideales.

Al principio de su *Ética*, Espinosa procede hipotéticamente como si existiesen varias sustancias, como puede leerse en las proposiciones 1, 3 y 7, hasta concluir en la proposición 8 afirmando que «*Toda sustancia es necesariamente infinita*», por lo cual no existe más que una única Sustancia «y a su naturaleza pertenece el existir» (Espinosa, 2004a: 42). Lejos de ser una tesis dogmática, la afirmación de una única Sustancia es una tesis dialéctica y por tanto crítica (*apagógica*), pues se trata de una Sustancia que no implica el monismo y la armonía universal. La Sustancia absoluta de infinitos atributos es la negación absoluta de la Idea de sustancia de Aristóteles, y viene a afirmar que en el fondo nada es sustancial; por tanto se nos presenta como la Idea filosófica más potente para desactivar hipótesis y sustancialismos teológicos dogmáticos y ontoteológicos metafísicos. En consecuencia, «si la sustancia de Spinoza se declara infinita, ¿no es tanto como liquidar la Idea de sustancia y, por tanto, el monismo?» (Bueno, 1972a: 75). Así pues, el espinosismo es, al y fin y al cabo, un antisustancialismo y por ello mismo antimetafísico (si entendemos por metafísica el pensamiento sustantificador).

Y efectivamente, la Sustancia de infinitos atributos inconmensurables e irreductibles unos a otros rompe el esquema del monismo de la sustancia, pues «Espinosa, coherentemente con su representación de la substancia, siempre negó que Dios, o la Naturaleza *naturans*, pudiera ser pensado como un todo que “totalizase” partes o un orden que unificase la pluralidad. Si por “panteísta” se entiende el que considera que toda la variedad está informada por algo que la reconduce a unidad, Espinosa difícilmente puede ser llamado panteísta, a pesar de que así haya sido llamado tantas veces» (Peña, 1998: 31-32). La Sustancia, al ser infinita, no puede comprenderse como totalidad «porque “toda la Naturaleza” es el conjunto de los infinitos atributos de la misma; un conjunto que es imposible “totalizar”, porque la conmensurabilidad de sus partes no puede hablarse con sentido; desde la consideración de la Naturaleza infinita, la Naturaleza es inagotable, y su “todo” no puede nunca ser “cerrado”» (Peña, 1974: 85).

De modo que si la Sustancia no es una totalidad, Espinosa niega la ontología de tipo holista, pero también niega la ontología de tipo atomista, y en el plano de la realidad modal de la *natura naturata ontológico-especial* su ontología sería de tipo estructural, posición que -como sabemos- ya fue postulada por Platón a través de su principio de *symploké* contra el holismo y el atomismo. Principio que -como dijimos en su lugar- está implícitamente formulado o *ejercitado* por Espinosa en el axioma 5 de la primera parte de la *Ética*: «Las cosas que no tienen nada común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra» (Espinosa, 2004a: 40). Con lo cual Espinosa capta la inconmensurabilidad de los *géneros de materialidad*. Luego *no todo está relacionado con todo* como se sostiene desde el holismo metafísico y en consecuencia no es posible una Sustancia en tanto Yo que lo comprende todo, tal y como pensará Fichte.

A su vez, «Toda determinación es una negación» significa que no hay determinación absoluta (un Todo, en el sentido de la metafísica monista) ni una negación absoluta, de ahí que no se puedan negar las partes de las que, *in medias res*, partimos. «Toda determinación es una negación» es un principio perfectamente compatible con el principio de *symploké*.

También cabría interpretar que nuestro filósofo maldito capta la inconmensurabilidad de las ciencias (aunque la ciencia en su tercera *acepción* empezaba a forjarse precisamente en tiempos de Espinosa), pues -según el principio de *symploké*- no hay ciencia que conmensure a las demás -es un disparate aquello de «todo es química»- y por ello cada ciencia está *cerrada* en relación a las demás, sin perjuicio de sus intersecciones. Es como si Espinosa dijese: «Los *cierres categoriales* que no tienen nada común unos con otros, tampoco se pueden entender unos por otros, o sea, que el concepto de uno no implica el concepto de otro». Por la química no se pueden entender las categorías de las matemáticas y viceversas. Son *cierres* inconmensurables: un número más un número suman otro número y no un elemento químico, y la fusión de dos o varios elementos químicos tiene como resultado otro elemento químico y no un número. Y ahora entendemos mejor la segunda definición de la *Ética*: «Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo» (Espinosa, 2004a: 39). Es decir, un número es finito porque siempre concebimos otro mayor, etc., etc.

La Sustancia del filósofo judío renegado vendría a ser -en terminología de Fichte- el primer principio incondicionado. Pero esto era visto como imposible para el filósofo alemán, porque dicha Sustancia rompería la pureza del Yo, es decir, el Yo quedaría en Espinosa como maculado por infinitas realidades (atributos) que lo desbordan, cuando para Fichte sería el principio puro en lo cual y hacia lo cual todo lo demás se subordina. Para Espinosa la realidad es plural e inabarcable; para Fichte, en cambio, la realidad está abarcada por el Yo, aunque éste esté en infinito progreso y superación continua frente a

los obstáculos del No-Yo que precisamente posibilitan la libertad. «El Yo es soberano», ese sería el lema del idealismo fichteano. En cambio, «el No-Yo es soberano» vendría a ser el lema materialista que defendería el espinosismo, bien heredado por el marxismo al afirmar que la conciencia está determinada por el ser. Y ello es así porque «la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija» (Espinosa, 2004b: 95). Posición diametralmente opuesta a la del idealismo que «hace de la naturaleza *una parte* de la razón, en lugar de considerar la razón una partícula de la naturaleza» (Lenin, 1986: 153). «De lo cual se deduce, en consecuencia, que la voluntad no es en absoluto independiente, sino que está determinada por un número de causas, y que los hombres no pueden actuar de otro modo» (Bujarin, 1974: 132).

En el *Tratado teológico-político* Espinosa habla de lo político desde el punto de vista de lo teológico, ya que se situaba en los inicios de lo que denominamos proceso de *inversión teológica*. Si Espinosa, *emic*, contempla la Idea de Sustancia *sub specie aeternitatis*, desde el *materialismo filosófico* para efectuar el *regressus* a la *Materia ontológico-general* M no partimos *sub specie aeternitatis* sino más bien *sub specie temporis et circumstanciorum*, es decir, partimos del mundo que nos es dado, el mundo heredado, para remontarnos dialécticamente a lo que va más allá del mismo, con su correspondiente *progressus* que reorganiza los *fenómenos* y sin el cual M sería tan sólo una mera idea o *paraidea* metafísica producto de la *implantación gnóstica de la filosofía*.

8. El espinosismo no es un monismo sino un materialismo pluralista neutro

En los años 40 el *Diccionario filosófico marxista* da por buena la interpretación del sistema de Espinosa como monista: «Sometiendo a una crítica severa el dualismo de Descartes, Spinoza creó un grandioso sistema monista, en el que la extensión y el pensamiento son declarados atributos (propiedades esenciales) de la sustancia única, la Naturaleza». Y sin embargo rechaza el corriente diagnóstico del sistema espinosiano como panteísta: «La aplastante mayoría de los historiadores burgueses de la filosofía consideran incorrectamente a Spinoza como un panteísta. En realidad, era un ateo y criticaba acerbamente la religión, por lo que en 1656 fue anatematizado y expulsado de la comunidad hebrea» (Rosental e Iudin, 1946: 286). En los años 70, Iovchuk, Oizerman y Schipanov en su manual soviético de *Historia de la filosofía* titulan su capítulo sobre Espinosa «La filosofía materialista de Spinoza», y sin embargo caen en la interpretación panteísta del gran filósofo holandés: «Al identificar la naturaleza y Dios (*Deus, sive Natura*, “Dios, o naturaleza”), el filósofo niega la existencia de un ser extranatural o sobrenatural, diluye a Dios en la naturaleza y fundamenta implícitamente una intelección materialista y atea de la naturaleza bajo la forma de panteísmo» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 216).

A nuestro juicio, el sistema espinosiano ni es monista ni es panteísta, y -como decimos- si las cosas que no tienen nada en común no se implican unas a otras eso quiere decir que *no todo está relacionado con todo*, y por eso mismo tampoco cabría atribuirle a Espinosa un monismo del orden porque el orden cósmico es sólo una *apariencia falaz* dada a escala humana, pues *no todo está vinculado con todo* a través de una armonía o conspiración universal. Así, «es obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, *como si el orden fuera algo en la Naturaleza, a parte de una relación a nuestra imaginación*. Y dicen que Dios lo creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizás no les detenga siquiera el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad» (Espinosa, 2004a: 72, cursivas mías). Ya en 1665, en su carta XXXII, dirigida a Henry Oldenburg, Espinosa no le atribuye a la Naturaleza «belleza ni deformidad, ni orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino respecto a nuestra imaginación» (Espinosa, 1988: 235-236). Espinosa excluye así el orden y la simetría a nivel *ontológico-general*. Orden y simetría se restringen a la *natura naturata* o, en cualquier caso, son casos efímeros de la realidad modal *ontológico especial*. Es decir, orden y simetría, como el bien y el mal, se dan a escala *antrópica*; por eso -como bien se ha dicho- el sistema de Espinosa «representa un excelente intento de concebir las cosas desde un punto de vista tan poco humano y subjetivo como sea posible» (Rey, 1974: 453).

Por tanto, al ponerse en correspondencia las Ideas de *Materia ontológico-general* y Sustancia como *natura naturans*, se están negando las interpretaciones monistas y panteístas del sistema de Espinosa, porque la Sustancia tiene infinitos atributos e infinitos modos, es decir, *se dice de muchas maneras*. Cuando Espinosa afirma que *el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas* se refiere al plano de los modos de la *natura naturata*, es decir, al plano *ontológico-especial*. De modo que Espinosa se refiere a un orden modal concreto. El panteísmo supone que Dios (entendido como *Ego transcendental*) anega al mundo (*Materia ontológico-especial*) y ese no es el caso de la filosofía de Espinosa. Al parecer, dicho sea de paso, el término «panteísmo» fue acuñado por John Toland en 1705 y en 1720 denominó una obra con el título de *Pantheisticon sive formula celebrandae sodalitatis socraticae*, y por ello es un anacronismo atribuírselo a Espinosa (como también se lo han atribuido a los estoicos), y -como se ha dicho- es algo «abusivo y académicamente irrelevante» (Albiac, 2013: 449). Feuerbach fue uno de los que interpretó el sistema de Espinosa como panteísta: «Si no tenemos ya cosas ni mundo exterior a Dios, tampoco tenemos Dios exterior al mundo, tampoco tenemos ser puramente ideal y representado, sino, al contrario, un ser real; para decirlo en una *sola* palabra: tenemos el espinosismo o panteísmo» (Feuerbach, 1976a: 33). Pero nuestro filósofo holandés no es panteísta al trabajar desde una ontología pluralista, y por ello cabría diagnosticar su posición como

pensada desde un *ateísmo esencial total* respecto a un Dios interpretado como *Ego transcendental* (que se corresponde con el *cogito* cartesiano) y por eso postula un Dios que lo interpretamos más bien como *Materia ontológico-general* (M).

En el *materialismo pluralista neutro* de Espinosa es imposible el conocimiento absoluto: ni por parte de Dios, pues Dios no se conoce a sí mismo: «a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el entendimiento ni la voluntad» (Espinosa, 2004a: 53), ni por parte de los hombres. «Conocer fenómenos es posible e indispensable, pero agotar a Dios es imposible: “no hay ciencia del noúmeno” diríamos» (Peña, 1998: 34); del mismo modo que la Idea de *Materia ontológico-general* excluye todo tipo de «cancelación última de la realidad» y toda «clave omniexplicativa» (Peña, 1992: 18). La Sustancia es infinita, inmutable e indivisible (vemos como Espinosa utiliza términos negativos). Por todo esto, no se puede decir -como lo dice Fichte- que la filosofía de Espinosa sea dogmática. Más bien la situación es la inversa: la filosofía crítica es la de Espinosa (aunque, eso sí, materialista, y precisamente por ello es crítica) y la filosofía dogmática es la de Fichte, que además, como la de Hegel, es idealista absoluta, siendo más dogmática aún la filosofía de este último al sí ser posible -piensa Hegel- el conocimiento absoluto (de *implantación gnóstica*) que es negado desde el criticismo espinosiano, en donde «nuestro conocimiento jamás podrá cancelarse, cerrarse... porque el concepto de Dios lo impide» (Peña, 1998: 33). En la filosofía crítica de Espinosa Dios, entonces, pese a ser pensado como una potentísima realidad es, a su vez, pensado como indeterminado *ordo cognoscendi*, como así se lo hace entender el propio Espinosa a Hugo Boxel en octubre o noviembre de 1674: «yo no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte, y es cierto que el ignorar su mayor parte no impide conocer algunos de ellos» (Espinosa, 1988: 330). Así pues, «si de Dios predicáramos determinación, entonces cabría pensar en algo distinto de ella, en otra determinación; si determinamos (si delimitamos, si “definimos”) a Dios, negaríamos que le perteneciesen otras realidades (pues el propio Espinosa dijo que *determinatio est negatio*), y esas realidades negadas serían, a su vez, “en sí” (ya que no son “en Dios”): habría por lo menos dos substancias, dos Dioses, dos *causae sui*, y eso no puede ser» (Peña, 2009: 41).

Y, sin embargo, como se dice en la proposición 47 de la segunda parte de la *Ética*, «El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios» (Espinosa, 2004a: 113). Y esto se explica porque «cualquier idea de una cosa singular existente en el mundo implica la esencia de Dios, en la que se sustenta» (Peña, 2009: 43); y así «Cuanto más entendemos las cosas singulares [bajo el tercer género de conocimiento: *sub specie aeternitatis* para Espinosa, *sub specie temporis et circumstanciorum* y de modo *apagógico* para el *materialismo filosófico*], más entendemos a Dios» (Espinosa, 2004a: 258, corchetes míos). En el espinosismo y en el *materialismo filosófico*, sistemas en los que se postula la inagotabilidad de la Sustancia y de la *Materia ontológico-general* respectivamente, hay *ignorabimus*; frente a sistemas como el hegelianismo y el marxismo-leninismo en los que se ignora el *ignorabimus*.

Por lo tanto el monismo del orden que se le atribuye a Espinosa queda demostrado, según lo que hemos visto, como una mala interpretación de su sistema; así como su monismo de la sustancia queda *triturado* al sostener el propio Espinosa una Sustancia con infinitos atributos (por eso lo que cabe es un pluralismo de la sustancia, que cancela el dogmatismo reduccionista).

El pluralismo de Espinosa (es decir, su materialismo) no es interpretado por el *materialismo filosófico* desde las *alternativas vectoriales* del proceso de la realidad ni en sentido *regresivo* o *descendente* ni en sentido *progresivo* o *ascendente*. Dicho de otro modo: ni es un procesionismo ni es un evolucionismo. Es un *pluralismo neutro*. «Esto puede deducirse de la perspectiva desde la cual este materialismo contempla al Mundo, a saber, la perspectiva de la eternidad, la perspectiva divina. Del Dios eterno y único, de la Sustancia, poco sentido tendría decir que “marcha por la línea del progreso”, o bien que desciende o degenera hacia su aniquilación. Sólo puede decirse que es, y que busca seguir siendo lo que es, pero que va a alguna parte, fuera de sí mismo. Ni sube ni baja, simplemente existe y se mueve eternamente» (Bueno, 2005a: 305). En consecuencia, la Sustancia existe por mediación de los cursos en proceso (de los infinitos atributos en proceso) pero estos cursos no derivan de un principio supremo por procesión (de modo *descendente*) ni tienden progresivamente hacia un final apoteósico (de modo *ascendente*). Y, frente al trascendentalismo o emanatismo, Espinosa construye una ontología de la horizontalidad. En la ontología espinosista asistimos «a la construcción de una metafísica sin jerarquía y sin mediaciones o, más estrictamente, al despliegue de lo que podríamos considerar una auténtica anti-metafísica» (García del Campo, 2008: 113).

Los adversarios de su tiempo querían atribuirle a Espinosa un *materialismo grosero*, próximo a las posiciones del *formalismo primogenérico*, como se queja Espinosa a Henry Oldenburg en 1675 en su Carta 73: «cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa, están totalmente equivocados» (Espinosa, 1988: 387).

También es muy común atribuirle a Espinosa una posición fatalista, pero el sistema de Espinosa, aun determinista, no es fatalista puesto que el fatalismo implica el monismo del orden y la violación del principio de *symploké* al sostenerse que *todo está relacionado con todo*; pero el fatalismo más bien era propio de los sistemas mecanicistas del materialismo burgués del siglo XVIII, que serían criticados desde el materialismo dialéctico. Pero, si la interpretación que hacemos del sistema de Espinosa no es monista sino pluralista, entonces no cabe hablar de fatalismo; como sí cabe hablar de fatalismo en Leibniz, su sucesor y antagonista, al postular éste la armonía preestablecida de las mónadas a través del concurso divino desde el principio de los tiempos. De hecho Leibniz es el prototipo moderno del monismo del orden al postular, siguiendo a Hipócrates, que todo conspira (*σύμπνοια πάντα*) (Leibniz, 2001: 124); posición *solidaria* contra el principio de *symploké* puesto que el universo se halla

«regulado en un perfecto orden» (Leibniz, 2001: 124), y cada mónada es a su manera un «espejo del universo»; donde, además, «no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia» (Leibniz, 2001: 126).

La ontología de Espinosa *tritura* tanto el monismo teleológico en sentido *ascendente* (lo que vendría a ser, en grandes rasgos, la posición del idealismo alemán), como el emanatismo *descendente*. Por eso la siguiente interpretación nos parece correcta: «Al igual que en el *BT* [*Breve Tratado*], la atribución a la divinidad de una causalidad inmanente supone que las cosas singulares sólo pueden ser y ser concebidas *en* Dios, pero la conceptualización de esa relación inmanente en términos “modales” permite eliminar cualquier consideración creacionista y no sólo suprimir la propia expresión “criaturas” sino también eliminar de un plumazo la jerarquización descendente del ser que en el *BT* se conserva en la secuencia Naturaleza Naturante/Naturada (universal/particular) y que se hacía patente en la introducción de la noción de emanación para referirse a una causación al tiempo inmanente y efectiva. Frente al *BT*, en la *Ética* no hay restos de la noción de emanación ni queda lugar para ningún tipo de exposición gradual o “descendente” del ser [como tampoco *ascendente*], de manera que cuando se introducen las nociones de Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada (*Ética*, I, prop. 29, esc.) es para señalar que la distinción entre ambas estriba sólo en que la primera se refiere a los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita y la segunda a los modos en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin él no pueden ser ni concebirse, y para afirmar (*Ética*, I, prop. 31) que el entendimiento, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza Naturada y no a la Naturante: que a Dios, por tanto, no se le puede atribuir ni voluntad ni entendimiento» (García del Campo, 2008: 112, corchetes míos).

9. Ontología especial: natura naturata

Como ya hemos señalado, así como los *géneros de materialidad* de la *ontología especial* del *materialismo filosófico* son inconmensurables, lo mismo pasa en Espinosa con los infinitos atributos, los cuales no se pueden reducir unos a otros; dejando claro Espinosa, ya en la segunda definición de la primera parte, que «un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo» (Espinosa, 2004a: 39). No cabe hablar, por tanto, de una jerarquía de atributos, pues los infinitos atributos que componen la Sustancia tienen el mismo peso ontológico. Como dijo en 1897 Georges Noel, con Espinosa «nos encontramos en las antípodas del idealismo», porque el «mundo de los espíritus existe al lado del mundo de los cuerpos; no se encuentra por encima de él» (citado por Lenin, 1974f: 309).

Por tanto, la Idea de Sustancia, postulada en un contexto *ontológico-general* (el de la *natura naturans*), impide cualquier modelo de *formalismo*, pues «para Espinosa, lo infinito desconocido es tan relevante para el concepto de Dios como lo conocido: privilegiar el Pensamiento, o la Extensión, o los dos [*formalismo bigenérico*], es falsear

la noción que Espinosa ofrece de la substancia» (Peña, 1998: 30, corchetes míos). «La substancia es presentada como una reserva infinita de posibilidades que no puede ser agotada desde los atributos de la Extensión y el Pensamiento, pues su noción los desborda» (Peña, 1992: 21).

De modo que el sistema de Espinosa distingue entre la *natura naturans* (M), como Sustancia de infinitos atributos, es decir, «lo que es en sí y se concibe por sí»; y la *natura naturata* (M_i) como modos que se siguen necesariamente de dicha Sustancia, es decir, «aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido». Los atributos, de los cuales según Espinosa sólo conocemos dos (la extensión y el pensamiento) no son empíricos puesto que «como la existencia de los atributos no se distingue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna» (Espinosa, 1988: 122-123). Y mucho menos por el libro de la supuesta revelación del Dios personal bíblico, como leemos cuando le escribía el 28 de enero de 1665 al calvinista convencido Willen van Blijenbergh al decirle, desde su *antignosticismo esotérico*, que «no he aprendido ningún atributo eterno de Dios de la S. Escritura ni pude aprenderlo» (Espinosa, 1988: 201). Por modo entiende Espinosa, pues, la afección de un atributo de Dios que se expresa de una cierta y determinada manera. Dicho de otra forma: un modo es una cosa particular que está determinada por Dios y «no puede volverse a sí misma indeterminada» (Espinosa, 2004a: 60).

En el atributo de la extensión Espinosa diferencia entre un modo infinito mediato, los modos infinitos inmediatos y los modos finitos. El modo infinito mediato es la faz de todo el universo (*Facies totius universo*, es decir, el *mundus adspectabilis*), la «forma de las formas», esto es, el conjunto de los modos de la extensión, aunque dicho conjunto no componen un atributo, porque el atributo en su género (como *género de materialidad*, diríamos) es indivisible: «el atributo de la Extensión es una realidad indeterminada en la infinitamente indeterminada Substancia ontológico-general» (Peña, 1974: 118). La faz del universo, aun variando constantemente de infinitos modos, permanece siempre siendo la misma (y viene a ser una Idea análoga al receptáculo del devenir que postula Platón en el *Timeo*). En el modo infinito inmediato sitúa Espinosa al movimiento y el reposo (*Motus et quies*), pues «Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo» (Espinosa, 2004a: 88). La *Facies totius universi* está mediada por el *Motus et quies* y es el infinito de la extensión en acto, dado que «puede decirse de él que, en cualquier grado de amplitud que se le considere, esta consideración será *siempre* en términos de *proporción de reposo y movimiento*, de acuerdo con la noción de Individuo compuesto que, por su misma naturaleza, es susceptible de una indefinida ampliación» (Peña, 1974: 134-135). Por último, estarían los modos finitos que son los cuerpos. «Parece muy clara, pues, en el mero vocabulario técnico explícito de Spinoza, la distinción entre el plano ontológico en que se coloca al “mundo corpóreo”, y al plano ontológico de la Extensión, como tal atributo. Las determinaciones *finitas* de la Extensión pueden ser consideradas en una unidad *universal* cuyo criterio más genérico de determinación es el de hallarse afectadas, todas ellas, de reposo o movimiento. En

este sentido, la Naturaleza M_1 -ontológico-especial- empieza a ser considerada como “cosmos”, a diferencia de lo que ocurría en el plano ontológico-general» (Peña, 1974: 119). Por consiguiente, como se ha comentado, al ser una cosa extensa «el propio Dios es materialista» (Feuerbach, 1976a: 36).

El pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios «cuyo concepto implica todos los pensamientos singulares» (Espinosa, 2004a: 78). De modo que al entender el atributo del pensamiento como uno de los infinitos atributos de Dios, es decir, como pensamiento en general, hay que advertir que Espinosa «no siempre está sobreentendiendo por eso el género M_2 , ni mucho menos» (Peña, 1974: 144). Con el término «pensar» Espinosa (en la *Ética*) se refiere a dos cosas bien distintas: al pensamiento humano y al pensamiento divino; y al primero lo hacemos corresponder con el *segundo género de materialidad* y al segundo con el *tercer género de materialidad*. Dicho de otro modo: Espinosa estaría distinguiendo entre «la consideración de un “hecho de pensar” (una consideración *noética*, por así decir), junto a otra consideración de una “objetividades de pensamiento” (una consideración *noemática*)» (Peña, 1974: 146).

En el atributo del pensamiento Espinosa distingue entre el modo infinito inmediato, que es el *intellectus absolute infinitus* (correspondiente en la extensión con el *Motus et quies*). Sin embargo, Espinosa no encuentra un término adecuado para el atributo del pensamiento como modo infinito mediato (que se correspondería con la *Facies totius universi*). Como modo finito del atributo del pensamiento, por último, están las ideas (correspondientes a los cuerpos en los modos finitos de la extensión). El primer modo de pensar es la idea, que es lo primero que constituye el ser del alma humana, que es parte del entendimiento infinito de la Sustancia. El cuerpo, a su vez, es el objeto de la idea y es comprendido como la extensión que existe en acto. Toda idea referente a Dios es, según Espinosa, una idea verdadera, es decir, adecuada; veracidad que Espinosa restringe al segundo (razón) y al tercer género de conocimiento (intuición), siendo sólo causa de la falsedad el primer género de conocimiento (opinión e imaginación). Como comenta frente a Hugo Boxel, para Espinosa es absurdo la existencia del alma sin cuerpo, así como es absurdo que se diera memoria, oído, vista, etc., sin cuerpo o esfera sin círculo, aunque sea posible un círculo sin esfera así como existen cuerpos sin almas. En esto Espinosa también se nos muestra como un filósofo materialista al postular la condición corpórea de todo viviente (de toda alma). Así, las ideas son modos de pensar que se dan en la interioridad humana, que se reduce a ser «idea del cuerpo»; pensamiento humano que «es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (Espinosa, 2004a: 231).

Es decir, la vida racional sólo es posible en el Estado, por lo cual vemos que Espinosa se posiciona desde una *implantación política de la filosofía*, e incluso se ha llegado a decir que la *Ética* se construyó más en «more político» que en «more geométrico». Por ello, para Espinosa la política es el ámbito de reflexión por antonomasia, porque es en la vida del Estado donde puede alcanzarse la sabiduría y con ella la libertad y la felicidad (aunque esto dista mucho del pensamiento escatológico del que pecaron Fichte, Hegel y

desde luego Marx y Lenin). El espinosismo no sólo trata de interpretar el mundo sino también de transformarlo. «Si toda filosofía se afirma como una determinada manera de mirar el mundo y de intervenir en él, la de Spinoza lo hace de manera plenamente consciente... La filosofía de Spinoza está escrita, toda ella, en clave política: se trata de una reflexión que se afirma contra la necesidad de la servidumbre y que busca una liberación posible y factible: como cooperación que construye la libertad. La filosofía de Spinoza es también, por eso, reflexión sobre los efectos de la actuación y del discurso y escritura atenta a sus efectos (poli-ticos): una escritura que se hace posicionamiento. Posicionamiento político y posicionamiento teórico: en el campo de batalla de la filosofía; reconociendo la naturaleza “impura” o, si se quiere, “corpórea” de todo filosofar» (García del Campo, 2008: 188). «La de Spinoza es una reflexión consciente de no moverse en el terreno “puro” de la “pura” teoría, consciente de la consciencia terrenal -política- de toda teoría y de todo conocimiento. Consciente también de la consciencia política -terrenal- de toda posición filosófica» (García del Campo, 2008: 189).

Vidal Peña ha defendido la tesis de que el paralelo de la *Facies totius universi* en el atributo del pensamiento como modo infinito mediato es el Estado en tanto expresión concreta del *Intellectus infinitus actu*, y más aún a través de una alianza entre todos los Estados aunque ésta no se dé efectivamente sino como idea-límite en tanto «sociedad universal», «pues ella cumple al máximo la idea de “la potencia de todos los individuos (de distinto grado) reunidos” y, por tanto, significa la realidad política más *absoluta*, como Spinoza diría» (Peña, 1974: 163). Vidal Peña pone esto en correspondencia con el Espíritu Objetivo hegeliano (que a su vez puede ponerse en correspondencia con la Idea de producción en el marxismo-leninismo).

La proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* le da la clave a Vidal Peña para hallar el *tercer género de materialidad* (M₃) en el sistema de Espinosa: «*El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas*» (Espinosa, 2004a: 81). De modo que «todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios... Y, por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro» (Espinosa, 2004a: 81-82). El *ordo* no es en sí mismo ni extensión ni pensamiento; pues, aunque tanto la extensión como el pensamiento estén ordenados, el orden no se agota en ellos, pues también cabe el orden en cualquiera de los otros atributos como así lo reconoce el propio Espinosa: «mientras las cosas son consideradas como modos de pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y, en cuanto son considerados como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo de los demás atributos» (Espinosa, 2004a: 82, subrayado mío). «Por consiguiente -podemos decir- el *ordo et connexio* no es

“producido” por M_1 o M_2 o los dos: es una manera de considerar la realidad que, al no estar vinculada en exclusiva a esos géneros, es susceptible de consideración independiente» (Peña, 1974: 175). Añadir que cuando Espinosa sostiene que *el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas* hay que entender «ideas» como M_2 pero «cosas» no cabe interpretarlo exclusivamente como M_1 . Lo que el famoso texto indica es la distinción entre esencia formal y esencia objetiva, luego cabría decir que «el orden y conexión de las esencias formales es el mismo que el orden y conexión de las esencias objetivas» (Peña, 1974: 175). Y así lo reconoce el corolario de la misma proposición: «todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios» (Espinosa, 2004a: 81). Aunque el *ordo* hay que circunscribirlo al plano de la *natura naturata ontológico-especial*, y no extrapolarlo al plano de la Sustancia como *natura naturans ontológico-general*, porque si no estaríamos otra vez inmersos en la interpretación monista del sistema espinosista.

Las esencias M_3 son la expresión de la propia *Ética*, «en cuanto ella misma es un *ordo* que, asumiendo la inadecuación como una realidad, la supera, elevándola a adecuación mediante el conocimiento de su esencia» (Peña, 1974: 177-178). Las esencias M_3 están en Dios dadas intemporalmente, cuyo orden captado por el entendimiento lo denomina Espinosa en la parte V de la *Ética* con la expresión *sub quadam specie aeternitatis*. Por lo tanto, el tercer género de conocimiento vendría a ser el conocimiento de «las esencias terciogenéricas, intemporales y eternas, en tanto que se hacen presentes al hombre y son componentes de la misma realidad» (Bueno, 2005a: 303).

10. La crítica al teleologismo cósmico

Si la filosofía de Fichte es un *monismo teleológico*, la filosofía de Espinosa es diametralmente opuesta; pues, tal y como la interpretamos desde el *materialismo filosófico*, se nos presenta como un *pluralismo ateleológico* que *tritura* todo tipo de escatologías e ideales *aureolares* (*metafinitos*). Los hombres, afirma Espinosa, viven en la creencia de que todas las cosas fueron hechas por Dios para dirigirse a un fin, ya que ellos mismo lo hacen todo con vista a un fin. Piensan que Dios dispuso todo hacia un fin porque observan que «los ojos [sirven] para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar a los peces, etc.» (Espinosa, 2004a: 68, corchetes míos). Creían que toda la naturaleza estaba al servicio de sus utilidades, y como veían que no eran ellos los que creaban tales cosas pensaron que Dios las puso para que los hombres alcanzasen un fin, y estos prejuicios hicieron pensar a Dios como un ser personal. Los hombres creyeron que los dioses lo dirigen todo a su utilidad, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. «Y así, este prejuicio derivó en superstición y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parece haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran tanto como

los hombres» (Espinosa, 2004a: 69). Es decir, ciertos hombres actúan *como si la Naturaleza entera fuese cómplice de sus delirios*. En el sistema de Espinosa la providencia no sería otra cosa que el *conatus* de las cosas particulares, los animales y las personas que tienden a perseverar en el ser en la lucha por la existencia.

Esta tesis *tritura* por completo la teleología que necesariamente estaba incluida en la ontoteología (o la onto-teleo-logía) de la metafísica aristotélico-tomista, que Fichte, a su modo, trató de recuperar en pos del idealismo, y que quedó, de algún modo, en el marxismo-leninismo, aunque también ha llegado a sostenerse que «las concepciones del objetivo, de la finalidad, etc., son absolutamente inaplicables al mundo en su totalidad y que la ley natural de los fenómenos no es una ley natural teleológica» (Bujarin, 1974: 119).

Al eliminar la teleología universal, Espinosa liquida toda la tradición ontoteológica, donde, según la cual, la causa final (Dios visto como «el fin absoluto hacia el cual todo tiende») era sencillamente imprescindible. Espinosa concluye sosteniendo que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y todas las causas finales no son más que ficciones humanas. Esta doctrina sobre la teleología subvierte totalmente la Naturaleza, y además suprime la perfección de Dios, «ya que, si Dios actúa por un fin, desea necesariamente algo de lo que carece» (Espinosa, 2004a: 70). Por todo esto, para Hegel el sistema de Espinosa era un monótono teísmo al lanzar todo al abismo de una identidad única en donde no cabe la teleología ni el cosmos como orden inteligible y cognoscible absolutamente, de aquí que declarase sus sistema como «acosmismo» porque sólo Dios es real.

Todas las cosas están sometidas «a cierta voluntad indiferente de Dios», pues Dios no hace todo en razón del bien, porque si así fuese Dios no dependería de sí mismo sino de un modelo al que tendería como objetivo en su obrar. «Lo cual, por cierto, no es otra cosa que someter a Dios a la fatalidad, que es lo más absurdo que cabe afirmar de Dios, ya que hemos mostrado que él es la causa primera y la única libre, tanto de la esencia de las cosas como de su existencia» (Espinosa, 2004a: 66). Por eso, frente a lo que dijo Aristóteles en la *Política*, no puede decirse desde el espinosismo que la naturaleza «no hace nada en vano» (1253a9).

El *materialismo filosófico*, por su parte, ni es *pantelista* (tesis que sostiene que todo tiene una finalidad) ni *atelista* (tesis que defiende que nada tiene finalidad). La posición del *materialismo filosófico* estaría más bien en diferenciar entre lugares del mundo en donde hay fines y en donde no los hay; por ello en torno al mundo en general (y no digamos en torno a la *Materia ontológico-general*) sostiene que no tiene una finalidad puesto que la finalidad es propia de dominios especiales.

Profundizando más en el asunto, el *materialismo filosófico* distingue entre las Ideas de finalidad y teleología, siendo la primera una Idea de dominio antropológico y la segunda de dominio no antropológico, es decir, la finalidad es una Idea *antrópica* y la

teleología una Idea *anantrópica*. A su vez, la Idea de finalidad se divide en la perspectiva α -operatoria y perspectiva β -operatoria, así como la Idea de teleología. La finalidad en sentido β -operatorio se aplica a las conductas finalísticas de los hombres, cuando el sujeto (humano) se propone algún objetivo, alguna meta, cumplida y realizada posteriormente, es decir, se trata de las conductas *prolépticas* (basadas en *anamnesis*, es decir, el futuro planeado sólo puede partir de recuerdos previos; es más, de hecho sobre el «futuro» nada se planea, porque éste está vacío; por eso sólo puede partirse de proyectos ya rotulados en el pasado). «Si la idea de plan (o de fin) es metafísica, referida a los seres físicos, parece adquirir un sentido positivo cuando se refiere a las “conciencias que consisten en planificar” ante otras conciencias. Y estas conciencias, inaccesibles por métodos introspectivos, parecen redefinibles si nos basamos en el método objetivo de las relaciones apotéticas. Tomamos, así, contacto, en todo caso, con la perspectiva de una Historia en sentido teleológico, pero cuya teleología aparece sólo en su propia inmanencia, en la interioridad de sus propios proyectos.... la acción de un plan más allá de los sujetos individuales recíprocamente interactuantes (y así definiríamos el presente) no puede decirse, sin metafísica, que sea de tipo teleológico. De donde no cabe hablar de un plan universal de la historia humana, al modo kantiano o hegeliano. Podríamos expresar nuestra diferencia con el idealismo histórico diciendo que los planes históricos son discontinuos y que la conexión entre ellos es de tipo causal, aun cuando ésta sea muy profunda (la causalidad de las mentalidades a través de la educación, la propagada) y constante. Y aunque las líneas ortogenéticas que puedan ser establecidas en el curso de los procesos históricos derivados de la causalidad uniforme y acumulativa de ciertos planes discontinuos (pondríamos por caso: los planes defensivos ante cualquier invasión por mar en el decurso de la república romana y los primeros tiempos del imperio) puedan sugerir la actuación de un plan global histórico (tu regere imperio populo. Romane, memento), lo cierto es que no nos sacan a otro terreno que aquel en que se configuran (fuera de todo plan) las líneas ortogenéticas de la evolución de ciertos rasgos anatómicos o conductuales de las especies zoológicas» (Bueno, 1980: 87).

La finalidad en sentido α -operatorio es aplicada a las *instituciones*, y toda *institución* es esencialmente finalística al trascender las conductas individuales aunque, a su vez, la relación de estas conductas más allá de una generación ya no son subjetuales sino objetivas; por lo mismo toda *institución* tiene por objeto reproducirse. Se podría decir que la finalidad β -operatoria corresponde a los *finis operantis* y la finalidad α -operatoria corresponde a los *finis operis*.

A su vez, la teleología β -operatoria es aplicada a la conducta de los sujetos etológicos no humanos, pues los animales se mueven según fines, es decir, el *campo* de la teleología β -operatoria es la etología. Y, por último, la teleología α -operatoria se aplica a los organismos (de modo que los organismos en biología se corresponden con las *instituciones* en antropología). También entre las frecuencias y multiplicidades secuenciales y orgánicas de la biosfera se presenta una teleología objetiva que no implica propositividad ni ninguna mente planeadora o programadora, como es el caso

de la reproducción sexual en los mamíferos.

En Espinosa «la finalidad no es rechazada, sino puesta en conexión con la escala β -operatoria, el fin como causa eficiente de la acción, pero también en un sentido aún más amplio, y propiamente dialéctico, cuando se conecta esta operatoriedad con la necesidad (alfa-operatoria) según se alcanza la razón, una razón que sólo se logra en lo común a través del Estado (las instituciones)» (Martín Jiménez, 2012:9).

11. Hegel: el espinosismo como acosmismo

La crítica de Schelling a Hegel, como ha comentado Manuel Fernández Lorenzo en *La última orilla* (1989), es una «crítica de la crítica», pues el sistema hegeliano -como el fichtiano- es una crítica al espinosismo, sistema que fue diagnosticado por Hegel como «acosmismo» (tendencia que inauguró Anaximandro y defendió Parménides); por eso el Absoluto de Schelling es una antítesis del Espíritu Absoluto hegeliano al ser, como la Sustancia de Espinosa, una realidad impersonal «supramundana y por tanto, también, suprarracional y supraconsciente, en contraste manifiesto con el Absoluto hegeliano cuya verdad no reside -según reza el famoso prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*- en ser Sustancia sino en ser Sujeto, aunque sea un sujeto que es en sí mismo lo general» (Fernández Lorenzo, 1989: 169). Si para Espinosa la Sustancia no es, ni mucho menos, Sujeto, para Hegel dicha filosofía sostiene una ontología de la estaticidad o pasividad, puesto que la Sustancia sólo es el «Ser-dado».

Como acabamos de decir, Hegel diagnosticó la filosofía de Espinosa como «acosmismo». Hegel vio un sentido *descendente* en las definiciones de Espinosa: sustancia-atributos-modos (y a la postre podríamos poner ese sentido *descendente* en correspondencia con el procesionismo de Plotino: Uno-Inteligencia-Alma). Hegel pone en correspondencia lo general con la Sustancia, lo particular con los atributos y lo individual con los modos. «Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza» (Hegel, 1995: 287).

El modo de Espinosa es visto por Hegel como una degradación de la individualidad por su falta de idealismo, pues «todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una» (Hegel, 1995: 282). Dios -dice Hegel- es visto como Sustancia abstracta y no como algo concreto efectivamente real, y por ello considera que en el fondo la Sustancia de Espinosa es «el òv de los eléatas» (Hegel, 1995: 284). Por tanto la Sustancia no es individual, y esto es lo que reprocha Hegel a Espinosa; pues, para Hegel «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y

se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (Hegel, 2004a: 15). Si la Sustancia es Sujeto eso quiere decir que se trata de una sustancia viviente y móvil, amén de ser una sustancia que abraza todas las realidades (omniabarcante), pues la Sustancia como Sujeto no quiere decir otra cosa que el Absoluto como Espíritu (y no como materia). No se trata, pues, de una sustancia estante o fija sino en devenir, y no se define por la sola identidad sino que es una sustancia en movimiento, actividad e inquietud, con ánimo superador; por ello es una Sustancia-Sujeto cuya identidad se mediatiza en las diferencias; por lo tanto se trata paradójicamente de una sustancia que no subsiste, y por eso la expresión «Sustancia-Sujeto» supone una contradicción ontológica que para que sea inteligible implica el método dialéctico.

Según Hegel, si la Sustancia no es Sujeto se rompe con el orden del mundo, y por ello clasifica al espinosismo como «acosmismo». Para Hegel *todo lo real es racional y todo lo racional es real*, y en un proceso dialéctico, a través de la Historia Universal (la historia de los Estados), el Absoluto llega a conocerse a sí mismo, en una especie de secularización del pensamiento del pensamiento aristotélico (no olvidemos que *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* termina citando a Aristóteles cuando éste argumentaba sobre Dios en el libro XII de la *Metafísica*). «La solidaridad de Hegel con el Estagirita es tanta, que no se toma molestia alguna para explicar o comentar ese texto con el que clausura su sistema. Solidaridad que confirma que, lejos de reducirse a la lógica, el pensamiento metafísico encuentra sin duda en la filosofía hegeliana del espíritu su verdadero cumplimiento» (Grondin, 2006: 305).

Por tanto, para Hegel «sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distinga entre Dios y el Universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar el spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, *acosmismo*, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial... Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues solo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, la realidad finita: ésta no posee realidad alguna; para Spinoza, solamente Dios *es*» (Hegel, 1995: 303-304), y si toda determinación implica una negación sólo Dios es lo absolutamente positivo. Aunque Hegel hace de Espinosa un monista: «El hombre debe reducirlo todo a Dios, pues Dios es Uno en Todo; sólo la esencia de Dios *es*, sólo la verdad eterna es la que el hombre tiene como fin de sus actos» (Hegel, 1995: 300). A su vez, el bien y el mal son dados en relación a los hombres, pero desaparecen en la Sustancia de Dios.

Entonces, visto desde las coordenadas hegelianas, Espinosa no sólo no sería ateo sino que en su sistema «Dios es demasiado» (Hegel, 1995: 304). Tanto es así que Dios anega el mundo y conmensura la realidad en general (aunque al ser infinita la Sustancia es inconmensurable). «El sistema spinosista es el del pensamiento y el

monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento. El spinozismo dista, pues, mucho de ser un ateísmo en el sentido corriente de la palabra; pero sí lo es en el sentido de que en él no se concibe a Dios como espíritu. Pero en este mismo sentido podríamos acusar de ateísmo a muchos teólogos que sólo llaman a Dios el Ser supremo, omnipotente, etc., que no quieren reconocer, en realidad, a Dios y sólo reconocen como verdadero lo finito; y las doctrinas de éstos son bastante más peligrosas que las de Spinoza» (Hegel, 1995: 304). Asimismo, Hegel corregía a Espinosa al señalar que el método demostrativo de la geometría es «una forma inadecuada para un contenido especulativo [ontológico] y que sólo tiene razón de ser tratándose de ciencias finitas del entendimiento [categorial]» (Hegel, 1995: 304, corchetes míos).

Según Hegel, Espinosa niega el mundo al no concebir su individualidad como autoconciencia general, como el Absoluto que se conoce a sí mismo como identidad-en-la-diferencia. Por eso, según Hegel, en el sistema de Espinosa, como en el poema de Parménides, «no puede haber una transición del ser, o de la sustancia absoluta, a lo negativo o a lo finito» (citado por Lenin, 1974f: 96). Hegel ve una petrificación en la Sustancia espinosiana, por lo cual se trata de la idea en abstracto «pero no en su vivacidad» (Hegel, 1995: 310). Por lo tanto Espinosa desconocía el movimiento dialéctico de la negación de la negación, esto es, la síntesis y su sistema, y según Hegel pecaba de universalismo abstracto. «Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación, y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa por tanto, en la negación, tenemos que solo Dios es lo positivo, lo afirmativo, y, por tanto, la única sustancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea en y para sí. Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación. Pero este momento negativo y consciente de sí, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista... Dicho de otro modo... el contenido no tiene la significación del Yo» (Hegel, 1995: 307).

Para Hegel o se entiende el mundo como una totalidad autoconsciente o no se entiende de ninguna de las maneras; y esta tesis es propia de su monismo espiritualista o *espiritualismo absoluto ascendente*, el cual es, en oposición al acosmismo de Espinosa (*materialismo pluralistas neutro*), un *cosmismo*, es decir, un mundanismo en el que la Idea se va desarrollando hacia la consumación del saber absoluto del Espíritu Absoluto, algo incomprendible desde las coordenadas del sistema espinosiano. Como decía Georges Noel, «La idea de evolución [aunque más bien sería la Idea de progreso], tan característica del hegelianismo, no tiene significado para Spinoza» (citado por Lenin, 1974f: 309, corchetes míos).

Marx coincide en el análisis de Hegel cuando éste afirma que el materialismo francés del siglo XVIII era la «realización» de la Sustancia de Espinosa, como puede leerse en *La sagrada familia*. Hegel sintetiza en la Idea de Espíritu Absoluto la Sustancia de Espinosa y el Yo de Fichte: «el Sujeto es Sustancia». Esto ya lo vio Marx en *La ideología alemana* al afirmar que la filosofía de Hegel es una unidad entre la filosofía de Espinosa y de Fichte, es decir, la síntesis de la Sustancia espinosista y el Yo fichtiano en forma de Espíritu (Yo) Absoluto (Sustancia), unidad que lleva en sí una contradicción que ha de ser superada. Se ha llegado a decir que «el esfuerzo de Hegel consiste en crear un sistema spinozista que pueda ser escrito por un *hombre* que viva en un Mundo *histórico*» (Kojève, 2013: 408).

Pasemos a continuación a profundizar sobre los enmarañados entresijos del sistema hegeliano; el cual, junto a la impiedad del espinosismo, es el patrón del marxismo-leninismo.

Capítulo VI. El marxismo-leninismo y el sistema hegeliano

1. El marxismo-leninismo es la continuación y no la ruptura del hegelianismo por los medios del materialismo en el arma de la crítica y en la revolución comunista por la crítica de las armas

Vistas las filosofías idealistas de Berkeley y Fichte y el materialismo de Espinosa, es hora de meternos de lleno en un sistema filosófico que fue fundamental y sin el cual no se entiende el marxismo-leninismo. Me refiero al sistema de aquel gran filósofo prusiano llamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sistema que algunos han diagnosticado como «la última gran síntesis de Occidente», y otros como «el más perfecto *sistema* jamás aparecido» (Feuerbach, 1976b: 110). El sistema de Hegel era interpretado como el «cierre y conclusión» y el «remate» de la moderna filosofía alemana y también como «un colosal aborto, pero también el último de su tipo» (Engels, 1968: 10). Y también se ha dicho: «La tendencia más audaz, la construcción del pensamiento más ingeniosa fue la realización por Hegel a principios de nuestro siglo XIX. Hegel, para utilizar una fórmula conocida, adquirió en el mundo científico un renombre idéntico al de Napoleón en el mundo político» (Dietzgen, 1975: 28-29).

Las tradiciones cristianas (paulinas) del siglo I y maniqueas (de Mani) del siglo III se «refundan» con el sistema hegeliano, prolongándose en el marxismo y en la neoescolástica tomista; así como las tradiciones gnósticas del siglo II se refundan en el krausismo a principios del siglo XIX precisamente oponiéndose al estatismo hegeliano en nombre de un panenteísmo que sería *isomórfico* al circunteísmo gnóstico y en nombre de una asociación federalista y de la Alianza de la Humanidad que años después encontraron en España un suelo abonado por tradiciones políticas de su historia como eran los Concilios de Toledo, el Concilio de Byanza, etc., y que posteriormente se infiltrarían en el seno del Partido Socialista Obrero Español en detrimento del marxismo-leninismo. Las diferencias entre Hegel y Krause prefiguran las diferencias que años después en el seno de la Primera Internacional se dieron entre las doctrinas de Marx y Bakunin, así como las diferencias entre la socialdemocracia de la Segunda Internacional y el comunismo de la Tercera Internacional que lideraba la Unión Soviética.

La influencia de Hegel es enorme, y no sólo en el comunismo, sino también en el fascismo y en el nacionalsocialismo, así como en la fenomenología y en el existencialismo. De hecho su influencia seguía perseverando tras la caída de la Unión Soviética, pues su filosofía fue muy considerada por el departamento de Estado del Imperio Estadounidense en la ideología del *fundamentalismo democrático* del fin de la historia de Francis Fukuyama. Luego se podría decir que la influencia de Hegel trascendió en el tiempo a la influencia de Marx.

El sistema hegeliano supuso «una nueva síntesis que tuvo, es cierto, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica» (Gramsci, 1974: 98). Y se llegará a decir que la cultura europea «ha culminado con Hegel y la crítica del hegelianismo» (Gramsci, 1971: 112). Su influencia no sólo se dejó notar en la filosofía y en la política, sino también en la historia, en el derecho, en la historia del arte, en la lingüística, en el orientalismo y de un modo un tanto peculiar en la teología en tanto culmen del proceso de *inversión teológica*. Pocos filósofos tienen tantos discípulos que no hayan leído nada del maestro. Otro tanto cabe decir de Marx, aunque éste viendo lo que en su nombre hacían sus seguidores declaró, según le dijo Paul Lafargue a Engels, que él no era «marxista».

Aunque, *emic*, Hegel creía estar en el culmen de la Historia Universal y de la filosofía, tras su muerte, en los años 1830 y 1840, su sistema -como anota Engels en 1886 en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*- «alcanzó la cumbre de su imperio exclusivo, llegando a contagiar más o menos hasta sus mismos adversarios; fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente o inconscientemente, en las más diversas ciencias, y también, como fermento, en la literatura popular y en la prensa diaria, de las que se nutren ideológicamente la vulgar “conciencia oculta”. Pero este triunfo en toda la línea no era más que el preludio de una lucha intestina» (Marx y Engels, 1974: 336).

Aquí vamos a estudiar, entre otros asuntos involucrados, cómo Marx *invierte* el sistema hegeliano, es decir, lo pone del revés (*Umstülpung*), en provecho de su propio sistema, dentro del «proceso de putrefacción del espíritu absoluto» (Marx y Engels, 2014: 13). De este modo, Marx no *tritura* el sistema hegeliano, porque para él Hegel no era ningún «perro muerto» como parecía serlo para los «epígonos mediocres que ponen cátedra en la Alemania culta» (Marx, 2003a: 16). Los epígonos daban por «perro muerto» a Hegel «cuando, en realidad, no habían hecho más que repetir los errores de Kant y Hume anteriores a Hegel» (Lenin, 1986: 347). En una carta fechada el 27 de junio de 1870 al doctor Ludwig Kugelmann Marx pone nombre a los «enterradores» de Hegel. Uno era el economista Eugen Dühring (el mismo al que Engels refutó en *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, obra más conocida como *Anti-Dühring*). Otro era el célebre fisiólogo y psicólogo experimental Gustav Fechner. Otros eran los darwinistas alemanes de «izquierda» Ludwig Büchner y Friedrich Albert Lange (este último demócrata incluso favorable al movimiento obrero y autor de una historia del materialismo desde una posición neokantiana): «Lo que ese mismo Lange dice del método hegeliano y del empleo que de él hago es realmente pueril. En primer lugar, no comprende nada [*rien*] del método hegeliano, y mucho menos aún de la forma crítica con que yo lo aplico. En cierto sentido me recuerda a Moses Mendelssohn; este prototipo del charlatán escribió un día a Lessing para preguntarle cómo podía ocurrírsele la idea de tomar en serio [*au sérieux*] a ese “perro derrengado de Spinoza”. El señor Lange se extraña también de que Engels, yo, etc., tomemos en serio a ese perro derrengado de Hegel, cuando, ¿no es cierto?, los Büchner, Lange, el doctor Dühring, Fechner, etc. -pobres animalitos [*por deer*]- están de acuerdo en que lo han enterrado

hace ya tiempo. Lange comete la ingenuidad de afirmar que yo me “muevo con la más rara libertad” en el terreno empírico. No sospecha que esa “libertad de movimiento en el tema” no es otra cosa que una paráfrasis del MÉTODO, la forma de tratar el tema, es decir el MÉTODO DIALÉCTICO» (Marx y Engels, 1968: 202-203). Engels, por su parte, «al observar que la filosofía alemana e inglesa de *moda* incurría en la repetición de los viejos errores del kantismo y el humismo anteriores a Hegel, estaba dispuesto a esperar algún bien incluso *de un retorno* a Hegel (en Inglaterra y Escandinavia), confiando en que el gran idealista y dialéctico contribuiría a hacer ver los pequeños errores idealistas y metafísicos» (Lenin, 1986: 349).

La influencia de Hegel en Marx es tal que cabría decir que Marx era tan hegeliano como Aristóteles platónico; y por tanto no puede explicarse la filosofía marxista sin la hegeliana, así como no puede explicarse la filosofía aristotélica sin la platónica. Hegel era sinónimo de gran sistema, de obra titánica. Engels le confesaba al sociólogo y filósofo alemán Albert Lange el 29 de marzo de 1865 su admiración por ese gran filósofo: «Es evidente que ya no soy un hegeliano, pero siempre he sentido un profundo sentimiento de respeto y de atracción hacia ese viejo coloso» (Marx y Engels, 1975: 37).

La filosofía hegeliana trataba de superar a la cartesiana y a la kantiana al tratarse no meramente de una filosofía de la «conciencia» sino de la filosofía de la «conciencia de sí» que se sabe como si fuese absoluta. Fue Hegel el que unió en un sistema de gigantescas proporciones los tres grandes temas del idealismo: la inmanencia, el desarrollo y la contradicción. Gracias a Hegel «mi velo -dice Marx- había caído, mi sancta sanctorum fue puesto aparte y había que instalar nuevos dioses. Dejé atrás el idealismo que, en el camino, se había nutrido en los de Kant y Fichte, y fui a buscar la idea en la cosa misma. Si los dioses habían habitado antes por encima del mundo, ahora se habían convertido en su centro» (citado por Muñoz, 2012: XIV).

En abril de 1837 Marx empieza a profundizar en la filosofía de «Hegel El Oscuro» y su «grotesca melodía rocosa». No obstante, el hegelianismo que influenció a Marx no era el ortodoxo, sino un hegelianismo heterodoxo orientado a la *praxis* y a la cuestión social, es decir, el hegelianismo que le inculcó en la Universidad de Berlín Eduard Gans y el de los jóvenes hegelianos de izquierda que orientaron la filosofía de Hegel hacia un sentido político sobre las cuestiones civiles y religiosas, esto es, la puesta en marcha de la *implantación política de la filosofía* hegeliana.

Como bien se sabe, Marx tomó del idealismo su «lado activo», pero también, y sobre todo, la dialéctica, y también su lógica; pues, como supo ver un gran revolucionario, el materialismo dialéctico comprende «el grano verdadero y genial de la dialéctica hegeliana» (Lenin, 1986: 319). «Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial el primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel» (Lenin, 1976a: 99-100). Luego ni que decir tiene que sin Hegel Marx no es Marx, y sin Marx Lenin no es Lenin, así como sin Lenin Stalin no es Stalin: «Si

no hubiera existido Cleantes no existiría Carneades». Lenin, de hecho, sugirió en un artículo titulado «Sobre el significado del materialismo militante», publicado el 3 de marzo de 1922, que se fundase una «sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana», sociedad que efectivamente se fundó en Moscú ese mismo año por miembros y colaboradores de la revista *Pod znamenem Marxisma (Bajo la bandera del marxismo)*. En 1928 se fusionó junto a la «Sociedad de Materialistas Militantes» (que se fundó en 1924) y así se puso en marcha la «Sociedad de Materialistas-Dialécticos Militantes».

La dialéctica hegeliana del desarrollo y progreso inmanente, pese a su idealismo (*exclusivo* y en sentido *ascendente*), resultó ser más útil y provechosa para el materialismo de Marx y Engels, así como para el Diamat soviético, que el antiguo materialismo burgués metafísico del siglo XVIII, sin perjuicio de la atención que éstos merecían. La síntesis y agrupación racional de las ciencias naturales llevada a cabo por Hegel representa «una hazaña mayor que todas las necesidades materialistas juntas» (Engels, 1979: 203).

Es cierto, o al menos así lo pienso, que en algunos aspectos se podría hacer una lectura materialista del sistema hegeliano. Ya Lenin trató de leer la *Lógica* de Hegel «desde un punto de vista materialista» (Lenin, 1976a: 28). «La suma, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico* -esto es sumamente digno de mención. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la más idealista de todas, hay menos idealismo y más materialismo que en ninguna otra. ¡Es “contradictorio”, pero es un hecho!» (Lenin, 1974f: 220-221). «Hegel es (según Engels) el materialismo puesto cabeza abajo; es decir, en su mayor parte, prescindiendo de dios, de lo absoluto, de la idea pura, etc.» (Lenin, 1974f: 94). Cuando el gran filósofo alemán afirma que «Un alma sin cuerpo no sería algo viviente, y viceversa» (Hegel, 2005b: 65), está sosteniendo una tesis materialista, aquella que postula la condición corpórea de todo viviente. Es decir, Hegel no concibe la existencia incorpórea de las almas, como si éstas flotasen allende el cuerpo orgánico en un cielo metafísico, y por ello en su sistema se dan las *sinexiones* entre M_1 y M_2 (aunque -como veremos- le concede más peso ontológico a M_2). Y, a diferencia de Fichte, Hegel no admitía la inmortalidad del alma personal, ya que las almas son meras cáscaras vacías del Absoluto; por tanto tampoco hay mito de la felicidad en el sistema hegeliano.

Por eso, «El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido» (Lenin, 1974f: 262). «El idealismo objetivo (y más aún el absoluto) se acercó *MUCHO* al materialismo por un zigzagueo (y una cabriola), e incluso *se transformó* parcialmente *en él*» (Lenin, 1974f: 264). Marx le reconoce a Hegel, a pesar de su «pecado especulativo original», su aportación a la descripción real de las relaciones humanas. En su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* Engels llega a afirmar que «el sistema de Hegel ya no representa por su método y contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista» (Marx y Engels, 1974: 342).

Lenin diagnosticaba la filosofía de Fichte como «idealismo subjetivo», pues «El mundo es mi sensación; el no-*Yo* “es asentado” (creado, producido) por nuestro *Yo*» (Lenin, 1986: 60). En cambio, al sistema hegeliano lo diagnostica como «idealismo absoluto», ya que «tolera la existencia de la Tierra, de la Naturaleza, del mundo físico sin el hombre y tiene a la naturaleza únicamente por la “otra existencia” de la idea absoluta» (Lenin, 1986: 64-65). Esto aproxima al sistema hegeliano al materialismo, e incluso al idealismo material, en el sentido en que Fichte interpretó el sistema de Berkeley; aunque ya no es el Dios del cristianismo de transcendencia sino la Idea de la immanencia que se despliega como Naturaleza en el espacio y como Espíritu en el tiempo, en sintonía con el proceso de *inversión teológica*, cuya expresión más refinada se muestra en el propio sistema hegeliano; *inversión* que al liquidar el *jorismós* o transcendencia anula al Dios transcendente cristiano, ya que Dios se realiza en el propio mundo (otra cuestión del sistema hegeliano que podríamos interpretar como materialista e incluso atea al quedar negado el Dios *jorismático* de la ontoteología).

Pero no por esto hay que hacer de Hegel un materialista, pues su sistema en sus conclusiones generales vendría a ser el colmo del idealismo filosófico (la antítesis del *materialismo filosófico*). «El místico-idealista-espiritualista Hegel (como toda la filosofía oficial de nuestro tiempo, clerical-idealista) ensalza el misticismo, el idealismo en la historia de la filosofía, se extiende prolijamente al respecto, a la vez que hace caso omiso del materialismo y lo trata con negligencia. Cf. Hegel sobre Demócrito – *nil!!* Sobre Platón, una enorme masa de parloteo místico» (Lenin, 1974f: 268). Aunque - como se ha dicho- «Hacer del sistema hegeliano el punto de partida del método materialista podría seguramente parecer contradictorio, puesto que, como es bien conocido, la “Idea” ocupa en él una situación aún más eminente que en no importa qué otro sistema especulativo. Pero la idea hegeliana quiere y debe realizarse, es, pues, un materialismo disfrazado. Y, al revés, la realidad aparece en ese sistema bajo el disfraz o del concepto lógico» (Dietzgen, 1975: 158).

Y así lo veía Marx en 1845 en *La ideología alemana* (que no era otra que la ideología hegeliana y sus secuelas): «En tanto que los franceses e ingleses se atienen, por lo menos, a la ilusión política, que es la que más cerca queda de la realidad, los alemanes se mueven en el dominio del “espíritu puro” y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia; la filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, la consecuencia llevada a su “más pura expresión” de toda esta historiografía alemana, en la que lo que cuentan no son los intereses reales, ni siquiera los políticos, sino los pensamientos puros, de tal modo que también a san Bruno se le tendrán que aparecer como una serie de “pensamientos”, de los que uno devora al otro, hasta que al fin todo se consume en la “autoconsciencia”» (Marx, 2012: 184). Así, en el sistema hegeliano, como diría Marx, *la lógica de la cosa se transforma en la cosa de la Lógica*.

Marx declaraba que hablar de economía política en Alemania era «hablar de metafísica... Si el inglés transforma a los hombres en sombreros, el alemán transforma

los sombreros en ideas. El inglés es Ricardo, banquero acaudalado y economista distinguido; el alemán es Hegel, simple profesor de filosofía en la Universidad de Berlín» (Marx, 2004a: 195).

Ni Marx ni Engels realizaron un estudio amplio y profundo sobre la filosofía hegeliana, simplemente se pronunciaron «alguna vez, pero nunca de un modo completo y detallado» (Engels, 1969: 8). Por ello Engels elaboró en 1886 su folleto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, profundizando en la problemática de la filosofía hegeliana y sus epígonos materialistas, como se ve en Feuerbach, cosa que ya esbozó junto a Marx en 1845 en *La ideología alemana* que acabamos de citar.

Veamos, pues, la filosofía de ese «simple profesor» cuya lectura es tan a menudo árida, complicada, confusa y pedante (una «logomaquia» para autores tan diferentes como Schopenhauer, Popper o Piaget), pero también brillante, inteligible, clara y contundente. Y, para lo que a nosotros nos interesa, merece la pena ver la filosofía hegeliana con detenimiento (como hemos visto las de Berkeley, Fichte y Espinosa), porque es imposible exponer los temas y problemas fundamentales del marxismo-leninismo sin tener referencias precisas de las líneas fundamentales del sistema hegeliano, puesto que «El movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana» (Engels, 1981a: 395).

2. Lógica, Naturaleza y Espíritu

Hegel fundó «un imperio metafísico universal» (Marx y Engels, 2013: 158). Según Hegel, la realidad en general es un desarrollo antinómico que se sucede por diferentes fases que expone en su imponente sistema filosófico a través de tríadas. El sistema hegeliano es un sistema compacto y cerrado que se vincula necesariamente con el monismo metafísico al conformarse como un *todo atributivo* al estar sus partes entretejidas al modo de una estructura matricial ante la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu. La Lógica es lo interno, la Naturaleza es la contraposición en el modo de lo externo y el Espíritu es la *Aufhebung* (superación o eliminación que conserva) que se manifiesta de modo interno pero no como abstracción de la exterioridad sino como concreción del Absoluto.

La Lógica es interpretada como una faceta abstracta o intelectual, dialéctica o negativa-racional, y especulativa o positiva. Estas facetas no son tres partes de la Lógica sino momentos de lo lógico-real, «es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general» (Hegel, 2005a: 183). La ciencia de la Lógica es una «reflexión de la reflexión» resultante de la experiencia dialéctica, y a su vez es el desarrollo del pensamiento en su necesidad. La Lógica es, entonces, la abstracción de la Idea absoluta en su pura concatenación categorial, un primer momento de interioridad formal que pide su exteriorización como Naturaleza, y en la síntesis de estos dos momentos surge el tercer momento, el Espíritu, en cuyo desarrollo se realiza la libertad. De la exposición de lo lógico resulta la vida misma de la Sustancia-Sujeto que es lo Absoluto: la Totalidad que

se desarrolla a través del tiempo histórico a través de identidades y negaciones. «La lógica no es la ciencia de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes que rigen el desarrollo “de todas las cosas materiales, naturales y espirituales”, es decir, el desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, o sea, la suma y compendio, la conclusión de la *historia* del conocimiento del mundo» (Lenin, 1974f: 83).

La Lógica hegeliana no se reduce simplemente a ser un «prólogo en el cielo», pues se trata de los mismos contenidos que componen la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, porque «*la Ciencia de la Lógica reexpone, a escala lisológica, aquello mismo que la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía del Espíritu y la Fenomenología han expuesto a escala morfológica*. Y esto no significa necesariamente que, desde el punto de vista de la composición del sistema hegeliano, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu (y la Fenomenología), es decir, la parte morfológica de ese sistema, hayan debido estar acabadas anteriormente a la Ciencia de la Lógica, porque las fases que fueron alcanzándose desde la perspectiva lisológica, también hubieran podido influir en las fases morfológicas, así como recíprocamente. No cabe hablar, según esto, de “inducción” (desde los “resultados” de la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, y de la Fenomenología, hasta los resultados de la Lógica) ni tampoco de “deducción” recíproca. Y ello debido a que las ideas de la Lógica de Hegel no son meramente *generalidades* distributivas respecto de las *especificidades* representadas por la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, y la Fenomenología. Habría que recurrir más bien a la dialéctica que media entre el despliegue morfológico de partes atributivas del sistema y el despliegue lisológico del todo (atributivo) que las envuelve: la Lógica como Metafísica» (Bueno, 2007c: 2).

Por eso la Lógica no es una instancia anterior a la Naturaleza y el Espíritu, puesto que es precisamente a través de la Naturaleza y el Espíritu donde llega a resolverse. Pero, como decía Lenin, «Hegel *demonstró* realmente que las formas y leyes lógicas no son una cascara vacía, sino el *reflejo* del mundo objetivo. Dicho en forma más correcta: no demostró, sino que *hizo una genial conjetura*» (Lenin, 1976a: 100).

La libertad en sí, como concepto abstracto e inmediato (natural), todavía no se ha realizado en su totalidad, en su realidad efectiva, y está en una situación en la que no debe estar, de modo que debe producirse en las determinaciones peculiares del devenir histórico en cuanto inteligencia pensante o Espíritu, en donde «la última determinación es la más rica de todas» (Hegel, 2005b: 110); siendo esto la verdad misma y la buena infinitud al no depender de algo otro, al desalienarse tras la sucesivas superaciones en el desarrollo de la Historia Universal.

La Lógica viene a sustituir a la antigua y medieval ontoteología, y en el sistema hegeliano se presenta como la «ciencia de la idea en sí», y es la ciencia más difícil al vérselas con abstracciones puras (la «Santa Casa», la denominaba Marx). Se trata, pues, de la ciencia de «pensar el pensar». Sin embargo, al mismo tiempo es la más fácil

porque su contenido se refiere a las determinaciones corrientes del propio pensamiento, siendo esto lo más simple y elemental al tratar sobre lo más conocido: ser/nada, determinidad/magnitud, ser-en-sí/ser-para-sí o abstracto/concreto, uno/muchos, etc. La Lógica es el conocimiento del desarrollo de la Idea en su autodeterminación cuyos momentos son la universalidad, la particularidad y la individualidad. Marx decía que la Lógica hegeliana era «un *pensamiento extraño*», que abstrae a la Naturaleza y al hombre real. «La abstracción sabe que, si se queda en sí misma, no es nada; tiene que renunciar a sí misma, a la abstracción; y así termina en un ser que es exactamente su contrario: la *Naturaleza*... en tanto en cuanto esa abstracción se comprende y se aburre infinitamente de sí misma, la renuncia al pensamiento abstracto ensimismado, sin ojos ni dientes ni oídos ni nada, se presenta como la decisión de pasar a la intuición sensible, reconociendo a la *Naturaleza* como esencia» (Marx, 2012c: 568-569).

En la Filosofía de la Naturaleza Hegel estudia la mecánica, la física y la biología. En la Naturaleza el ser está «fuera de sí», lo cual supone la alienación del Espíritu al ser el preludeo del mismo. En la Naturaleza la Lógica se lleva a cabo en forma de «prólogo cósmico», fase que prepara e incuba el advenimiento del Espíritu, porque la Naturaleza es el término medio y el nexo entre la Lógica y el Espíritu. En la Naturaleza el Espíritu está puesto pero no expuesto, y por lo tanto sólo se trata de un ideal aún no realizado, el cual tiene que ser alcanzado y transformado en el resultado del proceso histórico de la acción humana a través de la *dialéctica de clases* y la *dialéctica de Estados*, es decir, por la lucha y el trabajo, y por ello el Espíritu reconoce la Idea en la Naturaleza y así eleva su esencia. La Naturaleza es, pues, la otra existencia de la Idea absoluta, es decir, la caída de la Idea de sí misma en la que se expone de forma exterior, y así queda de modo inadecuado hasta que se adecue al alzarse en forma de Espíritu y desalienarse en su realización efectiva. La Naturaleza viene a ser la Idea en la forma de la alteridad, y «no hace por tanto más que repetir las abstracciones lógicas en forma sensible, externa» (Marx, 2012c: 570); por eso las leyes de la Naturaleza son en el fondo leyes de la Lógica.

En consecuencia se trata del «*ser-otro*», del extrañamiento; por lo que resulta que no hay libertad sino necesidad y a la vez contingencia; y en el fondo se trata del cuerpo no orgánico del hombre, esto es, un extrañamiento, un defecto y «una deformidad que no debe ser» (Marx, 2012c: 571), es decir, que debe ser superada (*Aufhebung*) porque en ella no se puede progresar. «La desdicha de las cosas naturales consiste precisamente en que no pueden progresar, en que su esencia no es para sí, lo que lleva implícito que no pueden alcanzar la infinitud, no pueden liberarse de su individualidad inmediata, es decir, no pueden remontarse a la libertad, sino que se hallan irremediamente atadas a la necesidad que es el entronque de unas cosas con otras, de tal modo que si esto otro se une con las cosas naturales éstas perecen por no poder soportar la contradicción» (Hegel, 1995: 79).

Pese a descartar todo panteísmo en el que se divinizan al Sol, la Luna, los animales y las plantas como obras de Dios o Dios mismo, para Hegel sin embargo la Naturaleza es

divina en sí, «en la idea, pero tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no resuelta*» (Hegel, 2005a: 306); esto es, la contradicción dialéctica que se resuelve en el proceso histórico de la desalienación, puesto que la Naturaleza no es otra cosa que el Espíritu fuera de sí, el Espíritu alienado. Por eso dicha contradicción tiene su resolución no en la exterioridad o espacialidad de la Naturaleza sino en la interioridad o temporalidad del Espíritu, en las contradicciones de los pensamientos que se devoran a sí mismos hasta alcanzar la autoconciencia y, en definitiva, la libertad tras escapar de las garras de la alienación natural.

El término Espíritu (*Geist*) es el que emplea Hegel para designar a la razón como historia (como «Historia Universal»). El Espíritu no es un hecho dado sino una tarea por realizar, que se realiza en la superación de lo dado. En la Filosofía del Espíritu, Hegel distingue entre Espíritu Subjetivo (antropología, fenomenología del espíritu y psicología); Espíritu Objetivo (derecho, moralidad y costumbre [familia, sociedad civil y Estado]); y Espíritu Absoluto (arte, religión y filosofía pero no entendida como una aspiración -«amor al saber»- sino como un logro -«saber absoluto»-). Como afirma en la *Estética*, «el espíritu no tiene nada más próximo a él que él mismo. Las cosas del espíritu interesan más que los objetos exteriores en su apariencia concreta y sensible» (Hegel, 2002b: 19).

El Espíritu Subjetivo es el alma (*seele*) o espíritu natural, y su objeto desde este ángulo es la antropología, donde el Espíritu se da de modo abstracto o inmediato; también se trata de la reflexión idéntica hacia sí y hacia otro y, en tanto conciencia, es objeto de la fenomenología del espíritu, donde el Espíritu se da de modo concreto o mediado; y, por último, al mediarse dentro de sí mismo como sujeto para sí es objeto de la psicología.

El Espíritu Objetivo trata de la misma Idea absoluta pero estando «en sí», y se compone por los individuos y las clases sociales; y asimismo sus figuras (derecho, moralidad, costumbre) son el fundamento ontológico de dichos individuos y clases sociales, empíricamente hablando; y por ello llenan la historia, la economía y la sociología. «*En cualquier caso, el Espíritu objetivo, sólo a través de los individuos subsiste como entidad comunitaria, en el sentido biológico-literal más obvio, a saber, el de la utilización de la tierra como materia prima de toda producción*» (Bueno, 1974b: 40). Es decir, el Espíritu Objetivo está compuesto por contenidos *radiales* y *circulares* dentro del *espacio antropológico*: la unidad del derecho y el deber que Hegel hace corresponder con la «sociedad civil», y desde aquí inserta la racionalidad económica, es decir, la economía política, lo cual implica las clases sociales y la «clase universal», que Hegel hace corresponder con los funcionarios del Estado prusiano de su época y no con los trabajadores fabriles; pues, como acepta Marx, en la época de Hegel los funcionarios, efectivamente, eran la clase universal no ya en los *finis operantis* de esos funcionarios sino en los *finis operis* (objetivamente).

«La idea de hombre como “esencia genérica” (Gattungswesen) es seguramente la lejana formulación del joven Marx más próxima a la idea de Espíritu objetivo» (Bueno, 1974b: 39). Pero, como profundizaremos después, la Idea correspondiente al Espíritu Objetivo hegeliano en el *mapamundi* marxista-leninista es la Idea de Producción, luego en la Idea de Espíritu Objetivo se halla el germen materialista de la filosofía hegeliana tal y como la redefine el *materialismo filosófico*. «Hegel es quién prácticamente por vez primera ha formulado a la idea de “Espíritu”, no solamente como una realidad supraindividual (una realidad que no se reduce al “Espíritu subjetivo”)- puesto que la Idea del Espíritu supraindividual puede ya reconocerse en el Intellectus agens universalis, desde Averroes hasta Naudé - sino como una realidad “positiva”, dada en el tiempo y en el espacio (históricamente), a saber, prácticamente, correspondiente a lo que después se llamará “cultura objetiva”: La Lengua (frente al habla), las costumbres y las leyes (el “derecho objetivo”), etc., etc. Aquéllo que, con terminología evolucionista, se llamará “lo super-orgánico” (Kroeber). Pero ni siquiera la idea de Cultura recoge la ontología del concepto del “Espíritu objetivo”: Cultura, además, se opone a Sociedad - y la Idea de “Espíritu objetivo” reúne a ambos conceptos como momentos de una unidad superior. Sin embargo, la Idea de Espíritu Objetivo que utilizamos aquí, aunque procedente de Hegel, no es la hegeliana (como tampoco la idea de sustancia que utilizaremos, aunque procedente de Aristóteles, no es aristotélica). Primero, porque Hegel concibe al Espíritu objetivo como un proceso global teleológico, orientado racionalmente hacia un fin, a saber: el Espíritu absoluto (al cual pertenece la ciencia absoluta). Nosotros eliminamos este teleologismo (residuo del providencialismo) y no de cualquier modo, sino porque ignoramos la tesis espiritualista del Espíritu Absoluto (Religión, Arte, Ciencia Absoluta) como el fin y culminación del Espíritu objetivo» (Bueno, 1976: 129-130).

El Espíritu Objetivo se desarrolla en la vida misma del Estado, que es la columna vertebral, el alma y la esencia de la sociedad. El Estado no es sólo una personalidad política sino también, y fundamentalmente, una personalidad histórica. La ciudadanía plena (la libertad) es un reconocimiento (*Anerkennung*) y por tanto su concreción no está dada, pues requiere esfuerzo en el combate histórico. La libertad individual sólo se concreta en el Estado, y por ello éste es la realización del Espíritu en tanto forja su existencia inmediata en la costumbre y mediata en la autoconciencia del individuo por el saber y la acción que desemboca en la libertad sustancial.

El Espíritu Objetivo es una desalmado y opera «por encima de nuestra voluntad». Viene a ser el marco ontológico en el que están inmersos los individuos y las clases sociales, y por supuesto los diferentes Estados: los espíritus de los pueblos que se disputan dialécticamente, a través de los espíritus de las sucesivas épocas, tomar el relevo de la antorcha de la universalidad hasta la culminación de la fase superior del Espíritu Absoluto en el mundo germánico y el Estado prusiano. El Espíritu Objetivo es, finalmente, el éter en que se mueve la Historia Universal, que no es otra cosa que la disputa por la libertad y las riquezas mediante la lucha y el trabajo en la *dialéctica de Estados* (en *codeterminación* con la *dialéctica de clases*).

Por su parte, en el Espíritu Absoluto se sustantifica el *regreso* de la Idea hacia sí desde el ser fuera de sí (el Espíritu alienado en la Naturaleza), y esto supone la síntesis dialéctica final y superadora en la que convergen el ser «en sí» y «para sí», cerrándose pues el círculo de la realidad en un monismo que no abre la *vía de regressus* hacia la pluralidad arracional de la *Materia ontológico-general* y en consecuencia reduce en última instancia lo real a lo racional de manera absoluta, donde todos los saberes anteriores son a la vez superados pero conservados en una síntesis absoluta autoconsciente. El Espíritu Absoluto es el ser revelado a sí mismo en la totalidad de su realidad, o la realidad objetiva consciente de sí misma, o la conciencia de sí objetivamente real. Así pues, todo se hace diáfano para el Espíritu, el ser es omnicomprendido, y por tanto el absoluto se postula como el *summum cognitum*. «Se trata del espíritu eterno, sustancial, de la unidad sustancial del espíritu consigo, pero que contiene en sí esencialmente la forma infinita de la subjetividad o de la autoconciencia, que es en sí saber» (Hegel, 1981: 291). La filosofía hegeliana pretende ni más ni menos que la historia del advenimiento de la totalidad y presume de ser una gran reflexión absoluta y un sistema en el que se van encadenando proposiciones que finalmente tendrán verdad en el todo, es decir, «el sistema tiene la forma de una historia en la que cada uno de los hitos no cobra sentido más que cuando se ha recorrido todo el engranaje de acontecimientos» (Cuartango, 2005: 70).

Por eso las pretensiones de Hegel estaban orientadas hacia la crítica del estado de limitación de la razón tal y como Kant la restringió en la *Crítica de la razón pura*; un estado que para Hegel es contradictorio al quedarse la razón reducida a un entendimiento abstracto, cuando lo que pretendía Hegel era fundar una Razón comprensiva y especulativa que llevase a cabo la «buena infinitud» del Espíritu Absoluto. Lo que, en definitiva, el sistema hegeliano pretendía era «que la diferencia, consubstancial al pensamiento, entre la “cosa misma” y la “cosa del pensar” -la diferencia entre la conciencia y su objeto, entre el entendimiento y lo que éste aprehende- evolucione hasta producir una identidad; es decir, que la cosa del pensar no sea más que la cosa misma en su despliegue. Eso se logra conduciendo, como hemos visto, al entendimiento por la senda de la especulación, por el curso de contradicciones y negaciones que tienen como resultado final la *Aufhebung* de la posición de partida (con sus presupuestos). El logro de esta perspectiva constituye el establecimiento del punto de vista especulativo, del punto de vista de la ciencia o del punto de vista absoluto: que pensar y ser coinciden» (Cuartango, 2005: 41-42).

Este desarrollo dialéctico hacia el encuentro del Espíritu consigo mismo es igualmente ontológico, lógico e histórico; pues para Hegel la lógica es ontología, y ésta sólo puede desarrollarse históricamente a través del Espíritu del Mundo en los diferentes Espíritus de los Pueblos mediante los sucesivos Espíritus de las Épocas, siendo la historia de la filosofía la paulatina toma de conciencia del Espíritu en su actividad progresiva (así como desde el *materialismo filosófico* se dice que el *Ego transcendental* es la *conciencia filosófica* que posibilita el *regressus* y el *progressus* en

relación a la *Materia ontológico-general* y asimismo construye nuestro *mapamundi*; aunque, por supuesto, se niegue todo progresismo teleológico metafísico).

El Absoluto, que es la culminación y el mayor refinamiento del Espíritu y el verdadero ente del idealismo alemán (la metafísica absoluta), es la consumación de todo lo que es posible y ha sido efectivamente realizado; porque para Hegel la realidad efectiva (y no la intencional) es la que cuenta. El Absoluto es, en definitiva, la realidad última en la que se resuelven todos los antagonismos. La cuestión está en el que la conciencia fenomenológica se conduce hacia el saber absoluto o ciencia especulativa, y por ello «el pensamiento tiene que transitar si pretende ser un pensamiento cabal y eso constituye lo especulativo» (Cuartango, 2005: 107).

El Absoluto se manifiesta en el arte como Belleza: intuición e imagen; en la religión se revela como Dios: sentimiento y representación; en la filosofía, por último, se conoce como Idea, por eso es coronada como el saber absoluto y no simple «amor al saber», siendo así pensamiento libre y puro, porque «el absoluto según su esencia no puede resistirse a la exploración, sino por el contrario se *quiere* manifestar. Esta voluntad de mostrarse es su esencia. El aparecer es la voluntad esencial del espíritu» (Heidegger, 2005: 145). El Absoluto es, por tanto, voluntad de manifestación; su esencia está en el aparecer, en el saber que aparece, apareciendo pues en el desarrollo dialéctico (es decir, no armónico) del curso de la Historia Universal de los diferentes Estados en devenir, en el que el Absoluto «anda su camino y su objetivo, la verdad de su aparecer completo» (Heidegger, 2005: 169). De este modo, en el sistema hegeliano lo falso, lo negativo y lo aparente se presentan como pasos necesarios, «pero no porque formen *parte* de la verdad, sino porque jalonan su *desarrollo evolutivo*, histórico; su *realidad* queda absorbida y anulada en el *devenir de lo verdadero*, cuando se alcanza la idea absoluta de la verdad en y para sí misma» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 400). «Así el luterano Hegel (él mismo declara en algún lugar que quiere permanecer luterano) ha venido a identificar completamente el orden natural con el orden lógico. En todo está la razón, es decir, el Espíritu Santo; “lo real es racional” y lo real es, de hecho, todo, en atención a que en toda cosa, por ejemplo en cada mentira, se puede descubrir verdad: no hay mentira absoluta, mal absoluto, etc.» (Stirner, 2014: 152).

Según Hegel, la Historia Universal construye la verdad y por ello es preso del *idealismo de la verdad*, ya que la verdad es «esencialmente *resultado*», y dicho resultado no es otro que el archimetafísico y archiidealista Espíritu Absoluto que va siendo devenir de sí mismo en la «*necesidad lógica*» del todo orgánico: «La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento» (Hegel, 2004a: 24). De modo que «solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto» (Hegel, 2004a: 52).

El saber absoluto de este *idealismo de la verdad* es el saber por el que se revela de

manera completa y adecuada el ser existente, en donde objeto y concepto se corresponden mutuamente. Este saber absoluto de la Idea absoluta en su pleno desarrollo, que Hegel cree entender en su realización, puede ponerse en correspondencia con la omnisciencia divina de la ontoteología e incluso con la omnisciencia del Dios de la teología bíblica y dogmática; y, a su vez, también con la teodicea, pues la realización efectiva del Espíritu Absoluto es la justificación de la historia: la solución final. Aunque, como veremos, se trata más bien de la culminación del proceso de *inversión teológica* y de *la secularización del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura*. En nuestros días cabe corresponder dicho saber absoluto con el *fundamentalismo científico*. «¿Qué es, por tanto, este método absoluto? Es la abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La forma puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En asentarse, en oponerse, en combinarse, en formularse como tesis, antítesis, síntesis, o también en afirmarse, en negarse, en negar su negación» (Marx, 2004a: 201-202).

Hegel consideraba a su propio sistema filosófico como la conciencia definitiva del Espíritu Absoluto, y por tanto el saber absoluto hace que la filosofía prehegeliana se vuelva falsa o, en rigor, se incorpora a la hegeliana en tanto síntesis superior. Hegel se dispone a recapitular los momentos anteriores del Espíritu y al mismo tiempo «los elementos dispersos de la filosofía anterior presentando su filosofía como *la filosofía*» (Marx, 2012c: 557). «Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que *la última filosofía es la totalidad de las formas*. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de casi dos mil quinientos años del *más serio de los trabajos*, objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse... esto explica por qué ninguna filosofía va más allá de su propio tiempo» (Hegel, 1995: 513-514). Asimismo, la historia de la filosofía es «lo más íntimo, lo más recóndito de la historia universal» (Hegel, 1995: 514).

Desde el *materialismo filosófico* se afirma que «el Espíritu absoluto será considerado, él mismo, como Espíritu objetivo. La religión, por ejemplo, la entendemos como una formación objetiva, (y no como una vivencia subjetiva o absoluta). Lo mismo diremos del arte y de la ciencia. Segundo, porque: el Espíritu subjetivo ya no ocupará el puesto que le corresponde en el sistema hegeliano como momento previo del Espíritu objetivo, sino que se relacionará con él de un modo muy distinto; no será el primer momento de una tríada, sino también el aspecto de una dualidad. Una dualidad que guarda estrechas semejanzas, con lo que, en Geometría proyectiva, se llama “dualidad” (entre puntos y rectas). La recta puede considerarse como un conjunto de puntos y a su vez, los puntos pueden ser considerados como una intersección de rectas. Las rectas corresponderían a las formaciones objetivas y los puntos a las subjetividades individuales. También podríamos poner en correspondencia estas dualidades con las dualidades de la Física, la perspectiva ondulatoria y la perspectiva corpuscular; correspondencia aún más rica, por cuanto el principio de la indeterminación, en este contexto, (“cuanto más precisamos en

el plano corpuscular mayor indeterminación se nos abre en el plano ondulatorio y recíprocamente”), también tiene correspondencia con nuestro campo» (Bueno, 1976: 130-131).

Pero, según afirma el propio Hegel, dicho Espíritu Absoluto -en el que se dan los refinamientos e ideales del arte, la religión y la filosofía, y que viene a ser la realidad definitiva- es sólo patrimonio de los hombres y no de las mujeres, por lo tanto no es universal: «Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación. El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes. Sin que se sepa por qué, la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre sólo alcanza su posición por el progreso del pensamiento y por medio de muchos esfuerzos técnicos» (Hegel, 2005b: 286-287). Ya Espinosa había dicho algo similar: «podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la paz y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres» (Espinosa, 2004b: 247).

Trayendo a colación las tres grandes Ideas de la metafísica occidental cabría decir que el Espíritu Subjetivo se corresponde con el alma, el Espíritu Objetivo con el Estado y el Espíritu Absoluto con Dios. Añadir finalmente que la omnipotencia de la ontoteología también se correspondería con el Espíritu Absoluto, pues en el propio saber absoluto se realiza el ser absoluto, porque el saber absoluto es la verdadera existencia del Espíritu Absoluto. Saber absoluto que Hegel también denominó «Ciencia», pues -como ya hemos anunciado- lo que Hegel pretendía no era un amor al saber, una «filo-sofía», sino un saber absoluto que entendió como Ciencia. Ya Fichte denominó a su sistema «doctrina de la ciencia» porque pensaba que había dado con «la ciencia», en tanto principio y fundamento de todas las demás, y por ello renunció al nombre de «filosofía» para definir su sistema, tendencia que continuó en el marxismo-leninismo.

3. La Idea abstracta y su realización efectiva

¿Qué es la Idea (*Gedanke*)? «La Idea es el fondo, la esencia misma de toda existencia, el tipo, la unidad real y viva, de que los objetos visibles no son sino la realización exterior. Así la verdadera idea, la idea concreta, es la que reúne la totalidad de sus elementos desarrollados y manifestados por el conjunto de los seres. La idea, en

una palabra, es un todo, la armónica unidad de ese conjunto universal que se desarrolla exteriormente en la naturaleza y en el mundo moral o del espíritu» (Hegel, 2002c: 69-70). «Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general» (Hegel, 2004b: 61). «La idea se da su ser determinado en la *naturaleza* y al devenir así para sí, se convierte en *espíritu* como saber de sí mismo... La naturaleza, y el espíritu finito, la voluntad, el Estado son encarnaciones de la idea, modos especiales de la manifestación de la idea, configuraciones determinadas en las que todavía no ha llegado hasta sí, hasta el saber de sí misma, para ser como *Espíritu Absoluto*» (Hegel, 1981: 87). Hegel sostiene que el mundo real es la realización de la Idea absoluta, y afirma que «el espíritu humano, al conocer exactamente el mundo real, conoce en ese mundo, y a través de ese mundo, la “idea absoluta”» (Lenin, 1986: 93). De modo que la Idea consisten en ser un proceso dialéctico que se desarrolla en tres etapas: «1) la vida; 2) el proceso del conocimiento, que incluye la *práctica* humana y la *técnica*; 3) la etapa de la idea absoluta (es decir, de la verdad completa)» (Lenin, 1974f: 186).

La Idea es, pues, concepto más realidad efectiva: realidad efectiva conceptualizada, el «Ser-plenamente-revelado-en-su-totalidad-por-el-Concepto» (Kojève, 2013: 476). Como observa Marx, la Idea es «un sujeto autónomo; es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa» (Marx, 2003a: 16).

La Idea es, en fin, la perfecta compenetración del concepto y la existencia, siendo así la concepción hegeliana de la verdad un modelo de *adecuacionismo*: «Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Un cuerpo, por ejemplo, es la realidad; el alma, el concepto. Ahora bien, alma y cuerpo deben ser adecuados entre sí» (Hegel, 2005b: 101). Y también: «la verdad consiste únicamente en la unidad del concepto y la existencia» (Hegel, 2005b: 430). «Todo lo verdadero es concreto» y, sin embargo, «todo lo verdadero, en la medida que es concebido, sólo puede ser pensado de modo especulativo [de modo filosófico]» (Hegel, 2005b: 86, corchetes míos). «Del mismo modo, la *calidad* superada es *cantidad*, la cantidad superada es *medida*, la medida superada es *esencia*, la esencia superada es *apariencia*, la apariencia superada es *realidad*, la realidad superada es *concepto*, el concepto superado es *objetividad*, la objetividad superada es *Idea absoluta*, la superación de la Idea absoluta es *Naturaleza*, la Naturaleza superada es *Espíritu subjetivo*, el Espíritu subjetivo superado es *Espíritu objetivo ético* [el término no sería «ético», sino más bien político y moral], el Espíritu ético superado es *arte*, el arte superado es *religión*, la religión superada es *Saber absoluto*» (Marx, 2012c: 565, corchetes míos).

Como sostenía Feuerbach, la Idea absoluta es anterior al mundo, y por ello supone la preexistencia de las categorías antes de que se dé el mundo, por lo cual «es el ser y la

esencia, pero aún no confiesa que lo es; todavía guarda para ella el secreto» (Feuerbach, 1976b: 128); aunque en el fondo «no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano» (Engels, 1981a: 367). Dicha Idea absoluta es, en definitiva, un pensamiento de nadie, el pensamiento objetivo en general, como objetaba Engels. Como se llegó a decir, «A la larga, y después de múltiples avatares, el Espíritu Santo se ha convertido en la “idea absoluta”» (Stirner, 2014: 155).

En resumen: La Idea es algo así como la semilla que «tiene ya en sí el árbol y contiene toda su fuerza, aunque todavía no es él mismo» (Hegel, 2005b: 65). Es decir, la Idea tiene ya en sí el Espíritu y contiene toda su fuerza (todo su desarrollo en la Historia Universal), aunque todavía no es él mismo en su plena realización en la susodicha historia o, mejor dicho, el desarrollo de la Idea es el desarrollo de la Historia Universal. La Idea en sí es una abstracción, es lo meramente puesto pero aún no expuesto; por lo cual debe concretarse y hacerse Idea para sí, esto es, llevarse a cabo como Espíritu Absoluto, del mismo modo que el concepto debe adoptar una existencia, es decir, debe encarnarse para ser verdaderamente aprehendido. La abstracción e inmediatez de la Idea es síntoma aún de su imperfección, pero la Idea no se queda en la abstracción sino que se concretiza exteriormente en contenidos naturales e interiormente en contenidos espirituales (históricos). La Idea es, pues, la razón de un objeto que se realiza en el desarrollo inmanente de la cosa misma, y por ello viene a ser la unidad y perfecta compenetración de la existencia y el concepto, del cuerpo y del alma. «Nada vive que no sea de alguna manera la idea» (Hegel, 2005b: 66). La Naturaleza es la fase inferior de la Idea y el Espíritu la fase superior. Lo que es en sí (o en su concepto abstracto) no es todavía su verdad, es decir, no ha llegado a realizarse efectivamente, porque simplemente es inmediato y natural y para ello es necesario la mediación del Espíritu que desemboca en el *idealismo de la verdad* del Espíritu Absoluto; y si la verdad es un resultado ello quiere decir que no está dada desde el principio o *in illo tempore*, ya que «no es impresión *inicial*» (Lenin, 1976a: 91). «El niño es hombre *en sí*, tiene razón sólo *en sí*, es sólo posibilidad de la razón y la libertad, y por lo tanto, es libre sólo según el concepto. Lo que de manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva. El hombre, que es *en sí* racional, debe abrirse paso por la producción de sí mismo, saliendo de sí y cultivándose al mismo tiempo interiormente, para devenir también racional por sí» (Hegel, 2005b: 90). Como ha indicado Gustavo Bueno, la distinción hegeliana de «ser-en-sí» (*Sein-an-sich*) y «ser-para-sí» (*Sein-für-sich*) es una reexposición de la distinción escolástica entre *ejercicio* y *representación*, y por ello la Idea absoluta es la *representación* del ser ante sí mismo.

Como se ha comentado, «La *totalidad hegeliana* es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio simple, que a su vez sólo es un momento del desarrollo de la Idea: hablando rigurosamente, es el fenómeno, la manifestación propia de ese principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, por lo tanto, en la enajenación misma que prepara su restauración. Aun aquí no se trata de conceptos sin consecuencias, ya que esta unidad de una esencia simple que se manifiesta en su enajenación produce este resultado: que todas las diferencias concretas que figuran en la

totalidad hegeliana, comprendidas las “esferas” visibles de esta totalidad (la sociedad civil, el Estado, la religión, la filosofía, etc.), todas estas diferencias son negadas apenas han sido afirmadas: ya que no son más que los “momentos” de la enajenación del principio interno simple de la totalidad, que se realiza negando las diferencias enajenadas que plantea; aún más, estas diferencias son, como enajenaciones, fenómenos del principio interno simple, todas igualmente “*indiferentes*”, es decir, prácticamente iguales para él, por lo tanto, iguales entre sí, y a ello se debe que en Hegel, ninguna contradicción determinada *sea jamás dominante*. Ello quiere decir que el todo hegeliano posee una unidad de tipo “espiritual” en la que todas las diferencias sólo son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, indiferentes; en la que no existen jamás por sí mismas, en la que sólo tienen la apariencia de una existencia independiente y, no manifestando jamás sino la unidad de ese principio simple interno que se enajena en ellas, son prácticamente iguales entre sí, como fenómeno enajenado de este principio. Ello significa afirmar que la totalidad hegeliana: 1) no está realmente, sino sólo en apariencia, articulada en “esferas”; 2) que su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; 3) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante, condición absoluta que permite que una complejidad real sea una unidad, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política. No se debe al azar que la teoría hegeliana de la totalidad social no haya fundado jamás una política, que no exista ni pueda existir una política hegeliana... La totalidad de la sociedad hegeliana está hecha de tal manera que su principio le es a la vez inmanente y trascendente, pero no coincide jamás, como tal, con ninguna realidad determinada de la sociedad misma. Por esta razón se puede decir que la totalidad hegeliana es una unidad de tipo “espiritual”, en la que cada elemento es *pars totalis*, y las esferas visibles no son sino el despliegue enajenado y restaurado de este principio interno. Esto quiere decir que no se puede identificar, bajo ninguna condición (aun como su aspecto inverso), el tipo de unidad hegeliana con la estructura de la unidad de la totalidad marxista» (Althusser, 1976b: 168-169).

El Espíritu no puede continuar como Idea abstracta (en mero *ejercicio*), pues en ese caso estaría falto de efectividad, pues la efectividad es lo que hace al Espíritu real al penetrar en el desarrollo de la Historia Universal al alcanzar la Idea su ser-para-sí (su *representación*). Luego el Absoluto no significa otra cosa que la Idea realizada o la realidad perfecta de la Idea, lo cual no puede ser otra cosa que la libertad, porque en la libertad el Espíritu esta-siendo-para-sí-en-él: negativamente como independencia y positivamente como autodeterminación. «Toda la odisea de la *Fenomenología* es de alguna manera el relato -complejo y algo repetitivo, porque el entendimiento común recae indefectiblemente en sus propias torpezas- de la conciencia que se empeña en poner la “verdadera realidad” fuera de sí misma, pero que ha de acabar siempre dándose cuenta de que no se trata más que de una determinación que ella misma ha puesto» (Grondin, 2006: 297). Dicho con terminología aristotélica: la Idea abstracta es la potencia del Espíritu Absoluto que vendría a ser el acto o entelequia de dicha potencia.

La Idea concreta, en tanto consumada como Espíritu Absoluto, agota la realidad, y la realidad en tanto Naturaleza y Espíritu (como espacio y tiempo de la Historia Universal) agota todo el contenido de la Idea. Frente a Kant, Hegel cae en la cuenta de que las Ideas no aparecen dadas en abstracto de una vez por todas (*a priori*) sino de modo concreto en la Historia Universal y constituyen precisamente esa misma historia. También en este sentido decimos que cabe una interpretación materialista de Hegel, pues las Ideas no serían un *saber de primer grado* revelado por la inspiración divina o *praeterracional* sino un *saber de segundo grado* derivado de la construcción de saberes previos (técnicos, científicos, políticos, religiosos, artísticos, etc.).

4. Espiritualismo exclusivo ascendente

El desarrollo dialéctico y progresivo que expone Hegel en su sistema -y que nosotros vamos a diagnosticar, al igual que el sistema de Fichte, como *espiritualismo exclusivo ascendente*- indudablemente arrastra fuertes herencias teológicas, y tiene, posiblemente, una de sus fuentes en el obispo de Roma de la época de San Ceferino (199-217), un tal Sabelio, cuya vida floreció en torno al año 215. Sabelio fue un hereje y un obispo procedente de la pentápolis Libia que empezó a ejercer su oficio a principios del siglo III, durante el papado del citado San Ceferino. Sabelio lideraba el partido de los patripaticios, herejía antitrinitaria similar a lo que sería el arrianismo. Esta herejía fue defendida por Noeto de Esmirna y después por Epígono y Cleómenes. Sabelio fue excomulgado por el Papa Calixto (217-222). No nos han llegado escritos del mismo Sabelio, tan sólo lo que ha quedado de sus discípulos y de las condenaciones de la Iglesia. Según la interpretación del Pseudoatanasio, las enseñanzas de Sabelio hablaban de una Mónada originaria de naturaleza espiritual pero en estado embrionario, Mónada que vendría a desarrollarse siguiendo los patrones trinitarios de Padre, Hijo y Espíritu Santo y que al dilatarse llega a ser lo que no era al aumentar su extensión. Padre, Hijo y Espíritu Santo no serían tres sustancias sino la misma Mónada en tres manifestaciones sucesivas que los sabelianos denominaban personas (*prosopon*). De modo que el obispo hereje afirmaba que las tres personas de la Santísima Trinidad no se daban de manera simultánea sino de manera sucesiva en el tiempo histórico sagrado. Padre, Hijo y Espíritu Santo se revelaban en tres edades: la Edad del Padre (correspondiente al Antiguo Testamento), la Edad del Hijo (correspondiente al Nuevo Testamento), y la Edad del Espíritu (correspondiente a la Edad de la Iglesia). Así, en Sabelio Dios no sería un ser eterno sino un Dios en devenir, como lo sería en Hegel. La diferencia fundamental estaría en que si el sistema de Hegel es una especie de *espiritualismo exclusivo ascendente*, el planteamiento de Sabelio sería una especie de *espiritualismo asertivo ascendente* (aunque con un prólogo *descendente*).

Tampoco podemos olvidar las influencias de Hegel en las profecías de Joaquín de Fiore (1135-1202). Joaquín de Fiore dijo algo similar al hablar de las tres edades, siendo la última la Edad del Espíritu, es decir, del Espíritu Santo. Como se ha comentado, «Joaquín de Fiore reintroduce en el cristianismo el mito arcaico de la regeneración universal. Ciertamente es que no se trata ya de una regeneración periódica y repetible

indefinidamente. Y no es menos cierto que Joaquín concibe la tercera época como el reino de la libertad bajo la dirección del Espíritu Santo, lo que implica una superación del cristianismo histórico y, como última consecuencia, la abolición de las reglas y las instituciones existentes» (Eliade, 1991: 188).

Por tanto, nuestra organización del tiempo histórico en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna (posteriormente se añadió la Edad Contemporánea y otros hablan de «posmodernidad») son las tres edades a las que Lessing se refería cuando hablaba de la «educación del género humano» que tomó explícitamente de Joaquín de Fiore, en donde el pensador alemán anunciaba una revelación continua y progresiva que desembocaba en una gloriosa tercera época donde la razón triunfará gracias a la razón, lo cual ya fue anunciado por «ciertos entusiastas de los siglos XIII y XIV», cuyo único error fue proclamar precipitadamente el «nuevo evangelio eterno» (citado por Eliade, 1991: 188). La influencia de Joaquín de Fiore a través de Lessing llegó a Hegel y también a los sansimonianos, que a su vez influenciaron en Augusto Comte y su doctrina de los tres estadios (teológico, metafísico y positivo). Estas influencias, aunque no citadas, se pueden ver perfectamente en los esquemas del gran filósofo alemán, salvo que esta vez es la Reforma protestante la portadora del Espíritu: «La Edad Media era el reino del Hijo. Dios no alcanza la plenitud en el Hijo, sino solo en el Espíritu. Pues como Hijo, ha salido de sí mismo, y existe, por tanto, como lo “otro” [alienado], que debe desaparecer en el espíritu, en el regreso de Dios a sí mismo. Así como la relación del Hijo tiene en sí algo exterior, también en la Edad Media prevalece la exterioridad. Pero con la Reforma comienza el *reino del Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu» (Hegel, 2004b: 660, corchetes míos).

En 1839 Feuerbach señalaba al sistema hegeliano como «*mística racional*» (Feuerbach, 1976b: 142), y en 1843 como «idealismo panteísta» (Feuerbach, 1976a: 43). Y el joven Marx diagnosticaba en 1843, bajo su yugo feuerbachiano, al sistema hegeliano como un «misticismo lógico», y también como un «panteísmo», y en 1845 comentaría que en dicho sistema «Únicamente al final de su ascensión habrá realizado verdaderamente su concepto original» (Marx y Engels, 2013: 103). Desde las coordenadas críticas del *materialismo filosófico* podemos diagnosticar al sistema de Hegel como un *espiritualismo exclusivo ascendente*, porque el Espíritu Absoluto se postula como el centro metafísico de la realidad, frente a lo cual la materia aparece como negatividad pura. Si, como se ha llegado a decir, la filosofía absoluta «*es la resurrección de la filosofía alejandrina*» (Feuerbach, 1976a: 64), a nuestro juicio se trata de una *vuelta del revés* al neoplatonismo, pues si el espiritualismo que se postulaba en éste era *exclusivo* en sentido *descendente*, el espiritualismo de la filosofía absoluta (fundamentalmente fichtiana y hegeliana) es también *exclusivo* pero en sentido *ascendente*.

La filosofía, y en concreto la filosofía del *espiritualismo exclusivo ascendente*, esto es, el propio sistema de Hegel, es interpretada como la cúspide de la Historia Universal, el momento en que lo efectivamente real se conoce íntegramente a sí mismo a través de

la Idea como síntesis de lo finito y lo infinito o la unidad de la universalidad y la particularidad, es decir, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad en el desarrollo del Espíritu que viene a ser la Idea efectivamente realizada, la racionalidad efectivamente real: todo es necesariamente racional (monismo e idealismo absoluto) porque la Idea efectivamente realizada no puede ser de ningún modo arracional (lo arracional, como hemos dicho, vendría a ser el contexto de la *Materia ontológico-general* que desborda toda determinación conocida), puesto que para Hegel los modos o formas (*Gestalten*) de conciencia son estados del mundo (*Weltzustände*), y el método - dice Hegel- «es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistirse; es la tendencia de la razón a reconocerse a sí misma en todas las cosas» (citado por Marx, 2004a: 201). Para Hegel el ser es, en su esencia, «un proceso de “comprensión”» (Marcuse, 1975: 142). «En virtud de este proceso, la existencia se hace comprensión, el objeto se hace “sujeto”, y la comprensión, el “concepto” (*Begriff*), se transforma en la “realidad” esencial del ser. El pensamiento autoconsciente no es más que la forma superior de una existencia común a todo ser, y el movimiento del pensamiento no es más que la forma superior y general de movimiento de todo ser» (Marcuse, 1975: 143).

Al igual que Fichte, Hegel entiende por «Absoluto» aquello que es «incondicionado», es decir, que se autodetermina, y esto viene a ser lo verdadero en el idealismo alemán al identificarse el Sujeto con la Realidad, pues la Sustancia es Sujeto (es decir, $M = E$). Y la Sustancia-Sujeto, en tanto Espíritu Absoluto, al igual que el Yo de Fichte, no es sustancia porque sea permanente, sino porque lo comprende todo al desembocar en el saber absoluto. Luego, en última instancia, para Hegel «la exterioridad no es más que el fenómeno» (Althusser, 1976b: 172). Es decir, la subjetividad es la verdadera forma de la objetividad, y por ello la forma auténtica de la realidad es concebida como sujeto, pero este sujeto no es una forma particularidad de subjetividad sino que es el Espíritu (es decir, la Sustancia es Espíritu), el cual hace que toda objetividad independiente quede superada. «El mundo objetivo se convierte entonces en un medio de la autorrealización del sujeto, que conoce toda la realidad como suya y no tiene otro objeto que sí mismo. Mientras que el conocimiento y la acción tengan todavía un objeto externo, no dominado aún y, por lo tanto, ajeno y hostil al sujeto, éste no es libre. La acción está siempre dirigida en contra de un mundo hostil y, puesto que implica la existencia de semejante mundo hostil, la acción restringe esencialmente la libertad del sujeto. Únicamente el pensamiento, el pensamiento puro, llena los requisitos de la libertad perfecta, pues el pensamiento “que se piensa” a sí mismo está enteramente para sí mismo en su otredad; no tiene otro objeto que sí mismo» (Marcuse, 2003: 164). La construcción de la libertad como autoconciencia o pensamiento puro en el devenir especulativo de la Idea es lo que denominamos *espiritualismo exclusivo ascendente*.

Este *espiritualismo exclusivo ascendente*, que sitúa al propio sistema hegeliano como la cúspide o canto de cisne de la filosofía, ya fue criticado por los jóvenes Marx y Engels en 1845 en *La sagrada familia*: «En la *Fenomenología* de Hegel, las bases materiales, sensibles, objetivas de las diferentes y diversas formas del conocimiento

humano son dejadas en pie, y toda esta obra destructiva termina en la filosofía más conservadora, porque ella cree haber triunfado sobre el mundo objetivo, real y sensible desde que lo ha transformado en un simple ser ideal, en una simple característica del conocimiento y, en consecuencia, puede resolver a su adversario, que se ha hecho etéreo, “en el éter del pensamiento puro”. La *Fenomenología*, pues, termina naturalmente por suplantar a toda realidad humana con el “saber absoluto”... Toda la fenomenología tiende a demostrar que el conocimiento es la única realidad» (Marx y Engels, 2013: 235).

Para Hegel la Historia Universal es la historia de la autorrealización del Espíritu, que vendría a ser la historia de la libertad, esto es, la incesante crítica lógica del Espíritu que construye sus estadios y los destruye para alcanzar cotas más altas, y por eso es la historia de la superación del Espíritu hacia su autorrealización absoluta, porque «es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real» (Hegel, 2005b: 375). Para Hegel la libertad consisten en la conciencia de la necesidad. «La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto *más libre* es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanto mayor *necesidad* estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la inseguridad debida a la ignorancia y que elige con aparente arbitrio entre posibilidades de decisión diversas y contradictorias prueba con ello su propia ilibertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente tendría que dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres que destacaron de la animalidad eran en todo lo esencial tan poco libres como los animales mismos; pero cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad» (Engels, 1968: 104).

Se trata, pues, de un sistema de clara estirpe teológica: providente, escatológico y apocalíptico. Pero un sistema providente, escatológico y apocalíptico con la salvedad de que al final de los tiempos ya no se contemplaría la revelación de los secretos de Dios, sino más bien la revelación de los secretos de una hipostasiada Humanidad, porque todo será diáfano a una conciencia humana poseedora de las claves de su autodirección; siendo así el Hombre, mediante su desarrollo en la Historia Universal de los diferentes Estados que se relevan la «antorcha de la universalidad» (que Marx sustituyó por la lucha de clases), la secularización de Dios; un Dios no ya inhumano o sobrehumano y trascendente sino más bien un Dios praeterhumano o quizás humano demasiado humano (quizás demasiado alemán) e inmanente, haciéndose en la Historia Universal a través de la lucha y el trabajo de la organización del concepto en el camino hacia la verdad de la conciencia universal tras superar múltiples des-engaños. Como se ha dicho, la historia lineal de desarrollo continuo de la Razón de la filosofía de las Luces, «es decir, de un racionalismo teleológico y, por consiguiente, idealista... no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en “futuro anterior”, que concibe su origen como la anticipación de su fin» (Althusser, 1973c: 50).

Para Hegel, frente a Kant y sus incognoscibles cosas en sí, no hay ninguna muralla inexpugnable al conocimiento (como también lo sería para el Diamat). El conocimiento del mundo, la cosmovisión, es el desarrollo de la propia realidad, que más que una realidad (una *res*) es una idealidad, esto es, una idealidad absoluta que se altera en la Naturaleza y se identifica en el Espíritu. Se trata entonces de la Razón que inunda cuanto hay; pero, como le objetó Schelling, el mundo se parece a cualquier cosa más que a un producto de la pura razón, al dominar una masa de sin razón que hace que lo normal sea lo accidental. «Pero esto no quiere decir, en absoluto, que Schelling sea un valedor del irracionalismo pues sus ataques van dirigidos sobre todo a las pretensiones absolutas de la Razón, tanto subjetiva como objetiva» (Fernández Lorenzo, 1989: 172).

Hegel transforma la teodicea en antropodicea o, más exacto, en filosofía idealista de la historia: la historia de la salvación de la resolución de la Idea en Espíritu Absoluto donde la racionalidad y la realidad se identificarán plena y efectivamente; por eso «la razón rige el mundo... la historia universal ha transcurrido racionalmente» (Hegel, 2004b: 43). Esta razón es «divina y absoluta». Y la razón es la Sustancia: «Nuestro fin debe conocer esta sustancialidad, y para descubrirla hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesa la superficie y penetra allende la intrincada maraña de los acontecimientos» (Hegel, 2004b: 45). Una razón que, en su *ascendente* «astucia», supera todos los obstáculos hasta realizarse como Espíritu Absoluto, como si se llevase a cabo un progreso entre la razón más absurda y la razón más lógica y absoluta, o -mejor dicho- entre la razón más abstracta y la razón más concreta y plenamente realizada, colmada en su racionalidad. Visto así la realización del Espíritu Absoluto guarda relación con la potencia, el conocimiento y la voluntad del Dios de Leibniz, el cual efectúa los cambios y producciones «según el principio de lo mejor» (Leibniz, 2001: 119).

Dice Hegel en la *Enciclopedia*: «En nuestra época, tan reflexiva y razonada, no habrá de adelantar mucho en su carrera quien no sepa aducir *una buena razón* para todo, incluso para lo peor y más absurdo. Todo lo que en el mundo está torcido, está torcido por buenas razones» (citado por Marx, 2003a: 262). Por eso la verdad es un resultado y el resultado es «la dialéctica del pensamiento puro» (Marx, 2012c: 556). Así, como se congratula en sus *Lecciones de la historia de la filosofía*, surge una nueva época en el mundo, en la que el Espíritu del Mundo ha logrado «deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto*, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquél creía encontrarse fuera de él. La conciencia finita de sí mismo ha dejado de ser finita; y, de este modo, por otra parte, la conciencia absoluta de sí mismo ha cobrado la realidad de que antes carecía» (Hegel, 1995: 517).

Veamos con más claridad cómo expone el propio Hegel lo que desde el *materialismo filosófico* denominamos *espiritualismo exclusivo ascendente*: «El espíritu, ciertamente,

no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo... el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo» (Hegel, 2004a: 12).

Y en otro lugar así resume su sistema: «De tal modo, el conocimiento se va desarrollando de contenido en contenido. Este progreso se determina, primero, por el hecho de que comienza a partir de determinaciones simples, mientras las subsiguientes se hacen cada vez *más ricas y más concretas*. Porque el resultado contiene su propio comienzo, y el desarrollo de este comienzo lo ha enriquecido con una nueva determinación. Lo universal es la base; por lo tanto, el progreso no debe ser entendido como un fluir de Otro a Otro. En el método absoluto, el Concepto se *conserva* en su ser-otro, y lo universal en su particularización, en el Juicio y en la realidad; eleva a cada etapa posterior de determinaciones toda la masa de su contenido precedente, y en su progreso dialéctico no sólo pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo que ha adquirido, enriqueciéndose y concentrándose en sí mismo» (citado por Lenin, 1976a: 150). «Todo lo que existe, de acuerdo con Hegel, es un mero efluvio de la razón objetiva en el curso de su propio desenvolvimiento» (Bujarin, 1974: 151).

Respecto a la tesis panlogista hegeliana que supone que *todo lo real es racional y todo lo racional es real*, y de la que muy bien podemos señalar como el núcleo o más bien la cima de su *espiritualismo exclusivo ascendente*, hay que decir que con *lo real es racional* no se quiere decir que lo real sea todo lo existente, sino sólo a aquello que ha sido necesario para el desarrollo del Espíritu, esto es, la astucia de la razón que ha posibilitado la prosperidad del Espíritu, es decir, lo real al hacerse racional significa que lo en sí se hace para sí, es decir, lo que abstractamente se *ejercita* concretamente se *representa*, y por tanto todo ha de tener un principio de razón suficiente; por eso lo que *es* es la razón efectiva. Hegel afirma que la realidad es racional en su forma definitiva, esto es, en la actualidad, en donde se ha superado el conflicto entre lo posible y lo real. «Lo “real” viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo “real” es lo racional, y sólo esto. Por ejemplo, el Estado sólo se hace realidad cuando corresponde a las potencialidades dadas del hombre y permite el pleno desarrollo. Cualquier forma preliminar de Estado no es aún racional, y, por lo tanto, no es aún real» (Marcuse, 2003: 16-17).

Y con *lo racional es real* se quiere dar a entender que lo racional no es un delirio, un monstruo o una ensoñación, sino algo que se cumple en la realidad; es decir, algo así como un concepto con intuición que diría Kant. Por tanto, lo real es lo necesario y lo

necesario se acredita en última instancia como racional. Esta tesis fue interpretada por Engels en 1886 en los siguientes términos: «todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer» (Engels, 1981a: 357).

Lo que Engels pretende decir es lo siguiente: *Lo real (el capitalismo) es irracional, y lo racional (el comunismo) será real*. Dicho de otro modo: «todo lo real es racional» sería interpretado como una fórmula conservadora, y «todo lo racional es real» como una fórmula revolucionaria; porque el comunismo, por mediación de la revolución social, cancelaría al capitalismo entendido como una *apariencia falaz*. Aunque Engels también señalaba que con esta tesis Hegel pensaba que los prusianos de su época «tenían el gobierno que se merecían»; y añade que si algo deja de ser real pierde con ello su carácter de necesidad y por ello su razón de ser y su carácter racional: «En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución» (Marx y Engels, 1974: 332).

Por consiguiente, en la dialéctica hegeliana todo lo que en la historia se presenta como real lleva en sí el germen de lo irracional, pues todo lo que empieza acaba; y todo lo que es racional se torna real. «La fe de Hegel en la razón humana y en los derechos de ésta y la tesis fundamental de la filosofía hegeliana, según la cual en el mundo existe un proceso constante de cambio y desarrollo, indujeron a los discípulos del profesor berlinés, que no querían aceptar la realidad, a la idea de que también la lucha contra la realidad, la lucha contra la injusticia existente y el mal reinante tiene su raíces en la ley universal del desarrollo perpetuo. Si todo en el mundo se desarrolla, si unas instituciones sustituyen a otras, ¿por qué han de perdurar eternamente la autocracia del rey prusiano o del zar ruso, el enriquecimiento de una minoría insignificante a expensas de la enorme mayoría, el dominio de la burguesía sobre el pueblo?» (Lenin, 1975f: 75-76).

Al fin y al cabo, si todo el despliegue del Espíritu supone una historia racional, Hegel viene a justificar toda la historia, y la historia no es otra cosa que la historia de los Estados y los Estados imperiales, es la historia de la sociedad política y el imperialismo (en nuestra terminología, *generador* o *depredador*). El fin del desarrollo de la Historia Universal realiza la conciencia de la libertad. Y esto para Marx no era pertinente, pues la opresión y explotación «real» contra el proletariado en ningún momento le parecía «racional». De hecho, según Hegel, toda situación política y social es racional, incluyendo el modo de producción asiático, el esclavista y el feudal. Así pues, si la filosofía de la historia hegeliana sirvió como justificación, la del marxismo-leninismo

sirvió como crítica al orden establecido, el cual era irracional y por eso había que hacerlo racional mediante la revolución, es decir, la *filosofía de implantación política* marxista-leninista no trataba de justificar lo dado y darlo por racional, sino todo lo contrario: lo condenaba, por irracional, a través de la *praxis* revolucionaria (siempre que ésta se llevase a cabo a través de óptimas condiciones materiales). Por eso los bolcheviques trabajaban para «que se modifique lo existente, rechazando el culto de ello y la conformidad con ello» (Lenin, 1974e: 375).

No obstante, Hegel sostiene -frente a Fichte- que el progreso del Espíritu no es el progreso de la humanidad hacia la felicidad, y de este modo eludía el *mito tenebroso* de la felicidad; así como -también pensando contra Fichte- eludía el *mito tenebroso* de la inmortalidad del alma. Aquí aparece de nuevo el Hegel materialista.

5. Filosofía mundana y «doméstica» frente al materialismo trascendente: monismo frente a pluralismo

No hay duda de que, en un sentido metafilosófico, la filosofía hegeliana es *filosofía académica* pura y dura, pero en un sentido ontológico cabría decir que la filosofía hegeliana se nos presenta como *filosofía mundana* (*Weltphilosophie*). Dicho con términos más precisos: la filosofía hegeliana es un mundanismo, en el sentido de que niega cualquier trascendencia transmundana, al ser un inmanentismo absoluto que reduce la *Materia ontológico-general* a la *Materia ontológico-especial* o cósmica; o, dicho de otro modo, la posición que identifica a la *Materia ontológico-general* con el *Ego trascendental* pero que en dicha identidad finalmente el Ego anega la realidad; es decir, el Espíritu anega la realidad en tanto que todo lo real es racional y por tanto no existe la *Materia ontológico-general*; luego no se da un *regressus* crítico sino un *regressus* dogmático al *Ego trascendental* entendido como Espíritu que se desarrolla absolutamente como vía hacia el *idealismo de la verdad*. Por eso «el Espíritu es el Hombre-en-el-Mundo: el Hombre mortal que vive en un Mundo sin Dios y que habla de todo cuanto existe y de todo cuanto él crea, incluido él mismo» (Kojève, 2013: 596).

La de Hegel es una filosofía mundana, pues no se pronuncia desde una tribuna perenne y es siempre temporal y, además, no puede superar su propio tiempo al ser el tiempo aprehendido en concepto. Vemos, pues, que la ontología hegeliana es monista en *ontología general* y por ello, a raíz de su mundanismo, es presa de las garras del holismo metafísico en el que se viola el principio de *symploké* porque *todo está relacionado con todo* en el proceso de realización del Espíritu en el que la Idea se colma finalmente como Absoluto. «Hegel es el representante del monismo idealista que considera la “idea absoluta” como único fundamento de todo lo existente» (Rosental e Iudin, 1946: 223).

Asimismo, dicha ontología es *formalista segundogenérica* en *ontología especial* porque M_2 (el Espíritu) enlaza todos los *géneros de materialidad* y así todo se instala en el seno de M_2 y por tanto queda anulada la inconmensurabilidad de los tres *géneros de*

materialidad que postula el *materialismo filosófico*. Por eso para Hegel la Sustancia es Sujeto, y se desarrolla en un proceso interior (M_3 queda incluido en M_2); es decir, a diferencia del idealismo espiritualista de Fichte -en el que el Yo (M_2) anega al No-Yo (M_1)-, en el idealismo de Hegel la Sustancia (M_3) se inserta en la subjetividad (M_2). «La metafísica Hegeliana se muestra aquí como un tipo específico de monismo mundanista que se expresa en términos de formalismo secundario porque ($M_1 \subset M_2$) y ($M_3 \subset M_2$), de ahí que ($M_1 \wedge M_3$) $\subset M_2$, entonces $M_i = M_2$. A la vez que ($M_i \subset M$) \wedge ($M \subset M_i$): cuyo resultado final es, por la relación de inclusión, que $M = M_i$. Dado que tenemos que $M_i = M_2$ y que $M = M_i$, se deduce que $M = M_2$. En este caso es fácil ver que el segundo género de materialidad actúa como una ligadura que conecta la ontología general y la ontología especial, ya que todo tipo de materia, tanto la naturaleza como la sustancia, está incluida en M_2 . Es precisamente en este punto crucial donde el idealismo objetivo hegeliano se opone drásticamente al materialismo filosófico, pues en éste último los tres géneros de materialidad son irreductibles de forma definitiva entre sí (ya que entre ellos median relaciones constantes de contradicción dialéctica) y, además, se distingue entre una ontología general y una ontología especial en las que ($M_i \subset M$) pero ($M \not\subset M_i$), por lo que $M \neq M_i$: por consiguiente, al agotar todas las variables de M_i obtenemos que $M \neq M_1$, $M \neq M_2$ y $M \neq M_3$ » (Robledo, 2015: 9).

Así pues, al negar la trascendencia y permanecer en la inmanencia, el Hombre renuncia al más allá y se aferra al más acá, construye el progreso mediante la lucha y el trabajo en la tierra; y por tanto en lugar de huir del mundo lo soporta al transformarlo. Dicha filosofía es, se podría decir, «doméstica», pues no abre la *via de regressus* hacia la pluralísima *Materia ontológico-general* y por eso diagnosticamos al sistema de Hegel como monismo en *ontología general* y *formalismo segundogenérico* en *ontología especial*, porque el filósofo alemán hipostatiza el Espíritu como una totalidad en sí y para sí efectivamente real: el ser efectivamente real autoconsciente de su construcción en la Historia Universal. En el sistema de Hegel «el pensamiento y el objeto, lo ideal y lo real celebran allí su reunión» (Stirner, 2014: 133). Con lo cual, la cosa en sí se identifica con el puro pensamiento porque la cosa en sí es el Espíritu en sí: $M = M_2$ en *ontología especial* y $M = M_i$ o $M = E$ en *ontología general*.

El idealismo de Hegel es, pues, un idealismo *ontológico-general* en el que el *Ego transcendental* se convierte en realidad total, porque el *ordo cognoscendi* anega al *ordo essendi* en tanto el Espíritu se desarrolle en sí y para sí plena y efectivamente; luego se podría decir que el Espíritu Absoluto sería, una vez plena y efectivamente realizado, *la medida de todas las cosas* o, tal vez, una posesión especulativa de la realidad; pero la especulación absoluta es una Idea límite y metafísica al no retornar en el *progressus* a los *fenómenos* de partida del *mundus adspectabilis* (M_i). En la filosofía de Hegel el Espíritu *se hace demasiado*, se hace omnipresente y omnipotente y por tanto omnisciente, y así agota en sí mismo la realidad en su autoconciencia, lo cual choca con el *ignorabimus* desde el que se posiciona la tesis de la *Materia ontológico-general* que defiende el *materialismo filosófico*.

En consecuencia para Hegel si todo lo real es racional sería contradictorio decir que hay algo de lo real que no es racional, que es lo que desde el *materialismo filosófico* llamamos *Materia ontológico-general*, la cual no puede ser manipulada *operatoriamente*, racionalmente, porque no es que sea irracional sino que es arracional, como es asonora, es decir, está en otro contexto, cabría decir que rebasa toda experiencia posible ya que la realidad no se reduce a los tres *géneros de materialidad* que conocemos (así como en el sistema de Espinosa la Sustancia no se agota en los atributos de la extensión y el pensamiento porque a la vez se dan infinitos atributos que *ignoramus e ignorabimus*).

La afirmación de Hegel, que resume su sistema, «El Ser es la Nada», puede reexponerse así: «El ser, al margen del Ente (mundano), no es nada» (Bueno, 1972a: 55); pues «detrás del telón [del “juego de fuerzas constituido por el “entendimiento”] no hay nada» (Bueno, 1993a: 862). Por eso hablamos de «mundanismo», tesis que sostiene que el mundo (el Espíritu en su desarrollo dialéctico, en definitiva) agota el contenido de lo real. Si todo lo real es mundano, para Hegel es contradictoria la proposición que afirme que algo de lo real no es mundano, pero precisamente en la materialidad no mundana reside el contexto de la *Materia ontológico-general*, trascendental al *mundus adspectabilis* de los tres *géneros de materialidad* (M₁, M₂ y M₃) y a su clasificación lógica e *institucional* en el *Ego trascendental*.

La tesis de Hegel hay que derribarla por su dogmatismo y acriticismo, por ignorar el *ignorabimus* al postularse desde un supuesto saber absoluto aunque dado en la plenitud de los tiempos, porque la realidad no se puede conmensurar a escala espiritual (a escala humana, *antrópica* u *organoléptica*). Dicho de otro modo: la realidad (la *Materia ontológico-general*) es infinita e inconmensurable, y ningún contenido categorial u *ontológico especial* (mundano), por muy amplio que sea y se presente, puede reducir la realidad a su imagen y semejanza. Así, si para la ontología del *materialismo filosófico el mundo no es suficiente*, para el idealismo hegeliano sí lo es, y por eso es asimilado por el saber absoluto de modo archimetafísico. Por eso el idealismo absoluto se nos presenta como el contramodelo del *materialismo filosófico*: ambos son excluyentes, es decir, ambos son dos Imperios filosóficos; y como Alejandro y Darío, o como Stalin y Hitler, no pueden ni quieren convivir en la misma tierra bajo el mismo sol.

En este contexto, pues, mundanismo y monismo se identifican. El monismo de Hegel es de estirpe teleológica y recorre su fin (su *finalidad* y *teleología*) en un sentido *ascendente*, donde el ser es devenir. Por tanto estamos ante un «monismo del orden», pues aquello que está organizado como la unidad de lo lógicamente racional organiza igualmente la realidad efectiva, y así el entramado de la realidad viene a suponer el despliegue y desarrollo del Espíritu hacia su etapa final, hacia su escatológico reino en el que todo será racional y nada arracional, es decir, hacia la macrofiesta del panlogismo metafísico del *idealismo de la verdad* en donde se comprende todo en un «monismo de la sustancia»: «el Espíritu Absoluto es en su saber saber de sí mismo; si sabe algo distinto de sí, entonces es un espíritu finito y no el absoluto. El contenido de su saber es,

por consiguiente, la verdad absoluta en cuanto tal, toda verdad, de forma que la idea abrace en sí toda la riqueza del mundo natural y espiritual, y sea la única sustancia y verdad de esta riqueza» (Hegel, 1981: 208). Con esto, Hegel se opone a la cosa en sí kantiana cuando no es interpretada como concepto positivo (como intuición intelectual); cosa en sí que se corresponde, sin identificarse, con la *Materia ontológico-general* (por eso para Hegel el kantismo era espinosismo larvado y así llevaba en su seno el germen de su autodestrucción).

De modo que en el sistema de Hegel hay una hipostatización del mundo, justo lo contrario del «acosmismo» del sistema de Espinosa, donde el mundo (la *natura naturata*) era un episodio de la Sustancia de infinitos atributos (la *natura naturans*). Dicho de otro modo: la Sustancia imposibilita la clausura cósmica, porque si es entendida como una entidad perfecta y definida se convierte en cosmos, en universo, y eso sería mundanismo, posición que viene a ser la de Hegel, pues para éste la Sustancia es Sujeto y, en última instancia (escatológicamente), Espíritu Absoluto, donde los individuos son accidentes del Espíritu, cáscaras vacías del mismo, y por eso el Espíritu es Sustancia, cuya esencia se realiza de modo inmanente en la relación con los accidentes. Con la realización del Espíritu Absoluto el idealismo hegeliano no será ya sólo un monismo del orden sino también de la sustancia porque todo quedará anegado en la infinitud del Espíritu que, en calidad de saber absoluto, lo comprende todo; y para Hegel la verdadera infinitud es aquella que tiene retorno sobre sí y es representada con la figura de un círculo y no con la línea recta que vendría a representar la «mala infinitud» porque siempre puede ir más allá. El acosmismo espinosista, en cambio, es la negación del mundanismo y del monismo, y es por ello una vía hacia el pluralismo crítico al concederse el *ignorabimus*, esto es, hacia el materialismo; porque la Sustancia no es Sujeto (o sólo lo es en tanto modo), lo cual significa que no cabe el orden del mundo estructurado en un todo racional de la conciencia en sí y para sí. Aunque, como bien se ha dicho, «sólo desde un Cosmos previo cobra sentido la idea de acosmismo» (Bueno, 2009a: 10).

Y no por ser mundanista deja Hegel de ser metafísico, precisamente es metafísico porque es mundanista, pues mientras más profundo sea el mundanismo de un sistema filosófico tanto más metafísico será. Hegel recae en la metafísica (monismo mundanista o también mundanismo espiritualista absoluto) porque entiende el Ser como un «proceso universal» (como lo entendió Sabelio, San Agustín o Joaquín de Fiore).

En la realización del Espíritu Absoluto al ser todo lo real racional y viceversa *todo está conectado con todo*, y asimismo no se respeta el principio de *sympleké* que postula el *codeterminismo* y el *discontinuidad* ontológico del *materialismo filosófico*, ni tampoco -al identificar la filosofía con la ciencia («saber absoluto»)- Hegel deja fuera de su sistema la Idea de categoría. Por eso, a nuestro juicio, el sistema de Hegel es el colmo del monismo; es un mundanismo, un cosmismo en que lo infinito se desarrolla a través de lo finito y así se realiza lo universal: «El auténtico proceso tiene lugar ciertamente desde esta actividad vital finita a la finalidad absoluta universal, según la

que este mundo constituye un *cosmos*, un sistema donde *todo está relacionado esencialmente entre sí*, nada está aislado [es cierto que el principio de *symploké* afirma que es imposible que todo esté relacionado con todo, pero este principio niega que existan cosas aisladas, luego en este detalle coincide con Hegel]: se trata de una organización en sí en la que cada cosa tiene su lugar, interviene en el Todo, subsiste mediante el Todo, y contribuye, asimismo, con su acción, con su actividad a la producción, a la vida del Todo. El punto fundamental consiste, por tanto, en pasar desde los fines finitos a una actividad vital universal, al único fin, que se subdivide en fines particulares, de modo que esta particularización se realiza de forma armónica, en recíproca relación esencial» (Hegel, 1981: 257, subrayado y corchetes míos).

6. El dualismo Naturaleza/Espíritu de Hegel y el dualismo Naturaleza/Historia de Marx y Engels

Siguiendo la distinción entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* de un discípulo de Leibniz llamado Christian Wolff -que el *materialismo filosófico* redefine críticamente como *ontología general* en referencia crítica a M y *ontología especial* en referencia a los *géneros de materialidad* M₁, M₂ y M₃-, cabría afirmar que en el sistema hegeliano «A la *metaphysica generalis* corresponde la posición de preferencia de la “Ciencia de la lógica”. A la conclusión de la *metaphysica specialis* (a la *verdadera* metafísica en el sentido de Kant), es decir, a la *theologia rationalis* corresponde la Filosofía del espíritu absoluto. A la *kosmologia rationalis* corresponde la Filosofía de la naturaleza y a la *psychologia rationalis* la Filosofía del espíritu subjetivo y objetivo» (Heidegger, 2005: 143). Pero Hegel no distingue entre *ontología general* y *ontología especial*, y si bien puede parecer materialista al negar la trascendencia de Dios, el hecho de no desbordar el plano de la *ontología especial* hace del gran filósofo alemán un espiritualista al postular la unidad del mundo donde Dios se realiza. En cualquier caso, como apunta Heidegger, la *ontología general* se manifiesta a su modo en la Lógica. Aunque desde el *materialismo filosófico* podríamos situar a la Lógica en la *ontología especial lisológica* (aunque hace el papel de *ontología general* en el sistema hegeliano) y a la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu en la *ontología especial morfológica*.

El sistema hegeliano suele estar distribuido por tríadas y, como sostenemos desde el *materialismo filosófico*, la tríada es el *mínimum* requerido para un planteamiento *operatorio* de racionalización, pues -como se decía en el derecho romano en referencia a las relaciones sociales- *tria faciunt collegia*. De hecho la tríada o estructura ternaria es la estructura más elemental para poder aplicar el principio de *symploké*. Así distribuye Hegel sus sistema, como si se tratase de una estructura matricial dado su monismo metafísico: Lógica (Ser, Esencia, Concepto); Naturaleza (Mecánica, Física, Orgánica); Espíritu (Espíritu Subjetivo [Antropología, Fenomenología, Psicología], Espíritu Objetivo [Derecho subjetivo, Moralidad, Costumbre o Derecho objetivo], Espíritu Absoluto [Arte, Religión, Filosofía o Saber absoluto]). A su vez, habría más subdivisiones como muestra el presente cuadro:

Lógica		Ser			Esencia			Concepto					
		Cualidad	Cantidad	Medida	Esencia	Apariencia	Realidad	Subjetivo	Objetivo	Absoluto			
↓		Filosofía del Espíritu			Espíritu subjetivo			Espíritu objetivo			Espíritu absoluto		
		Filosofía de la Naturaleza			Antropología	Fenomenología	Psicología	Derecho subjetivo	Moralidad	Derecho objetivo (Sittlichkeit)	Arte	Religión	Ciencia-Filosofía (Wissenschaft)
Ser		Mecánica Estar fuera de otro			Física granitud			Orgánica vida					
		Cualidad	Cantidad	Medida	Esencia	Apariencia	Realidad	Subjetivo	Objetivo	Absoluto			
		Especie			Individuales y particular			Naturales (Clima, suelo, vegetal, etc.)					
Esencia		Conciencia sensible			Conciencia perceptual			Conciencia intelectual					
		Individuales y particular			Conciencia universal			Razón observadora					
		Naturales (Clima, suelo, vegetal, etc.)			Autocciencia			Razón					
Concepto		Conciencia sensible			Conciencia perceptual			Conciencia intelectual					
		Individuales y particular			Conciencia universal			Razón observadora					
		Naturales (Clima, suelo, vegetal, etc.)			Autocciencia			Razón					

(Véase Bueno, 2007c: 2).

Ahora bien, la filosofía hegeliana trata de superar todo dualismo en pos de una unidad superadora (la del Espíritu Absoluto en su plena y efectiva realización). Es decir, en el fondo resulta que el dualismo hegeliano se da al nivel de las *apariencias falaces*, pues en última instancia la Naturaleza viene a ser una forma de Espíritu, esto es, el Espíritu alienado, en su exterioridad. Luego cuando la Idea llega a realizarse como existencia absoluta, la Naturaleza desaparece tras haber presupuesto y contenido inmediatamente la noción de Espíritu. Pero mientras la realización del Espíritu Absoluto se lleva a cabo, en Hegel late aún el dualismo Naturaleza/Espíritu (que sustituye al dualismo Naturaleza/Dios u Hombre/Dios) que se resuelve en la culminación absoluta del Espíritu; pues, como hemos visto, el espiritualismo de Hegel es *exclusivo* (en sentido *ascendente*) y no *asertivo* como pueda serlo el dualismo escolástico o cartesiano. El dualismo hegeliano (que deviene en monismo o, mejor dicho, que siempre es un monismo) fue arrastrado por el marxismo-leninismo hipotecando y bloqueando su desarrollo. Esta distinción sería reexpuesta por Wilhelm Wundt al diferenciar entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, clasificación que hizo época y que en los planes de estudio persevera aún en nuestros días.

La Naturaleza y el Espíritu son las manifestaciones de la Idea, la objetivación de la Lógica (que es meramente abstracta), por eso la Idea -como dijo un joven y agudo filósofo- «se desenvuelve detrás del telón» (Marx, 1974: 14). Y así, una vez que se despliega la Idea Hegel empieza a hablar de dos reinos: el Reino de la Naturaleza y el Reino del Espíritu. «Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre» (Hegel, 2004b: 59). El Reino del Espíritu es por tanto el Reino del Hombre, puesto que los animales se quedan a las puertas del Espíritu. La Historia Universal se desenvuelve en el tiempo como Espíritu, «del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza» (Hegel, 2004b: 130). Para Hegel la Naturaleza es la base de la Historia Universal, y a través del trabajo la Naturaleza se transforma en mundo histórico. Hegel llega a afirmar que «lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la *historia*» (Hegel, 2004b: 195). Y en otro lugar afirma que la Naturaleza y el Espíritu «se identifican en sí en el seno de la *única* idea y que ambos no son más que el reflejo de una misma realidad, o bien que ellos tienen en la idea su *única* raíz» (Hegel, 1981: 211). Por eso se trata más bien de un monismo (un panlogismo) que de un dualismo: la Idea en el desarrollo del Espíritu es el Todo.

Naturaleza y Espíritu se corresponden -*grosso modo*- con la *res extensa* y la *res cogitans* de la *ontología especial* de Espinosa. En cambio, la Sustancia como *natura naturans* sería objeto de la *ontología general* crítica, y esto para Hegel, desde su panlogismo absoluto cosmista-mundanista, carecería de sentido al interpretar esta posición como acosmista y, en consecuencia, como antiespiritualista.

Según Hegel, la Naturaleza es la experiencia de la alteridad, y por ello viene a ser el Reino de la «otredad», de la inmediatez, de la dispersión, de la necesidad y de la regularidad, esto es, por decirlo de algún modo, de la *homogeneidad nomotética* en la que sólo se exhibe un ciclo que va repitiéndose, y por eso dice que en la Naturaleza «nada hay nuevo bajo el Sol» (Hegel, 2004b: 60); para el materialismo dialéctico, en cambio, en la naturaleza «todo cambia bajo el sol» (Bujarin, 1974: 157). Como observa Engels, en Hegel la Naturaleza sigue siendo conservadora y se le niega todo cambio y desarrollo. La Naturaleza es la autoalienación (*Selbstentäusserung*) del Espíritu, y se trata, pues, de un extraño que debe ser superado, algo que no debe ser, porque aquí «el espíritu no es libre, sino que está cautivo en ella» (Hegel, 1981: 315). La Naturaleza es simplemente una determinación ideal (negativa), pero lleva en sí la impronta del Espíritu y es un Espíritu durmiente, aunque al ser un Espíritu alienado está en un escalón ontológico inferior a los animales y a los hombres (en cambio, para el *materialismo filosófico* los ejes del *espacio antropológico -circular, radial y angular-* tienen el mismo peso ontológico y aunque son *disociables* son *inseparables*). La Naturaleza es, en definitiva, «algo así como una degradación de la idea» (Engels, 1981a: 362).

El Reino del Espíritu, en cambio, es creado por el hombre, y es el reino de la libertad, de la mediatez, de la arbitrariedad y la irregularidad, esto es, de la *heterogeneidad*

idiográfica; sólo en la dimensión del Espíritu surge algo nuevo, por eso el espectáculo repetitivo (*nomotético*) de la Naturaleza produce hastío.

Vemos como Hegel, obviamente en consonancia con la ciencia de su época, es preso de los *géneros porfirianos-linneanos*, pues en la Naturaleza no hay evolución, ésta es sólo cosa del Espíritu: «Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo... La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso» (Hegel, 2004b: 130). «Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza» (Hegel, 2004b: 163). Por todo ello, como se ha dicho, en el sistema hegeliano «queda excluido todo desarrollo en cuanto a la historia de la naturaleza en el tiempo, ya que, de otro modo, la naturaleza no sería el ser fuera de sí del espíritu. Pero, en la historia humana, el progreso infinito de Hegel se reconoce como la única forma verdadera de existencia del “espíritu”, aunque se supone fantásticamente que este desarrollo encuentra su fin... en la creación de la filosofía hegeliana» (Engels, 1979: 242). Aunque, como observa el mismo Engels, «Cuando Hegel pasa de la vida al conocimiento por medio de la fecundación (procreación), en ello se contiene ya en germen la teoría de la evolución, según la cual, partiendo de la vida orgánica como de algo dado, tiene necesariamente que desarrollarse, a través del desarrollo de las generaciones, hasta llegar a una generación de seres pensantes» (Engels, 1979: 327).

La Naturaleza no se conoce a sí misma, se ignora; sin embargo, «tiene en sí la determinación de devenir espíritu» (Hegel, 1981: 209). El Espíritu, obviamente, se conoce así mismo, y «descubre que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior» (Hegel, 2004b: 130), de la superación de lo finito en lo infinito. La comprensión del Espíritu de sí mismo la lleva a cabo en las *instituciones*, luego el Espíritu en su realización es una *racionalidad institucionalizada*. El Espíritu es vida y al serlo en principio aún no es perfecto y tan sólo es en sí o en su concepto, «en entrar después en la existencia, desarrollarse y producirse a sí mismo, madurar, producir el concepto de sí mismo, de aquello que él es en sí de forma que lo que es en sí, su concepto, sea ahora para sí. El niño no es todavía un hombre racional, sólo tiene disposiciones, sólo es razón, espíritu en sí; únicamente mediante su cultura y desarrollo se convierte en espíritu... el espíritu es viviente, pensante y lleva en sí el impulso consciente en llegar a través de la serie de sus manifestaciones a la conciencia de sí mismo en cuanto verdad total» (Hegel, 1981: 123-128). La verdad de la Naturaleza es el Espíritu, porque la necesidad de la Naturaleza consiste en devenir en Espíritu (siendo

éste una segunda Naturaleza), y por tanto que el en sí abstracto devenga en para sí concreto, que lo finito sea superado por lo infinito de la razón absoluta del sujeto universal que se sabe a sí mismo de modo absoluto.

En el Reino de la Naturaleza no hay libertad y tampoco justicia ni injusticia, y se impone la intuición sensible. Aquí no hay lugar para la historia ni para la justicia, es más bien el lugar «de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos» (Hegel, 2004b: 105). Por su parte, en el Reino del Espíritu se desarrolla la sociedad y el Estado, garante de la justicia y la libertad, además del arte, la religión y la filosofía, y también la garantía «para conseguir el fin y el bienestar particulares» (Hegel, 2005b: 383). En el caso de la religión, según Hegel, tal y como un pueblo se representa a Dios de ese mismo modo se representa así mismo: «Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; solo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, tórnase él mismo espíritu y libre» (Hegel, 2004b: 111).

Es a través del dominio de la Naturaleza la forma en la que el Espíritu se realiza como «libertad», entendida de modo archimetafísico como «autodeterminación» y «concepto absoluto». Libertad que se realiza a través del Estado y sus *instituciones* y no en el seno de la subjetividad abstracta. La libertad es, pues, objetiva, esto es, social, y es el resultado de la actividad del Espíritu, aunque «la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto» (Hegel, 2005b: 79). Sólo así puede llegar el individuo a autorrealizarse. Pero la sociedad civil, contra lo que se piensa desde el liberalismo o el anarquismo, no puede evitar por sí misma la lucha entre los particulares; por eso, para la realización de la libertad se requiere necesariamente la función del Estado, es imprescindible el bozal del Estado, porque el supremo deber del individuo es ser miembro de un Estado a través del cual la libertad se hace efectivamente real aunque los individuos sean sólo momentos, cáscaras vacías, del Absoluto que todo lo engulle: «El Estado es el mundo que se ha dado el espíritu» (Hegel, 2005b: 411).

Frente a lo que piensa Rousseau, el hombre no es bueno por Naturaleza, sólo es bueno en el Espíritu que hace posible la *realidad institucional* imprescindible que es el Estado, cuya esencia es formalmente la libertad frente a la necesidad de la Naturaleza: «Es una falsa opinión la representación de que el hombre vive en *libertad* respecto a las necesidades en el llamado estado natural, en el que tendría sólo las llamadas simples necesidades naturales y para su satisfacción sólo usaría los medios que le proporciona inmediatamente una naturaleza contingente... la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no serían más que la situación de la espiritualidad hundida en la naturaleza, y por lo tanto un estado primitivo no libre. La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él» (Hegel, 2005b: 316). Luego pensando contra la acracia y las concepciones del hombre primitivo como «buen salvaje», Hegel afirma, y démosle la razón por nuestra parte en esto, que el Estado protege las esferas particulares de los ciudadanos, sus corporaciones, sus comunidades, su legitimidad, su autoridad y su bienestar. En definitiva: el Estado

garantiza la paz de la sociedad, una paz política y militarmente implantada y polémicamente posicionada frente a otros Estados en la coraza de la *capa cortical* y frente a los problemas recurrentes en relación a la *dialéctica de clases* que siempre va *codeterminada* con la *dialéctica de Estados*. Por eso Hegel estaba más de acuerdo con la doctrina cristiana que sostiene que el hombre es malo por naturaleza, que aquella que sostiene que el hombre es bueno por naturaleza (como puedan ser las posiciones de Rousseau o, en nuestros días, de John Zerzan y su *nostalgia de la barbarie*).

Así pues, el hombre debe liberarse de la incultura de la Naturaleza. El estado de naturaleza es un estado que el hombre no debe estar; es un estado que debe ser superado precisamente para el desarrollo de la libertad que es la vida misma del Espíritu a través del Estado. «Este significado tiene la doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad» (Hegel, 2005b: 98).

El Estado es el fin y la realidad efectiva de la universalidad sustancial. Por consiguiente, el hombre tiene en el Estado (en el Espíritu y no en la Naturaleza) su vida sustancial (aunque esta interpretación del Estado desembocase en el fascismo italiano con aquello de «Estado totalitario», sin perjuicio de que se diesen también interpretaciones liberales de la filosofía del derecho de Hegel).

Lo que las leyes necesarias son para la Naturaleza, son las costumbres para el Espíritu. La pedagogía del Estado tiene que hacer del hombre un ser espiritual convirtiéndose así en su hábito, aunque corre el riesgo de caer en el hastío, porque «el hombre es activo en la medida en que hay algo que no ha alcanzado y quiere producirse y hacerse valer en referencia a ello. Cuando esto ha sido llevado a cabo desaparece la actividad y la vida, y la falta de interés que surge al mismo tiempo es la muerte espiritual o física» (Hegel, 2005b: 273).

Desde la perspectiva de la *ontología general*, el monismo del Diamat -iniciado por Engels y desarrollado de modo escolástico y por ello dogmático en la Unión Soviética- es interpretado por el *materialismo filosófico* como un *espiritualismo de la sustancia*, diagnóstico que lo acercaría mucho a las posiciones de Hegel, pues «Engels, como Hegel, concibe la unidad de la Naturaleza y el Espíritu, de suerte que la Naturaleza es la condición del advenimiento del Espíritu -condición de la que la Naturaleza es inconsciente (*pero tanto en Engels como en Hegel*), y el Espíritu es el fruto necesario de la Materia» (Bueno, 1972a: 127). Así, en el plano de la *ontología general* el planteamiento de Engels carece de potencia para destruir el *espiritualismo de la sustancia* de Hegel, porque es tan monista como Hegel pese a postularse como materialista.

No obstante, desde la perspectiva de la *ontología especial* las diferencias con Hegel son más notables, pues el *espiritualismo exclusivo ascendente* del gran filósofo alemán subordina M_1 a M_2 , mientras que el materialismo dialéctico le da la *vuelta del revés* a dicha relación y subordina M_2 a M_1 . Sin embargo, esta *vuelta del revés* no es suficiente

para liquidar el monismo teleológico que caracteriza al sistema de Hegel; y se instalará, con todos los matices que se quieran, en el materialismo dialéctico.

En Hegel M_2 es cronológicamente posterior a M_1 , pero ontológicamente M_1 depende de M_2 , ya que la Naturaleza es el Espíritu en su exterioridad y alienación; por tanto M_2 tiene más peso ontológico que M_1 , aunque cronológicamente éste sea prioritario pese a ser menos real en tanto «ser-fuera-de-sí». La subordinación de M_1 a M_2 que postula Hegel pone las bases del idealismo histórico, dado que las diferentes sociedades políticas como partes de M_1 son movidas por designios subjetivos (M_2), es decir, por los héroes y los grandes personajes de la Historia Universal, movidos a su vez por la astucia de la razón que cabría hacerla corresponder con M_3 , ya que se supone que los hombres realizan inconscientemente (por encima de su voluntad o en el *inconsciente objetivo*) las leyes del desarrollo histórico universal.

En cambio, la subordinación de M_2 a M_1 es la posición del materialismo histórico, en la cual M_2 viene a ser la superestructura que se construye a través de la base (M_1), ya que el «espíritu» no aparece hasta que existe «materia organizada de un modo determinado» (Bujarin, 1974: 148). No obstante, «esta inversión no puede, sin más, confundirse con la inversión propia del naturalismo reductor, al estilo de darwinismo culturalista de Augusto Schleicher, un naturalismo que tan profundamente ha marcado al *Diamat*. Porque el concepto de “Naturaleza” en los *Grundrisse* desempeña también los papeles que corresponden a la Idea de Materia ontológico-general» (Bueno, 1973: 27).

Aunque para el materialismo histórico el hombre no es un ser de la Naturaleza sino que más bien lucha contra ella a través del trabajo que, junto a la guerra, como también apuntó Hegel, construye la Cultura. «Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo al pensamiento humano es, precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre*, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza. La concepción naturalista de la historia, sostenida, por ejemplo, en mayor o menor medida por Draper y otros naturalistas, y según la cual es la naturaleza la que influye exclusivamente sobre el hombre, son las condiciones naturales las que condicionan siempre y en todas partes el desarrollo histórico de éste, es, por consiguiente, una concepción unilateral, en la que se olvida que el hombre actúa también, a su vez, de rechazo, sobre la naturaleza, la transforma y se crea nuevas condiciones de existencia. Muy poco, poquísimos, es lo que hoy queda en pie de la “naturaleza” de Alemania en los tiempos de la inmigración de los germanos. Todo en ella ha cambiado hasta lo indecible, la superficie del suelo, el clima, la vegetación, la fauna y los hombres mismos, y todos estos cambios se han producido por obra de la actividad humana, siendo, en cambio, incalculable pequeños, insignificantes, los que durante estos siglos

se han manifestado en la naturaleza de Alemania sin la intervención del hombre» (Engels, 1979: 234-235). Pero eso no significa que el hombre supere a la Naturaleza, pues los seres humanos siempre estarán condicionados por el clima, la fertilidad del suelo, la flora y la fauna, etc. Pero en esa lucha del hombre contra la Naturaleza se da también la lucha del hombre contra el hombre y la consecuente explotación del hombre por el hombre (así como la trepidante *dialéctica de Estados* que tuvo más en cuenta Hegel que Marx y Engels).

Desde las coordenadas no monistas ni dualistas sino pluralistas del *materialismo filosófico*, el dualismo Naturaleza/Espíritu de Hegel y el dualismo Naturaleza/Historia de Marx y Engels deben ser rebatidos porque estamos ante reliquias teológicas (aunque secularizadas) procedentes de la oposición *Reino de la Naturaleza/Reino de la Gracia* (como luego veremos en relación a la *génesis y estructura* de la Idea de Cultura o, mejor dicho, del *mito tenebroso* de la Cultura). El dualismo hegeliano más bien supuso un bloqueo para el desarrollo del materialismo dialéctico e histórico. Dicho con más rigor, ya que dicho dualismo no es tal: el monismo hegeliano tuvo su continuación en el monismo del Diamat.

Desde el *materialismo filosófico* la distinción Naturaleza/Cultura se reinterpreta con otro arsenal de Ideas *ontológico-especiales*. Consideramos que es un criterio de demarcación absolutamente impertinente tratar la distinción Naturaleza/Cultura en dos grupos de ciencias: ciencias naturales y ciencias de la cultura, como haría Wundt. Pues ni la Naturaleza ni la Cultura son *campo* de ninguna ciencia puesto que son Ideas que desbordan múltiples categorías, y desde el *materialismo gnoseológico* sabemos que cada ciencia se construye a través de una multiplicidad de *términos* que corresponden a *campos* en el que se configura un *cierre categorial* que implica determinadas *identidades sintéticas sistemáticas* que van construyendo las *franjitas de verdad* de una determinada ciencia. De todos modos, aunque este aparente dualismo de Naturaleza/Espíritu reduce los tres *géneros de materialidad* a dos *géneros* (tomados del cartesianismo y del espinosismo: *res cogitans* y *res extensa*), la doctrina de los tres *géneros de materialidad* «aparece en el idealismo alemán [y en el materialismo dialéctico] de un modo parecido a como el esqueleto de las extremidades de los mamíferos terrestres aparece en los órganos homólogos de los mamíferos acuáticos: no porque dos huesos aparezcan soldados y deformados dejan de reconocerse; distinguirlos es imprescindible para comprender su funcionamiento» (Bueno, 1972a: 274, corchetes míos).

Lo primero que habría que hacer es *triturar* la Idea de Naturaleza, y a continuación la Idea de Espíritu (o Historia, Hombre o Cultura), como unidad metafísica propia del monismo armonista. La Naturaleza (con mayúsculas) no es el conjunto de las *naturalezas particulares* (con minúscula), como si se tratase de la naturaleza de las naturalezas; y ello es así porque pensamos que la Naturaleza carece de unidad de acción, dado que las *naturalezas particulares* se enfrentan dialécticamente entre sí (del mismo modo que la Humanidad también carece de unidad de acción, pues el Género

humano no es una *totalidad atributiva* en la que quepa la armonía sino que se trata de una *totalidad distributiva* conformada por sociedades opuestas entre sí *diaméricamente* y no *metaméricamente*).

Además, desde la doctrina de los tres *géneros de materialidad*, al incluirse un *tercer género de materialidad* ya se está *trituyendo* el dualismo Naturaleza/Espíritu, pues M_3 (las relaciones lógicas o las matemáticas, así como las Ideas filosóficas no hipostasiadas sino en *symploké*) no está en la Naturaleza ni en el Espíritu. M_3 ni es natural ni es cultural. No es posible el dualismo M_1/M_2 dejando al margen M_3 , pues sin M_3 es imposible entender racionalmente el mundo y no habría manera de distinguir entre lo azaroso y lo necesario. Con el dualismo Naturaleza/Espíritu Hegel trataba de fundir o identificar el *tercer género de materialidad* con el *segundo*, elevando así el reino psicológico del Sujeto (M_2) al reino de la Sustancia (M_3). Luego M_2 queda reducido a M_3 , es decir, M_2 está incluido en M_3 . Aunque cabría poner en correspondencia a la Naturaleza con M_1 , al Espíritu con M_2 y a la Idea con M_3 (y también, como hemos dicho, a la astucia de la razón); pero Hegel sostiene que la Idea, como único objeto de la filosofía, está representada de diferentes formas por la Naturaleza y el Espíritu, por lo tanto seguiría anclado en el monismo (porque además no hay *regressus triturador* a la *Materia ontológico-general* ni por tanto el correspondiente *progressus* a la reconstrucción de los *fenómenos* desde los que se partieron).

Respecto a Marx hay que decir que las determinaciones que mueven a los hombres «por encima de su voluntad» vienen a ser el orden del *inconsciente objetivo* (orden que se opondría al *inconsciente subjetivo* del psicoanálisis), y cabría ponerlo en correspondencia con el *tercer género de materialidad* (M_3); lo cual, visto así, se podría afirmar que «si la obra completa de Marx se lee tras la supresión de los componentes del Tercer Género de Materialidad (dados, muchas veces, en los propios concepto hegelianos), queda reducida a naturalismo trivial o a una suerte de Psicoanálisis, a una dialéctica de los secretos deseos de dominación de una clase social por medio de superestructuras culturales» (Bueno, 1972a: 280).

Y desde la teoría del *espacio antropológico* -al no incluir solamente dos ejes sino tres: *circular*, *radial* y *angular*- también se está *trituyendo* dicho dualismo entre la Naturaleza y el Espíritu. Si en Fichte el *espacio antropológico* queda reducido al *eje circular* al ser el Yo la realidad positiva (el *eje radial* sería una apariencia, puesto que sería No-Yo), en Hegel y en Marx el *espacio antropológico* queda reducido al *eje circular* y al *eje radial* (se ignora la dimensión, importantísima, del *eje angular*) postulándose así un *espacio antropológico* bidimensional. «Esta reducción del espacio antropológico tridimensional a un espacio de dos dimensiones como las de referencia, tiene como consecuencia inmediata la obstrucción de cualquier interpretación de la religión que no proceda por *vía naturalista* (“las religiones toman su origen de la observación de los cuerpos celestes, o del Firmamento”) o por *vía cultural* (“las religiones son producto de la imaginación libre de los poetas, o de los cálculos de políticos sutiles interesados en administrar opio al pueblo”))» (Bueno, 2005a: 45).

Asimismo, la doctrina de los tres *géneros de materialidad* y la teoría del *espacio antropológico* tridimensional *trituran* tanto el mito de la Naturaleza como el mito de la Cultura, y además rompen los esquemas binarios dialéctica de la naturaleza/dialéctica de la historia, dialéctica subjetiva/dialéctica objetiva, dialéctica individual/dialéctica social u otras semejantes.

7. La dialéctica del amo y el esclavo

Un hecho que no deja de ser llamativo es que en los escritos de Marx y Engels no hay referencias directas o explícitas a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. El análisis más próximo que hace Marx del asunto está en la teoría de la alienación de los manuscritos parisinos de 1844, en donde el hombre alienado, como el esclavo (aunque aquí se habla de «esclavitud indirecta», es decir, el proletario), vive en lo otro o para el otro (el amo, es decir, el burgués); aunque esta relación ni es eterna ni es natural sino histórica, y como tal ha de resolverse -según Marx- en la emancipación del proletariado que trae consigo la emancipación de la humanidad en general. Es obvio, entonces, que lo que en Hegel es dialéctica del amo y del esclavo en Marx corresponde a la lucha de clases (que desde el *materialismo filosófico* redefinimos como *dialéctica de clases* siempre *codeterminada* con la *dialéctica de Estados*, pues en caso de que se hipostasie la lucha de clases como «motor de la historia» caeríamos -como el marxismo-leninismo- en un reduccionismo sociologista, aunque en éste -como no podía ser de otro modo- se *ejercite* la Idea de *dialéctica de Estados*).

La relación entre el amo y el esclavo la expone por primera vez Hegel a propósito de la religión positiva, en la cual el hombre se hace esclavo frente a Dios (el amo absoluto) y por ello obedece a mandamientos y leyes que son extraños a su razón y voluntad. «Para Hegel el ejemplo más sorprendente de la legalidad es el judaísmo, la obediencia a las leyes que la divinidad ha impuesto al hombre. El hombre sólo se somete porque le teme a Dios, un Dios que está más allá de él y del cual es esclavo. Una religión positiva es, por lo tanto, desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda sobre la autoridad y que, al tratar al hombre como un niño, le impone desde el exterior aquello que no está incluido en su razón. La religión positiva hace de Dios un amo, pero del hombre hace un esclavo y le desarrolla sentimientos de esclavos» (Hippolite, 1970: 43).

Según Hegel, la historia empieza cuando hay dos conciencias enfrentadas, que son dos conciencias deseantes, hasta el punto de que cabría decir que «*la historia humana es la historia de los Deseos deseados*» (Kojève, 2006: 13). Los animales no pelean por honor ni por gloria, luchan simplemente por alimentarse y defender su territorio, esto es, para perseverar en el ser; se trata pues de un deseo simplemente natural. El hombre, en cambio, sí lucha por su honor y por su gloria, y al confrontarse dichas dos conciencias lo que ocurre es que la una desea el deseo de la otra, es decir, la conciencia humana desea deseos, desea ser reconocido por otro, desea ser superior al otro, y en el deseo el hombre adquiere conciencia de sí, esto es, autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). El deseo

(*Begierde*) es conciencia de sí, y cuando se revela un deseo se pronuncia la palabra «yo»: «*Es en y por, o mejor aún, en tanto que “su” Deseo que el hombre se constituye y se revela -a sí mismo y a los otros- como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un, o del, Deseo*» (Kojève, 2006: 10). El origen de la autoconciencia está cuando se pone en riesgo la vida de cara a un fin esencialmente no vital, y ello supone una lucha a muerte por el reconocimiento. Y sin semejante lucha por el prestigio no habrían existido seres humanos como tales sobre la faz de la tierra.

El deseo es aquello que inquieta al hombre, aquello que lo precipita a la acción, la cual supone la transformación de un mundo hostil en un mundo humano, y que satisface el deseo; de ahí que sea una negación y una acción que transforma el ser dado. El contenido del deseo se realiza a través de la acción que destruye, transforma o asimila al No-Yo deseado. El deseo es una ausencia de ser porque es una nada que nada *in medias res* en el ser y por ello no es un ser que es. Se trata, pues, de un vacío que se inclina hacia lo pleno para satisfacerse, pero el deseo no es humano «sino a condición de ser orientado sobre otro *Deseo* y sobre otro *Deseo*... El hombre que desea humanamente una cosa actúa no tanto para apoderarse de la *cosa*, [sino] para hacerse reconocer como *propietario* de la cosa. Y esto -a la postre- para hacer reconocer por el otro su *superioridad* sobre el otro. Sólo el Deseo de tal *Reconocimiento* (*Anerkennung*), sólo la Acción que se deriva de tal Deseo, crea, realiza y revela un Yo *humano*, no biológico» (Kojève, 2006: 190-191, corchetes míos).

Así pues, esta conciencia que desea ser reconocida por otra conciencia no es una conciencia que permanezca en su fuero interno, sino que es arrojada hacia fuera, busca su reconocimiento fuera de sí misma. Pero la otra conciencia a su vez desea lo mismo, y de ahí el conflicto: un conflicto que es a muerte por puro prestigio. Pero se trata de un enfrentamiento inmerso en una lucha social (*circular*), es decir, no es un enfrentamiento psicologista o individualista. La resolución del conflicto surge cuando una de las dos conciencias cede por temor y prefiere ser una conciencia sometida antes que una conciencia muerta (una no-conciencia). Es decir, la conciencia que cede prefiere vivir en la servidumbre antes que morir; es entonces más potente su miedo a morir que su deseo de ser reconocido por la otra conciencia. Por su parte, aquella conciencia en la cual el deseo de dominar es más potente que su temor a morir es la que somete a la conciencia que cedió por miedo. Así pues, aquí tenemos a un amo y a un esclavo. (Preferimos la terminología de «amo y esclavo» a la de «señor y siervo», pese a que la traducción de la edición de la *Fenomenología del Espíritu* que usamos opta por esta última, aunque sí se traduce como amo y esclavo en la edición que usamos de los *Principios de la filosofía del derecho*).

El amo es la conciencia autónoma, la conciencia concreta, la autoconciencia, esto es, «la conciencia que es *para sí*» (Hegel, 2004a: 117). El esclavo, en cambio, es la conciencia heterónoma, la conciencia en sí o que existe fuera de sí, es decir, el ser dado de modo abstracto (no realizado en su plenitud concreta y efectivamente real), y por eso el esclavo no es un ser-para-sí sino un ser-para-otro. La primera forma de propiedad es

la esclavitud, puesto que ésta supone, como subrayan los modernos economistas, «el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros» (Marx y Engels, 2014: 27). El amo es, pues, una conciencia independiente que se sitúa por encima del esclavo, tiene bajo sí al esclavo, el cual es una conciencia dependiente que ni siquiera se piensa. El origen de la «autoconciencia» está, pues, en el riesgo de jugarse la vida en una lucha a muerte en cuyo éxito está el reconocimiento, puesto que *«la realidad humana no puede engendrarse y mantenerse en la existencia sino en tanto que realidad “reconocida”*. *Sólo siendo “reconocido” por otro, por los otros, y, en su límite, por todos los otros, un ser humano es realmente humano tanto para él mismo como para los otros»* (Kojève, 2006: 15-16). *«Dicho de otra manera, el hombre, en su estado incipiente, nunca es un hombre a secas. Siempre es, necesaria y esencialmente, o bien Amo, o bien Esclavo. Si la realidad humana solamente puede producirse como realidad social, la sociedad no es humana -al menos en su origen- más que a condición de incluir un elemento de Dominación y un elemento de Servidumbre, unas existencias “autónomas” y unas existencias “dependientes”. Y por eso hablar del origen de la Conciencia de sí significa necesariamente hablar de la “autonomía” y de la dependencia de la Conciencia de sí, de la Dominación y la Servidumbre»* (Kojève, 2013: 56).

Para ser reconocido el hombre no debe matar a su enemigo sino suprimir su autonomía, es decir, el combate debe parar antes de dar muerte al contrincante, y de ese modo lo somete convirtiéndolo en *«un cadáver viviente: el vencido perdonado»* (Kojève, 2006: 22). De modo que los dos adversarios han de permanecer con vida, pues de lo contrario es obvio que no podría haber reconocimiento alguno. Y el esclavo, al perder la batalla, merece ser esclavo al no arriesgar su vida por carecer de valentía, porque el que alguien sea esclavo «radica en su propia voluntad, así como radica en la voluntad de un pueblo el que sea subyugado. No hay, por lo tanto, sólo injusticia de parte del que esclaviza y subyuga, sino también del esclavizado o subyugado. La esclavitud tiene lugar en el pasaje de la naturalidad del hombre a su verdadera condición ética, en un mundo en el que algo injusto es todavía justo» (Hegel, 2005b: 143).

Todas las actividades que realiza el esclavo las hace para el amo, por lo tanto *«sólo trabaja para el Amo, para satisfacer los deseos del Amo y no los suyos propios, es el deseo del Amo el que actúa en y por el Esclavo»* (Kojève, 2006: 25). Por ello la esclavitud es una enajenación de la personalidad, ya que el amo decide qué actos debe el esclavo cometer y cuáles no. Aunque, así como no tiene derechos, «El esclavo no puede tener deberes; sólo el hombre libre puede tenerlos» (Hegel, 2005b: 274). Así, el reconocimiento del esclavo a la dominación del amo supone una relación asimétrica, estos es, unilateral y desigual.

Pero la cuestión está en que el amo al ser reconocido no es reconocido por una conciencia autónoma, es reconocido por un hombre que tuvo miedo a morir y que renunció a arriesgar su vida, y por tanto no luchó por su honor y así se sometió a las ordenanzas del amo: «esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello le ha disuelto interiormente, la ha hecho

temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo» (Hegel, 2004a: 119). Se trata entonces de un reconocimiento unilateral y desigual. Por eso el amo no se queda satisfecho porque la conciencia que lo reconoce como su superior no es un sujeto autónomo, ya no es un otro autónomo, sino que es un esclavo, una conciencia que tuvo miedo a morir y prefirió echar a un lado su deseo de dominio y señorío, es decir, echó a un lado su libertad, la cual es precisamente aquello que lo hacía persona. Luego dicho reconocimiento en el fondo no es reconocimiento alguno, porque el esclavo al no ser una conciencia autónoma es un ser inferior, un cobarde que tuvo miedo a morir y renunció con ello a su libertad, a su personalidad. La tragedia e insuficiencia de la situación del amo está en que es reconocido por alguien que él no reconoce, es un reconocimiento exento de valor porque el esclavo es considerado como un ser animal o incluso como una cosa, una conciencia no-esencial, una conciencia servil heterónoma que optó por la vida orgánica, una conciencia inconsciente o pseudoconciencia. Entonces si sólo es reconocido por esclavos, por conciencias que no son autónomas, el amo no es todavía el hombre verdadero, y es sin embargo el esclavo a través del trabajo y la edificación de la Cultura quien devendrá en hombre verdadero, en hombre histórico. En el momento en que el hombre pone en riesgo su vida voluntariamente transforma la Naturaleza en mundo histórico: «La Historia es historia de luchas sangrientas por el reconocimiento (guerras, revoluciones) y de trabajos que transforman la naturaleza» (Kojève, 2006: 60). El amo, entonces, se apropia de un centro de voluntad ajena, y «lo desprovisto de voluntad, como el animal p. ej., puede entonces servir, pero no hace a su propietario *señor*» (Marx, 1972a: 462)

El amo no quiere superar su condición, cosa que obviamente sí quiere el esclavo, y así va perfeccionándose: «para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la *conciencia independiente y que es para sí*, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*» (Hegel, 2004a: 119). Es en el trabajo, donde al desarrollar la actividad y construir la Cultura (y lo ponemos en mayúscula porque no se trata simplemente de la cultura subjetiva sino sobre todo de la Cultura objetiva), el esclavo puede transformarse en un ser libre, aunque al principio no sea consciente del poder liberador del trabajo. Así, su existencia meramente natural la va eliminando por mediación del trabajo, pues a través de éste la conciencia llega a sí misma, es decir, pasa de la servidumbre a la libertad, de lo abstracto a lo concreto, de lo inmediato a lo mediato, de lo en sí a lo para sí: «en la formación, el ser para sí deviene como su *propio* ser para ella y se revela en la conciencia como es ella misma en y para sí» (Hegel, 2004a: 120). Por eso, el Hombre no es meramente lo que *es* sino más bien lo que puede llegar a ser negando y superando (aunque asimilando) lo que *es*. El imperativo categórico de la moral hegeliana podría ser el siguiente: «*No seas lo que eres, sé lo contrario de lo que eres*» (Kojève, 2013: 106).

Al vencer a la conciencia que cedió su deseo de soberanía por miedo a la muerte, el amo queda paralizado en su victoria y queda confinado a la pasividad, al ocio y al goce, y se transforma en un ser improductivo; se transforma pues en un ser meramente sensible, y sin trabajar consume como un animal. El amo pone al esclavo a trabajar, y al

trabajar la Naturaleza el esclavo determina al amo; y es así cómo se vuelcan las tornas, ya que el esclavo al trabajar para el amo, y al trabajar la materia, es decir, al transformarla, comienza a construir la Cultura, porque la Cultura es el trabajo que el hombre ejerce sobre la Naturaleza. Dicho de otro modo: la Cultura es la forma que el Espíritu le da a la Naturaleza y así transforma el mundo que vendría a darse a escala, digamos, *organoléptica*. En dicha transformación de la materia (de la Naturaleza) el esclavo descubre que tiene una relación creativa con la Naturaleza y así se siente más humano y paradójicamente más libre que el amo, el cual engorda y simplemente se dedica a esperarlo todo hecho y pasa así a ser un animal que simplemente se sacia con lo que come.

Por consiguiente el amo, al dejarse llevar por la pereza, se transforma en una cosa que come y el esclavo se transforma en alguien que trabaja la materia, y al trabajar la materia hace la Cultura, la educación, la trascendencia (el Espíritu). Así pues, el amo lucha, pero no trabaja; el esclavo, en cambio, trabaja pero no lucha (o luchará de nuevo al final para recuperar lo que perdió en la batalla inicial y así ser finalmente reconocido como libre). *«Si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador. Y para verlo, basta considerar la relación entre el Amo y el esclavo (es decir, el primer resultado del “primer” contacto humano social, histórico) no ya desde el punto de vista del Amo, sino del Esclavo»* (Kojève, 2006: 27). De modo que la transformación del mundo es cosa del esclavo, y mediante ese trabajo además construirá las condiciones con las que podrá retomar la lucha liberadora y conquistar entonces el reconocimiento que al principio rehusó por temor a morir. *«El futuro y la Historia no pertenecen, así pues, al Amo guerrero, que o bien muere, o bien permanece indefinidamente idéntico a sí mismo, sino al Esclavo trabajador. Éste, al transformar el Mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que en él mismo está determinado por eso dado; él se supera entonces a sí mismo al superar también al Amo ligado a lo dado, que éste deja intacto porque no trabaja. Si la angustia ante la muerte, encarnada para el Esclavo en la persona del Amo guerrero, es la condición sine qua non del progreso histórico, el trabajo del Esclavo es lo único que lo realiza y lo perfecciona»* (Kojève, 2013: 69). *«El Amo no es un auténtico hombre, sólo es una etapa. Incluso es un callejón sin salida: él nunca estará “satisfecho” (befriedigt) con el reconocimiento, pues solamente le reconocen los Esclavos. El que se convertirá en el hombre histórico, en el auténtico hombre, es el Esclavo; en última instancia sería el Filósofo, Hegel, que comprenderá el porqué y el cómo de la satisfacción definitiva mediante el mutuo reconocimiento»* (Kojève, 2013: 96).

Vemos, pues, como en la dialéctica del amo y el esclavo se dan los tres pasos de la dialéctica hegeliana: afirmación, negación y negación de la negación. En el primer momento, el momento de la afirmación, tenemos dos conciencias deseantes enfrentadas, y esta confrontación es la génesis, según Hegel, de la puesta en marcha de la Historia Universal. Pero esta afirmación es abstracta, es simplemente en sí y no para sí porque todavía no ha sucedido nada, pues se trata simplemente de dos conciencias que están

enfrentadas por un mismo deseo pero todavía no ha ocurrido nada más que dicho enfrentamiento. Luego se trata simplemente del primer momento de la dialéctica que tiene que desarrollarse para no quedarse en la mera abstracción. Como dice Engels, «la plena igualdad de las dos voluntades no subsiste sino mientras esas dos voluntades *no quieren nada*» (Engels, 1968: 92). El segundo momento de la dialéctica es el de la negación, es decir, cuando una de las conciencias logra que la otra se le someta, esto es, una de las conciencias niega a la otra y la otra se le somete (aquí tenemos a un amo y a un esclavo). El tercer momento de la dialéctica es la negación de la negación porque la conciencia que había sido negada por miedo a morir al ponerse a trabajar niega a la negadora, es decir, es la negación que el esclavo ejerce sobre el amo, porque en verdad el esclavo niega al amo al superarlo creando la Cultura, y en esta Cultura está integrada toda la dialéctica, porque según Hegel la historia es el recorrido de formas que van surgiendo y que se van negando, y a su vez una nueva negación niega a la anterior y establece una síntesis superior que es un nuevo momento que otra vez se va a negar y va dar lugar a otra afirmación en una determinación superior; y así de la afirmación a la negación y de la negación a la negación de la negación se desarrolla la dialéctica de la Histórica Universal que desemboca en la realización efectiva del Espíritu Absoluto, esto es, en la libertad. La libertad, fenómeno gradual y resultado de un gran esfuerzo durante siglos, no es otra cosa que la autosuficiencia absoluta, la expresión más elevada de la autoconciencia comprendida como autonomía y autodeterminación y la forma de la conciencia de la sustancia de toda espiritualidad esencial, puesto que la autoconciencia sólo se satisface con otra autoconciencia. Por eso Hegel justifica la existencia del amo «en tanto que transforma -mediante la Lucha- a animales conscientes en Esclavos que un día se convertirán en hombres libres» (Kojève, 2013: 97). «La lucha a vida o muerte entre los individuos por el reconocimiento mutuo dentro de la sociedad civil tiene su contrapartida en la guerra entre los Estados soberanos. La guerra es el resultado inexorable de cualquier demostración de soberanía. No es ni un mal absoluto ni un accidente, sino un “elemento ético”, pues la guerra completa la integración de interés que la sociedad civil es incapaz de establecer por sí misma» (Marcuse, 2003: 220). De modo que «guerras favorables han impedido disturbios interiores y consolidado el poder interno del Estado» (Hegel, 2005b: 477).

La culminación de la Historia Universal estaría en la Revolución Francesa en la que los esclavos (los siervos de la gleba) han luchado sangrientamente por el reconocimiento, pero en su triunfo no se convierten en amos porque ya no hay propiamente ni amos ni esclavos sino ciudadanos libres, iguales y fraternales que trabajan voluntariamente, lográndose así la satisfacción «a través del *reconocimiento mutuo de todos*» (Kojève, 2006: 128). La conquista revolucionaria de la ciudadanía trae consigo al «hombre-síntesis», la síntesis de amo y esclavo. El auténtico burgués, el hombre ciudadano, es la síntesis del amo y el esclavo, lo cual supone la realización de la individualidad en la que se sintetiza lo universal y lo particular, puesto que el individuo es reconocido universalmente en su insustituible y única particularidad.

De modo que la Historia Universal resulta ser la síntesis o totalidad del movimiento

dialéctico de la lucha y el trabajo en donde se han ido configurando dominación y servidumbre, finalizando con el ciudadano satisfecho en su plena libertad. La Historia Universal es tratada de forma íntegra porque Hegel cree que está terminada, y por tanto alcanza su cima en la que ya no cabe superación al realizarse efectivamente el saber absoluto: «la historia se detiene en el momento en que desaparece la diferencia, la oposición entre el Amo y el Esclavo, en el momento en que el Amo dejará de ser Amo, porque no habrá más Esclavo, y el Esclavo dejará de ser Esclavo, porque no habrá ya Amo, sin que, además, aquél pueda volverse Amo, puesto que no habrá Esclavo» (Kojève, 2006: 194). Una vez finalizada la revolución, en la realidad post-revolucionaria el ciudadano gozará de una satisfacción (*Befriedigung*) cuyo resultado será la síntesis del amo-guerrero y el esclavo-trabajador. Cuando haya reconocimiento mutuo -piensa Hegel- entonces se parará el proceso histórico, habiendo sido éste sólo posible a través del esclavo trabajador y no del amo-guerrero; aunque sin amo -al no ser posible la existencia del amo sin esclavo (del mismo modo que no es posible el padre sin el hijo, o la izquierda sin la derecha)- no hubiese existido el trabajo. Tras la supresión del dominio y la servidumbre se lleva a cabo la síntesis de la particularidad y la universalidad, surgiendo así la individualidad (y no ya en el más allá, como creía la religión cristiana, sino en el más acá). En dicha síntesis se lleva a cabo la realización efectiva del Espíritu, lo que para Hegel es la verdad, es decir, la realidad revelada del Absoluto. Y de este modo tan escatológico y apocalíptico resulta que «La Historia está muerta y Hegel es el enterrador» (Kojève, 2006: 128).

La conquista de la libertad se construye en un proceso de liberación en la enajenación de la Sustancia que deviene en Sujeto «mediante la destrucción y superación de las condiciones que “contradicen” su realización» (Marcuse, 1975: 144). De modo que la libertad es el objetivo de la Historia Universal en donde se realiza absolutamente el Espíritu, y el progreso de la Historia Universal vendría a ser la generalización de la Idea romana de persona. El proceso histórico que va de la esclavitud a la libertad se corresponde con el que va de la certidumbre sensible a la razón (en tanto saber absoluto): «La facultad superior que el hombre puede encerrar en sí, la designamos con una sola palabra: *libertad*. La libertad es el supremo destino del espíritu. Consiste en que el sujeto nada encuentra extraño [fin de la alienación], nada limitado en lo que se le ofrece a él, sino que en todo se reconoce él mismo. Es evidente que con esto la necesidad y el infortunio desaparecen. El sujeto se halla en armonía con el mundo, y en él se satisface. De este modo, toda oposición, toda contradicción concluye. Pero esta libertad es inseparable de la razón en general, de la moralidad de los actos, y de la verdad en el pensamiento. En la vida real, el hombre trata, en primer término, de acabar con la oposición que en él hay por la satisfacción de sus necesidades físicas. Pero todo en estos goces es relativo, limitado, finito. Trata, por tanto, de proporcionarse en otra parte, en la esfera del espíritu, la libertad y la dicha por la *ciencia* y la *actividad*... El hombre, entonces, encerrado por todos lados en lo finito y aspirando a salir de ello, vuelve los ojos a una esfera superior más pura y verdadera, en que todas las oposiciones y las contradicciones de la finitud desaparecen, en que la libertad, desplegándose sin obstáculos y sin lindes, alcanza su supremo fin. Tal es la esfera de la *verdad absoluta* en

cuyo seno la *libertad* y la *necesidad*, el espíritu y la naturaleza, la ciencia y su objeto, la ley y la inclinación, en una palabra, todos los contrarios se funden y concilian. Elevarse mediante el pensamiento puro a la inteligencia de esta unidad, que es la verdad misma: tal es el objeto de la filosofía» (Hegel, 2002a: 65-66, corchetes míos).

La relación de dominación del amo frente al esclavo es analizada desde el *materialismo filosófico* en términos de una *rotación lógica*, una relación contrasimétrica en la que -como decía Jean Hippolite- «El señor llega a ser esclavo del esclavo y el esclavo se convierte en señor del señor» (citado por Bueno, 1972a: 224). El *materialismo filosófico* interpreta la relación entre el amo y el esclavo no como una relación contraria, pues entre el amo y el esclavo está la cosa, es decir, la cosa del Deseo. «La mediación de la cosa aproxima la dialéctica del Amo y el Esclavo a las posiciones del materialismo. Porque ya no es posible entender la relación Señor-Siervo como una relación espiritual pura de *dominación* (al estilo de Max Weber, en Sociología, o de Lorenz, en Etología), sino como una relación en la que están por medio los bienes económicos (las *cosas*). Pero, a la vez, como éstos se dan sólo en la armadura de un producto relativo, no será posible la reducción biologista (“darwinista”) de esta relación, como pretende Tran-Duc-Thao» (Bueno, 1972a: 225).

8. Las fases de la Historia Universal y la realización del Espíritu Absoluto en el mundo germánico

En rigor, para Hegel la historia -es decir, la Historia Universal- no es propiamente la dialéctica del amo y el esclavo en el seno de un mismo Estado (lo que denominamos *dialéctica de Estados*), sino más bien el desarrollo de la *dialéctica de Estados*. En Hegel la Historia Universal es el nervio dialéctico y el eje fundamental por el que gira y se vertebra todo su sistema. Si en la *Lógica* Hegel estudia la forma de la razón, en la *Filosofía de la historia* estudia su contenido. En Hegel «histórico» quiere decir «estar yendo más allá de lo que hay», por eso es la *Aufhebung*, que viene a ser la eliminación que conserva. Se trata, pues, de la historia de la lucha (guerras y revoluciones) y el trabajo que transforma la Naturaleza. Engels lo expuso de modo muy claro: «Lo que ponía al modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos era el formidable sentido histórico que le servía de base. Por muy abstracta e idealista que fuese su forma, el desarrollo de sus ideas marchaba siempre paralelamente con el desarrollo de la historia universal, que en realidad sólo debió ser la piedra de toque de aquél. Y aunque con ello se invirtiese y pusiese cabeza abajo la verdadera relación, el contenido real penetraba, no obstante, en toda la filosofía; tanto más por cuanto Hegel se distinguía de sus discípulos en que no alardeaba, como éstos, de ignorancia, sino que era una de las cabezas más eruditas de todos los tiempos.

Hegel fue el primero que intentó poner de relieve en la historia un proceso de desarrollo, una conexión interna; y por muy peregrinas que hoy nos parezcan muchas cosas de su filosofía de la historia, la grandeza de la concepción fundamental sigue siendo todavía algo admirable, si comparamos con él a sus predecesores o a los que

después de él se han permitido hacer consideraciones generales acerca de la historia. En la *Fenomenología*, en la *Estética*, en la *Historia de la Filosofía*, en todas partes vemos reflejada esta concepción grandiosa de la historia, y en todas partes encontramos la materia tratada históricamente, en una determinada conexión con la historia, aunque esta conexión aparezca invertida de un modo abstracto» (Engels, 1989: 165). Y, como se ha comentado, «Lo absoluto, sin las formas que adquiere necesariamente en la historia, sería “la soledad sin vida”, y la historia es aquello con lo cual debemos reconciliarnos. La libertad es esta reconciliación» (Hippolite, 1970: 124).

No obstante, se ha dicho que, «En general, la filosofía de la historia da muy, muy poco – y esto es comprensible, porque precisamente aquí, en este terreno, en esta ciencia, dieron Marx y Engels el gran paso hacia adelante. Aquí, más que en ninguna otra parte, resulta Hegel envejecido y anticuado» (Lenin, 1974f: 300).

La Historia Universal es una concepción de estirpe teológica pero que es meramente intencional y no efectiva. De hecho, la filosofía de la historia en el sistema hegeliano viene a sustituir a la antigua teología en tanto disciplina que se encarga de traer a la conciencia las verdades últimas (escatológicas). El sistema hegeliano «es la historia de la teología transformada en un proceso lógico» (Feuerbach, 1976a: 67).

Frente a Fichte y Schelling (así como frente a Espinosa) Hegel piensa que «la “Sustancia” (es decir, el Ser-dado) y el Mundo natural) no puede convertirse en “Sujeto” o en “Espíritu”, o, en otros términos, no puede *revelarse* a sí misma a través de la Palabra, más que a condición de realizarse en forma de un Mundo temporal *histórico*, de un Mundo que incluya, por tanto, al Hombre que actúa. Y si el Sabio quiere realizar plenamente el Espíritu revelando mediante su Ciencia la *totalidad* del Ser, entonces primero debe comprender-conceptualmente el *devenir* del Espíritu, es decir, la Historia. En efecto, el Ser como “Sustancia” no *es* ser-revelado o “Espíritu” más que en la medida en que incluye al Hombre; revelar el Ser en su *totalidad* significa, así pues, revelar al Hombre» (Kojève, 2013: 462).

La Historia Universal es comprendida como una totalidad racional, y es universal porque pertenece al reino del Espíritu en el que se construye la autoconciencia de la libertad. El Estado es la encarnación de la razón y la libertad, el universal que sintetiza la voluntad general y la particular, así como el fin del bienestar de los individuos; y por ello Hegel lo considera como la marcha de Dios por el mundo. Aunque, si bien Hegel deja claro que los sujetos de la historia son los Estados (y sobre todo los Estados imperiales), sin embargo no se soslayan a los grandes personajes históricos. Estos personajes, como por ejemplo Julio César, combinaron sus *finis operantis* con los fines del Estado, e hicieron lo que reclamaba su tiempo histórico y por ello contuvieron lo sustancial y su voluntad iba conforme al Espíritu Universal por el que sus hazañas se forjaron a través de la astucia de la razón. Es decir, sus fines particulares forman parte de los fines universales y «quieren -como su querer más propio en el sentido de “particular”- aquello que *hay que querer* (lo que exigen el tiempo, el desarrollo del

espíritu, la historia, etc.)» (Cuartango, 2005: 193). Y por eso afirma que «*nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*» (Hegel, 2004b: 83). El egoísmo de los grandes personajes históricos es un egoísmo que termina puesto al servicio de lo universal, pues durante un momento estos grandes hombres encarnan la voluntad general de un pueblo. La astucia de la razón toma a estos grandes hombres como instrumentos para realizarse. Ya Fichte en 1806 habló de «los héroes de la edad, los campeones en quienes el espíritu de su tiempo se ha revelado de un modo más glorioso» (Fichte, 1976: 84). Como se ha dicho, «hay un destino de los grandes hombres de la historia comparable al de los héroes trágicos; son los representantes de un pueblo o de una época; pero una vez cumplida su obra deben desaparecer; no es la búsqueda de la felicidad la que los ha llevado al poder, sino su “pathos”. Deben realizarse incluso perdiéndose» (Hippolite, 1970: 116). Al respecto le escribía Engels a H. Starkenburg el 25 de enero de 1894: «Los propios hombres hacen su historia, pero hasta ahora no la hacen con una voluntad colectiva o de acuerdo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada perfectamente definida. Sus esfuerzos se entrecocan, y por esta misma razón todas esas sociedades son gobernadas por la *necesidad*, que es complementada por, y aparece en la forma de *azar*. La necesidad que aquí se impone en medio de todos los accidentes, es nuevamente y en última instancia la necesidad económica. Es aquí donde interviene la cuestión de los llamados grandes hombres. El que tal y tal hombre, y precisamente ese hombre, surja en un momento determinado en un país dado, es por supuesto puro accidente. Pero suprimásele, y habrá demanda de un sustituto, y éste será encontrado, bueno o malo, pero a la larga se le encontrará. El que Napoleón, precisamente ese corso, fuera el dictador militar que la república francesa, agotada por su propia guerra, había tornado necesario, fue un azar; pero que si no hubiera existido Napoleón, otro habría ocupado su lugar, como lo demuestra el hecho de que siempre se encontró el hombre tan pronto como se tornó necesario: César, Augusto, Cromwell, etc. Si bien es cierto que Marx descubrió la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 son la prueba de que se tendía a ella, y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan demuestra que los tiempos estaban maduros para ella y que *debía* ser descubierta» (Marx y Engels, 1974: 456).

En el sistema de Hegel el proceso de la Historia Universal es como si pasase de una tímida desnaturalización hacia la espiritualización absoluta, y va de Oriente a Occidente, de Este a Oeste, tal y como percibimos el «movimiento» solar (concepción de la historia que sería retomada décadas después por los ideólogos del imperialismo). En este recorrido se va construyendo el Hombre en su devenir hacia la verdad absoluta (*idealismo de la verdad*), y por ello la historia es el desarrollo progresivo de la transformación de la conciencia (*Bewusstsein*) en autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). El Espíritu «se da su realidad en el proceso de la *historia universal*» (Hegel, 2005b: 378), la cual es en sí y para sí razón, y alcanza sus objetivos a través de la astucia de la razón. Como se ha afirmado, «siempre ha habido una Filosofía en la base de toda Revolución. Y la Historia no es sino una Revolución permanente, puesto que progresa mediante *negaciones* de lo dado social» (Kojève, 2013: 457).

El Espíritu Absoluto es la totalidad acabada de la historia. La historia del Espíritu, que es «acción» en la que se realiza la Idea, pasa por diferentes fases, por diferentes pueblos, es decir, por diferentes Espíritus de los Pueblos que se relevan la «antorcha de la universalidad» según el Espíritu de la Época (que, según Marx, está determinado por la lucha de clases en tanto «motor de la historia», cosa que -a nuestro juicio- es un desliz sociologista). Así, la época posterior es la verdad de la anterior, y al ser la fuerza constitutiva y disolvente la Historia Universal viene a ser el Juicio Universal (*Weltgeschichte ist Weltgerichte*), siendo la eternidad el resultado del tiempo, que no es otro que el tiempo histórico. Pero, como muy bien se ha dicho, «La historia universal no siempre existió, la historia como historia universal es un resultado» (Marx, 1972a: 31).

Tal y como lo interpretó Marx, la historia de Hegel no es una historia profana -basada en la vida de los hombres-, sino una historia sagrada basada en el despliegue de la Idea. Para Hegel, «todo lo que ha ocurrido y lo que sigue ocurriendo es únicamente lo que ocurre en su propio razonamiento. De esta forma, la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. Ya no se trata de la “historia según el orden de los tiempos”, no hay más que la “sucesión de las ideas en el entendimiento”. Cree construir el mundo mediante el movimiento, aunque lo único que hace es reconstruir sistemáticamente y ordenar bajo el método absoluto los pensamientos que están en la cabeza de cualquiera» (Marx, 2004a: 203-204).

Ya entre septiembre y noviembre de 1844 los jóvenes Marx y Engels habían criticado a Hegel en *La sagrada familia* -folleto en el que respondía a los jóvenes hegelianos agrupados en torno a la *Allgemeine Literatur-Zeitung* que lideraban Bruno Bauer «y consortes»- sosteniendo que la historia «no hace nada: no “posee inmensas riquezas”, no “libra combates”. Son los *hombres* reales y vivos los que hacen, poseen y luchan. La “historia” no utiliza a los hombres como medios para conseguir -como si fuese una persona individual- sus propios fines. La historia no es nada más que la actividad de los hombres para la consecución de sus objetivos» (Marx y Engels, 1974: 149). Aunque lo que para Hegel era «historia» para Marx era aún «prehistoria».

Al parecer, ningún pueblo -esto es, ningún Estado- «puede hacer dos veces época en la historia universal» (Hegel, 2004b: 148). El pueblo dominante «sólo puede hacer época una vez en la historia» (Hegel, 2005b: 492). Una vez que un pueblo ha relevado la antorcha de la universalidad pierde el interés absoluto: «Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse o sobrevivir como Estado particular o en un círculo de Estados, debatiéndose azarosamente en múltiples intentos interiores y guerras exteriores» (Hegel, 2005b: 493). Como decía Marx en el *Dieciocho Brumario*, «Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir que, una vez, como [gran] tragedia, y la otra, como [lamentable] farsa» (Marx, 2003d: 31). Es decir, «si el original de un acontecimiento histórico es una tragedia, su copia no es más que una farsa» (Lenin, 1974e: 517).

Los pueblos primitivos son pueblos naturales que no tienen ni pueden tener historia. Éste es el caso de África, continente que es etiquetado como el país infantil de la historia; «es decir, el niño o el negro posee ya, ciertamente, pensamientos, pero no posee aún *el* pensamiento» (Marx y Engels, 2014: 143-144). Por tanto la historia comienza una vez superada las fases del salvajismo y la barbarie: «un pueblo sin organización estatal (una *nación* como tal) no tiene propiamente historia, como no la tuvieron los pueblos que existieron antes de la formación de sus respectivos estados, ni la tienen los que existen hoy todavía como naciones salvajes. Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial en relación al estado» (Hegel, 2005a: 568-569). En esto estamos de acuerdo con Hegel, pues los pueblos salvajes y bárbaros (ágrafos) no tienen historia propiamente dicha, sino antropología. Es decir, tienen cosas muy interesantes para el folclore, la lingüística y la etnología pero no tienen historia al no tener Estado ni escritura (la historia se construye desde el presente a raíz de *reliquias* y *relatos*). Los pueblos que no han tenido nunca historia propia, que desde que llegaron a sus etapas de civilización primeras e imperfectas cayeron bajo la dominación extranjera, o que llegaron a las primeras etapas de civilización por el yugo extranjero, no tienen vitalidad; nunca conseguirán ninguna clase de independencia» (Engels, 2008c: 65).

La protohistoria, según Hegel, empezaría en Asia (Mongolia, China, India). El principio asiático es un «espíritu infantil», el cual todavía no se ha emancipado de la Naturaleza y por eso mismo no puede ser libre.

De modo que, descartados los pueblos primitivos (pueblos sin Estados) y los asiáticos extremo-orientales, Hegel habla de cuatro «mundos históricos-universales»: 1) el oriental; 2) el griego; 3) el romano; y 4) el germano (se «salta a la torera» el hispano, pues Hegel estaba intoxicado por la leyenda negra contra España, como lo estaba Marx).

Según Hegel, la Historia Universal propiamente dicha empieza en Persia: «Con el imperio persa comienza la franca conexión con la historia universal; esta no es una conexión aparente y externa, sino una concepción del concepto... Los imperios chino e indio no pueden entrar en el nexo de la historia a no ser en sí mismos y para nosotros. Pero aquí en Persia, surge por primera vez la luz que brilla e ilumina otras cosas. La luz de Zoroastro es la primera que pertenece al mundo de la conciencia, al espíritu como referencia a otra cosa... El principio de la evolución se inicia con la historia de Persia; por eso esta historia constituye el verdadero comienzo de la historia universal, pues el interés universal del espíritu en la historia estriba en llegar al infinito “ser en sí” de la subjetividad, en llegar a la conciliación por medio de la absoluta antítesis» (Hegel, 2004b: 323-324).

La segunda fase de la Historia Universal la divide Hegel en la juventud de los griegos y la virilidad de los romanos. La verdad del Estado antiguo está, según Hegel, en el

despotismo de los emperadores, y esta fase acaba cuando los esclavos devienen cristianos y no luchan por el Emperador; al cual, para más *inri*, no lo reconocen como su Dios. El burgués romano empieza siendo un estoico al desinteresarse por el mundo exterior, se vuelve escéptico al desconocer el estatus ontológico del mundo y, finalmente, se convierte en cristiano al buscar refugio en un Reino que «no es de este mundo» (Jn 18.36). El paso del Estado pagano al Estado cristiano no será una revolución verdadera. El Imperio Romano se cerró en sus *limes* y cambió su política expansionista por otra aislacionista dejando fuera la Roma imperialista circunscribiéndose a la cuenca del Mediterráneo (*Mare Nostrum*), estando rodeado de bárbaros a los que se les imponía *-poder militar* mediante- la *pax romana*. De modo que no fue hasta la conversión al cristianismo como religión oficial del Imperio cuando se retomó la idea de Imperio Universal, de acuerdo con Mateo 28.19: «id y enseñad a todas las naciones, bautizadlos en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo». El cristianismo trae consigo una «conciencia desgraciada» en un mundo de descontentos y prerrevolucionarios. «El cristiano *quiere realizarse a sí mismo*, e *inconscientemente* realiza un Mundo; por eso se siente extraño en este Mundo. Este Mundo no le pertenece a él: le pertenece a Dios, al Emperador, a los Reyes, a los Señores feudales (finalmente: al capital)» (Kojève, 2013: 164).

La última fase vendría a ser el mundo cristiano, europeo-occidental, el mundo de la «religión absoluta», donde se alcanza «el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia» (Hegel, 2004b: 130). Es en terreno europeo el lugar en donde el Espíritu asciende hacia sí mismo, siendo el hombre europeo «el más universal» (Hegel, 2004b: 199). Las condiciones climatológicas para el desenvolvimiento del Espíritu son fundamentales para la realización del mismo. Condiciones por otra parte muy materiales (una vez más nos encontramos con el Hegel materialista). El frío excesivo y el calor excesivo son insoportables para la vida del Espíritu, por eso es en el suelo europeo donde este despierta y se realiza definitivamente: «La humanidad europea aparece, pues, por naturaleza como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural [climático] que se imponga como dominante» (Hegel, 2004b: 199, corchetes míos).

Pero Hegel no habla del mundo cristiano europeo-occidental de forma general o *lisológica* sino más bien en un sentido *morfológico*, pues concretiza dicha realización del Espíritu en la «época germánica», la cual no vendría a ser la «senectud del espíritu» sino más bien la plenitud del mismo. Así, donde reina el imperio del «verdadero espíritu» es en el «*mundo germánico*», donde se da el estadio de la Historia Universal en el que el Espíritu se sabe libre, «queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí» (Hegel, 2004b: 657).

Frente a naciones «románicas» como España, Portugal, Italia y Francia, las naciones germánicas «representan el principio de la interioridad» (Hegel, 2004b: 677). El mundo germánico es el culmen del progreso histórico-universal de la autoconciencia de la libertad. Y también -piensa Hegel- la Iglesia luterana se ha desarrollado más en la

historia del Espíritu que la Iglesia católica. Si las naciones románicas hicieron revoluciones, en las naciones germánicas ha habido Reforma, la cual, según Hegel, es la razón por la que reina la paz y la libertad y la verdadera forma de la revolución: es en el mundo germánico donde la Idea sustancial ha alcanzado su forma infinita (como si la Primera Guerra de los Treinta Años no tuviese nada que ver con el mundo germánico y el luteranismo). Hegel criticaba al catolicismo por señalar al Absoluto como un objeto exterior, es decir, reprochaba desde su *espiritualismo exclusivo* el *espiritualismo asertivo* por el que se funda la dogmática católica. Por ello, las purificaciones para alcanzar la verdad son llevadas a cabo de modo puramente externo, esto es, por indulgencias, ayunos, mortificaciones, procesiones de semana santa (la antítesis de la iconoclastia), las peregrinaciones, la eucaristía y, por supuesto, la misa. En cambio, el luteranismo (*emic*) pone la verdad en la subjetiva espiritualidad de la fe. De modo que podemos concluir, desde el *materialismo filosófico*, que el catolicismo es una confesión más materialista que el luteranismo (y que el protestantismo en general, por no hablar de judíos y mahometanos); por eso pensamos que el catolicismo es la religión más racional o menos irracional, frente al fideísmo protestante y el fanatismo musulmán. «Porque la teología católica, precisamente en su proyecto de exploración de los dogmas revelados por el Verbo divino mediante “la razón” -es decir, mediante el canon racionalista establecido por los grandes filósofos griegos- logró transformar muchas de las ideas griegas en otras ideas que fueron precursoras de algunas de las ideas modernas más señaladas, pongamos por caso, la Idea de la Sustancia material con locación no circunscriptiva, es decir, incorpórea, implicada en la teoría de la transustanciación eucarística, y precursora de principios de la teoría electromagnética o de la física cuántica» (Bueno, 2009c: 2).

La Ilustración (*Aufklärung*) viene a ser la fase en la que el Espíritu y el Hombre «encuentra el verdadero contenido de sí mismo» (Hegel, 2004b: 684). Pero no ya la ilustración francesa, sino la ilustración alemana, donde los principios de la Ilustración «fueron analizados aquí más a fondo» (Hegel, 2004b: 685).

La nueva época entra con Federico II, el «rey filósofo» y «déspota ilustrado» que resistió al poder de casi toda Europa en la guerra de los Siete Años, en cuyo gobierno «el interés real del Estado obtiene su universalidad y su justificación suprema» (Hegel, 2004b: 686). Federico el Grande «tuvo conciencia de la universalidad, que es el último fondo del espíritu y la fuerza del pensamiento consciente de sí mismo... Elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad. Abolió los privilegios, los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que existían aún en forma de derecho privados, perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general» (Hegel, 2004b: 687).

La Historia Universal es el desarrollo del trabajo y de las guerras, y sin trabajo y sin guerras sencillamente no hay tal historia. La guerra es el vínculo de relación entre los Estados soberanos: «Por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los estados y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres

individuales» (Hegel, 2005a: 565). Hegel es plenamente consciente de que el desarrollo de la Historia Universal no es armónico, sino polémico, porque la guerra ha sido (y sigue siéndolo) la regla de todos los días. Para Hegel, como también lo era para Marx, el progreso no es continuo y armónico sino *discontinuo* y polémico, siendo pues un avance brusco de tensiones y antagonismos. Esta postura se opone a la impostura del panfilismo armónico de los krausistas que en su momento heredó y en nuestros días sigue heredando la socialdemocracia española con su *Pensamiento Alicia*. Karl Christian Friedrich Krause habló de que *El ideal de la humanidad* se cumpliría tras un desarrollo armónico y de consenso entre las diferentes naciones, el consenso de la solidaridad universal. Así pues, Hegel, pese a que su meta está en el Espíritu Absoluto donde la paz será absoluta y esa señora llamada «Humanidad» poseería las claves para su propia autodirección, es consciente del duro trance que la humanidad ha de pasar hasta hallar esa paz que, al igual que en Kant, será perpetua (y también Marx, pese a su *Umstülpung* al sistema hegeliano, con la predicción del comunismo final).

El Espíritu del Mundo es el elemento que une a los Estados y, como Yahvé, viene a ser juez absoluto de los mismos, el «tribunal universal», siendo la guerra el escenario del juicio: «Diversos Estados pueden confederarse y erigir un tribunal que de cierto modo esté por encima de ellos, pueden realizarse uniones entre Estados, como por ejemplo, la Santa Alianza; pero todo esto, lo mismo que la paz perpetua, no puede dejar de ser relativo y limitado. El único juez absoluto que siempre hace valer sus fueros contra lo particular, es el espíritu en y por sí, que se expone en la historia del mundo como lo universal y como el género efectivamente activo» (Hegel, 2005b: 379). El Espíritu, así como lo universal se realiza a través de lo particular, se desarrolla a través de los Estados en la Historia Universal, pues lo racional es el Estado como totalidad cerrada en la que se justifica la Historia Universal como teodicea. Es decir, el Espíritu se sitúa por encima de los Estados particulares (de un modo, diríamos, *metamérico*, esto es, más allá de las partes) dándose su realidad en la Historia Universal y constituyéndose en juez absoluto de aquéllos. «El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad. “La historia... no es el teatro de la felicidad. En ella, los períodos de felicidad son páginas en blanco”» (Marcuse, 2003: 233).

Y así como no cabe el *mito tenebroso* de la felicidad, en el sistema hegeliano tampoco cabe la Alianza de la Humanidad del krausismo ni la Alianza de las Civilizaciones del *Pensamiento Alicia*; porque, frente al panfilismo de estas alianzas ingenuas e inexistentes, las guerras son las que solucionan los conflictos y además de ellas «los pueblos no sólo salen fortalecidos, sino que también naciones que en sí mismas son incompatibles conquistan con la guerra exterior la paz interna» (Hegel, 2005b: 478). Por lo tanto, para Hegel el derecho internacional carece de efectividad porque no hay un órgano que se sitúe por encima (*metaméricamente*, más allá de las

partes) de los Estados y haga cumplir dicho derecho, ya que «los Estados están entre sí en estado de naturaleza, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal que se constituye como poder por encima de ellos, sino sólo en su voluntad particular» (Hegel, 2005b: 485). La única entidad que tiene derecho sobre los Estados y que actúa como «pretor supremo» vendría a ser entonces el Espíritu universal existente en sí y para sí, esto es, el Espíritu del Mundo, el cual «es aquel que no solamente se cierne *sobre* la historia, como sobre las aguas [*Génesis* 1.2], sino que es quien en ella teje y el único que la mueve» (Hegel, 2005a: 570, corchetes míos). De modo que «Hegel -pese a haber instaurado el punto de vista histórico-dialéctico- ha restaurado el punto de vista metafísico-escatológico, si bien en una modalidad *sui generis*: sin necesidad de apelar a un “Ser absoluto” distinto del “Saber absoluto” mismo. Con esto Hegel ha realizado la más completa inmanentización del Saber absoluto de Aristóteles (νόησις νοήσεως) y, en consecuencia, podría decirse que Hegel ha llevado a la Filosofía a su máximo estadio de enajenación: el “intelectualismo”» (Bueno, 1970: 287-288).

Podría afirmarse sin exageración que toda la filosofía hegeliana está sugiriendo que el curso de la Historia Universal, donde los pueblos se revelan la «antorcha de la universalidad», desembocará en la hegemonía de Alemania; es decir, el Espíritu Absoluto se realizará cuando Alemania se haga con la hegemonía de Europa y sea primera potencia mundial y vanguardia de la Humanidad, *como si la historia entera fuese cómplice del idealismo hegeliano* (y obviamente no lo es, de hecho consideramos esta tesis como una *locura objetiva*, obviamente visto en retrospectiva, pues si Alemania hubiese sido el Imperio universal *realmente existente* entonces el idealismo hegeliano hubiese ampliado el espacio de sus *frangias de verdad*). Este proyecto imperialista ha estado latiendo prácticamente en toda la filosofía alemana, salvo en Schopenhauer y en Marx por razones muy diferentes. Marx afirmaba que la filosofía de la Historia Universal de Hegel «no es más que la expresión especulativa del dogma germánico-cristiano de la oposición del espíritu y de la materia, de Dios y del mundo» (Marx y Engels, 2013: 111). De hecho -como ya hemos visto-, en 1843, en la «Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel», Marx sostenía que los alemanes se encontraban por entonces debajo de toda crítica al encontrarse por debajo del nivel de la historia y por ello planteó una lucha contra el *statu quo* alemán al venir a ser la consumación del Antiguo Régimen y de la carencia de modernidad. «La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de las naciones modernas, todavía agobiadas por reminiscencias de ese pasado» (Marx y Engels, 1974: 96). Por ello consideraba al Estado prusiano de su tiempo como un «anacronismo» y una «contradicción», algo que tenía que ser superado. «Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra poshistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia de Alemania» (Marx y Engels, 1974: 98).

Como decíamos, salvo estas excepciones, ahí están los fervorosos *Discursos para la*

nación alemana de Fichte; los incendiarios escritos de Frege; la geopolítica metafísica de Heidegger, el cual colocaba a Alemania como centro espiritual entre la masa asiática, es decir, la Unión Soviética, y el mercantilismo estadounidense (el capitalismo), siendo «el ser que en el ser le va su ser» no ya un ser abstracto (*lisológico*) sino un ser concreto (*morfológico*), el alemán de su tiempo, y por consiguiente sólo se puede pensar en griego y en alemán, como afirmó en su famosa entrevista para la revista *Spiegel*: «Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua» (Heidegger, 2009: 80).

Pero la historia tiró por otros derroteros y el idealismo alemán cayó en el campo de batalla. La Segunda Guerra Mundial era la prueba de fuego: he aquí el carácter práctico de la filosofía, su *implantación política*. La Segunda Guerra Mundial corroboró la imposibilidad de la existencia del Imperio Alemán, y en consecuencia del idealismo alemán como filosofía consistente. Así como el derrumbamiento de la Unión Soviética no deja intacta la doctrina marxista-leninista, la caída de Alemania en la Segunda Guerra Mundial no deja intacto el idealismo alemán, de hecho lo pulveriza en buena parte de sus tesis esenciales. Alemania debía ser, según los nacionalistas alemanes, hegemonía mundial, porque así lo designaba, según ellos, el determinismo fatalista de la historia: la historia tendría que haber continuado y culminado en el domingo alemán del Reich de los mil años. Había sido hegemonía mundial Grecia, Roma, España, Inglaterra; la Unión Soviética amenazaba con ocupar dicho puesto, y no digamos Estados Unidos que a la postre lo consiguió; aunque -en honor a la verdad- hay que decir que Hegel pronosticó que Estados Unidos sería el país del futuro del Espíritu, dado que éste iba de Este a Oeste; y en esto desde luego que no estuvo tan equivocado el filósofo prusiano, como tampoco lo estuvo Engels cuando le escribió a Conrad Schmidt el 8 de octubre de 1888 refiriéndose a Estados Unidos como «la tierra prometida de la producción capitalista» (Marx y Engels, 1968: 268). Así pues, los nazis creían que la hora y el día dominical de Alemania habían llegado, y que la raza superior de la cultura superior se impondría sobre las razas «infrahumanas» (judíos, eslavos, gitanos, negros, etc.).

A causa de la irritación que le causaba no poder comprender a Hegel «el Oscuro», en las clases que le daba su tutor filosófico Jan Sten en su primer departamento del Kremlin desde 1925 a 1928, Stalin se horrorizó contra la filosofía clásica alemana, e incluso tras la Segunda Guerra Mundial la descalificaría como una «reacción aristocrática a la Revolución francesa», y acusaría a Hegel de ser un «chauvinista germano». (Véase González Varela, 2012b: 78-90).

Aunque, en honor a la verdad, y para no caer en anacronismos, hay que matizar que Hegel no fue exactamente un nazi *avant la lettre*, sino más bien fueron los nazis los que, en parte, eran hegelianos y tomaron buena nota de la filosofía de la historia de un filósofo que además no era antisemita: «*El hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano». Aunque enseguida matiza para evitar

el cosmopolitismo abstracto y vago: «La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y sólo es imperfecto cuando se fija como *cosmopolitismo* para oponerse a la vida concreta del Estado» (Hegel, 2005b: 327). Y más adelante sentencia: «Por más correcta que pueda ser formalmente la oposición al otorgamiento de derechos civiles a los *judíos*, basada en que no se considerarían simplemente como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a otro pueblo, las voces que se elevan contra ellos por esta y otras razones pasan por alto que en primer lugar son *hombres* y que esto no es simplemente una cualidad superficial y abstracta» (Hegel, 2005b: 396). Luego los nazis tomaron de Hegel su filosofía de la historia que desembocaba en la hegemonía mundial de Alemania, que tomaría el relevo de la antorcha de la universalidad, aunque Hegel no fuese antisemita. Así, el idealismo alemán contiene elementos abundantes que posteriormente aparecieron en el nazismo, pero eso no quiere decir que el idealismo alemán apuntase o desembocase necesariamente en el nazismo. Pero quizá no sea demasiado descabellada cierta afirmación que sostuvo Nietzsche: «nosotros alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca se hubiera dado un Hegel» (citado por Heidegger, 2005: 13).

El guardián oficial de la filosofía nacionalsocialista, Alfred Rosenberg, se volvió en contra de la concepción del Estado de Hegel, el cual consideraba al Estado como un fin, a lo que objetaba el autor de *El mito del siglo XX*: «Hoy ya no consideramos al Estado como un ídolo independiente ante el cual el hombre tenga que arrodillarse. El Estado no es ni siquiera un fin, sino simplemente un medio para proteger al pueblo», y «la autoridad de la *Volkheit* está por encima de la del Estado. Aquel que no admita este hecho es un enemigo del pueblo» (citado por Marcuse, 2003: 407). «Las afirmaciones de Alfred Rosenberg preparan el camino al rechazo nacionalsocialista de la filosofía de Hegel. Rosenberg afirma que Hegel pertenece al campo de los que produjeron la Revolución Francesa y la crítica marxista de la sociedad. En esto, como en muchos otros aspectos, el nacionalsocialismo revela una comprensión mucho más profunda de las realidades que muchos de sus críticos. La filosofía del Estado de Hegel estaba vinculada de tal manera a las ideas progresistas del liberalismo, que su posición política se hizo incompatible con el Estado totalitario de la sociedad civil. El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas, con operaciones calculables y lúcidas y profesando la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacionalsocialismo no podía tolerar» (Marcuse, 2003: 407-408). «La elevación del *Volk* a la posición de entidad política original y última demuestra una vez más cuán lejos está el nacionalsocialismo de la concepción hegeliana. Según Hegel, el *Volk* es aquella parte del Estado que no conoce su propia voluntad. Esta actitud de Hegel, aunque pueda parecer reaccionaria, está más cerca de los intereses de la libertad que el radicalismo popular del nacionalsocialismo. Hegel rechaza toda noción de que el “pueblo” sea un factor político independiente porque, según él, la eficacia política requiere la conciencia de la libertad. El pueblo, dice Hegel una y otra vez, no ha alcanzado todavía esta conciencia, aún carece del conocimiento de su verdadero interés, y constituye un elemento más bien pasivo del proceso político. El establecimiento de una sociedad

racional presupone que el pueblo ha dejado de existir en forma de “masa” y que se ha transformado en una asociación de individuos libres. Por el contrario, el nacionalsocialismo glorifica las masas y retiene al “pueblo” dentro de su condición natural y prerracional. Aun en estas condiciones, sin embargo, al *Volk* no se le permite desempeñar un papel político activo. Se supone que su realidad política está representada por la persona única del Dirigente, que es la fuente de toda ley y todo derecho y el único autor de la existencia política y social» (Marcuse, 2003: 408-409).

El teórico más serio del nacionalsocialismo, Carl Schmitt, afirma que «la escuela de más prestigio en Prusia después de 1840 prefirió la filosofía “conservadora” de F. J. Stahl, en tanto que Hegel pasaba de Karl Marx a Lenin y a Moscú». Y añade que el día en que Hitler subió al poder «Hegel, por así decirlo, murió» (citado por Marcuse, 2003: 413). A lo que le respondió el filósofo más serio del Reich, un tal Martin Heidegger: «Se ha dicho que en 1933 Hegel estaba muerto: al contrario, fue solamente entonces cuando comenzó a vivir» (citado por Faye, 2009: 368).

Pero el *imperialismo depredador* nazi no duró mil años sino doce (por eso sólo pudo ser un *Imperio depredador*), y cayó cuando las tropas soviéticas y angloamericanas ocuparon Berlín a principios de mayo de 1945. El idealismo alemán murió con la guerra, la guerra en la *dialéctica de Estados* vino a ser la destrucción de las ideas del idealismo alemán, sin perjuicio de su lección y su profundidad, esto es, aquello que se puede reconstruir tras el *humus* dejado por la *trituration* de dichas Ideas o su *vuelta del revés*. En palabras del Thomas Mann de *Doctor Faustus* fechadas el 25 de abril de 1945 con el Reich agonizando: «¿Es contrición enfermiza preguntarse cómo en lo porvenir, Alemania, de cualquier forma que sea, osará abrir la boca cuando se trate de problemas que conciernan a la Humanidad?» (Mann, 1982: 584).

Visto esto, vemos que para Hegel los sujetos de la Historia Universal son los Estados que se disputan la hegemonía mundial (esto es, en llevar la antorcha del Espíritu del Mundo y ser la primera potencia del Espíritu de la Época); y para Hegel, a diferencia de Marx, el Estado no es una mera superestructura sino la fase superior del Espíritu Objetivo, la condición indispensable para la realización del Espíritu Absoluto en el arte, la religión y el saber absoluto. Marx, en cambio, relegaría la *dialéctica de Estados* y se centraría en la *dialéctica de clases*; aunque -como ya hemos advertido- la *dialéctica de Estados* no pudo ser obviada por Marx como puede leerse en las páginas de *Herr Vogt* de 1860, o por Engels, como leemos en *El papel de la violencia en la historia* de 1888. Se podría decir que era una Idea que *ejercitaron* pero que no llegaron propiamente a *representarse*, como sí lo hicieron -aunque lo afirmamos con nuestras reservas- con la Idea de *dialéctica de clases*.

Desde el *materialismo filosófico* la Historia Universal es la historia de los Imperios, dado que éstos trascienden la soberanía de las sociedades políticas e incluso prepolíticas a las que se impone derramándose sobre ellas: ya como *Imperio generador*, ya como *Imperio depredador*. Y en esta dialéctica se configura la *morfología* de la Historia Universal, esto es, las diferentes hegemonías imperiales que imponen su paz policía y

militarmente implantada frente a otros Imperios o Estados: *pax romana*, *pax hispana*, *pax británica*, *pax soviética*, *pax americana*, etc. A través de los restos del naufragio imperial se construyen las sociedades políticas que interactúan unas frente a otras en nuestro presente *en marcha* (aunque, de momento, el Imperio Estadounidense no es un *náufrago* sino un Imperio *realmente existente centrífugo*, y desde luego China también lo es aunque en sentido *centrípeto*). De modo que la Humanidad no puede entenderse como una entidad capacitada para funcionar como sujeto de la Historia Universal, y como mucho puede entenderse como una especie biológica. «Lo que llamamos “Historia del Género Humano” puede, en cierto modo, considerarse como una enumeración de la docena escasa de los grande Imperios Universales ya derrumbados pero cuyos escombros siguen flotando en el “océano antropológico” como acúmulos de *humus* sobre los cuales crecen los Imperios presentes, que en su día también se derrumbarán» (Bueno, 2000c: 439). «La “totalidad ideal” constitutiva del Género humano es una construcción límite llevada a cabo desde alguna *parte* de esa totalidad, una parte que haya conseguido estar dotada de la capacidad suficiente para “enfrentarse” a todas las demás partes. Y a esta parte dotada de esta capacidad es a la que llamamos Imperio» (Bueno, 2004a: 304). Es más, «sólo desde los Imperios universales (que son una parte de la humanidad, pero no el todo) es posible tomar contacto con esa “condición humana”» (Bueno, 2005e: 261). Pues la Humanidad o Género Humano es una Idea *lisológica*, frente a las Ideas de sociedad política, Estado o Imperio que son Ideas *morfológicas*. «Porque lo que llamamos “Hombre”, o “Humanidad”, no es una especie o género porfiriano unívoco, sino un entretejimiento de subespecies o especies que mantienen su identidad de estirpe con determinadas especies prehistóricas, sin perjuicio de su “convivencia” conflictiva “mutua”. Pero la unidad del “todo complejo” constituido por estas culturas entretejidas no es expresable por conceptos unívocos porfirianos, sino, a lo sumo, por conceptos análogos, más afines a los que venimos en llamar “géneros plotinianos”, en recuerdo a aquella observación de Plotino: “Los heraclidas constituyen un género no porque se asemejen entre sí, sino porque proceden de un mismo tronco (*Enéadas*, VI, 1, 3)» (Bueno, 2016c: 23).

Cuando se habla de la Historia Universal como «historia de la humanidad» el *materialismo filosófico* entiende que se habla desde una perspectiva *metamérica*, como si la historia fuese comprendida «desde fuera o más allá de sus parte o determinaciones históricas», como si cupiese situarse fuera de la humanidad, bien de *modo teológico* (como si la historia fuese un proceso contemplado por el ojo de Dios que va desde la rebelión de los ángeles y el pecado de Adán en el paraíso hasta el día del Juicio Final, pasando por la Unión Hipostática. Esta sería la posición de *La Ciudad de Dios* de San Agustín), o bien de *modo zoológico* (una visión histórica desde fuera de la humanidad pero con los pies en la Tierra, es decir, desde la perspectiva animal, ya que ahora la historia no empieza con los ángeles o los arcángeles, que se entienden como inteligencias separadas o vivientes incorpóreos, sino por los driopitecos o australopitecos que evolucionan hacia los organismos superiores, y entonces es cuando se habla de «evolución de la humanidad»). Por tanto el *modo teológico* y el *modo zoológico* (o biológico) de interpretar la historia son descartados por el *materialismo*

filosófico por tratarse de concepciones metafísicas. «La teológica, porque nadie puede ponerse en el punto de vista de Dios, por la sencilla razón de que este punto de vista no es otra cosa sino la clase vacía; la zoológica, porque ella implica un “dialelo antropológico” en virtud del cual se tiene la ilusión de construir al hombre histórico a partir de los primates prehistóricos, cuando resulta que el hombre históricos debe estar ya dado por el historiador» (Bueno, 2000c: 34). Asimismo, la Idea de historia «es intrínsecamente una idea práctica (β -operatoria); pero las operaciones las hacen los hombres, en concreto (actuando en grupo), y no la “Humanidad”» (Bueno, 2000c: 35).

Por tanto, el *materialismo filosófico* prefiere hablar de Historia Universal en sentido *diamérico*, situándose a través de las partes; ya que la «Humanidad» no es sujeto de la historia sino más bien son unos grupos enfrentados contra otros grupos que identificamos con los Estados y los Imperios los que configuran la historia universal más allá del bien y del mal. Para el *materialismo filosófico* si «la historia la escriben los vencedores» es sólo porque éstos «pueden recubrir (en diversos grados) a las otras sociedades y sólo entonces comienza verdaderamente la Historia, para bien o para mal, a constituirse como un punto de vista distinto de la Antropología... Y si los vencedores escriben la Historia es porque son los que la han hecho, por lo menos en la medida en que esa Historia se aproxima a una Historia Universal» (Bueno, 2000c: 35-36).

Por lo demás, el *materialismo filosófico* emplea la distinción entre «cultura» y «civilización» como oposición gnoseológica entre antropología (enfocada al análisis de culturas preestatales, es decir, culturas distribuidas por el planeta previas o mantenidas al margen de la historia universal) e historia (estudio interesado en el análisis de la civilizaciones universales vinculadas a los Imperios universales). Asimismo, «La universalidad de la Historia universal, si tiene algún sentido, no puede ser el de una universalidad extensional, denotativa o material, sino el de una universalidad funcional, metodológica o constructiva. Por ejemplo, la que se atribuye al “pueblo elegido” en cuanto modelo del conjunto constituido por todos los demás pueblos, o simplemente, como núcleo organizador de la totalidad histórica (como pueda serlo Roma en cuanto pueblo “elegido”... por Polibio). En este sentido, toda Historia universal es Historia sagrada, porque la Historia sagrada no es Historia sagrada solamente por ser mística o irracional (Espinosa, en su Tratado teológico político, demostró el primero, cómo la Historia de los judíos era una Historia particular, racionalmente construida) sino también por ser Historia del pueblo elegido. ¿Y acaso los griegos, frente a los bárbaros, no fueron el pueblo elegido por Heródoto? ¿O es que a los judíos los eligió Dios y no Moisés? Y también Tucídides eligió a su pueblo sí es que él fue quien escribió el primer párrafo de la Historia de la guerra del Peloponeso: “Tucídides ateniense, historia la guerra sostenida entre los peloponesios y atenienses, dando comienzo apenas estalló, por estimar sería trascendental y memorable entre todas las anteriores... fue la conmoción mayor que afectó a los griegos y parte de los bárbaros y aún diríamos a casi todo el mundo entero”» (Bueno, 1980: 27).

9. La vuelta del revés del sistema hegeliano al cristianismo: la inversión teológica

El comunismo es, en buena parte, pese a sus notables diferencias y confrontaciones, producto de la secularización del cristianismo. El comunismo, como la ciencia moderna, ha surgido en suelo cristiano y no en suelo musulmán. Decía G. K. Chesterton que las ideas modernas son ideas o dogmas cristianos que se han vuelto locos. Nosotros diremos que se han *vuelto del revés*, dado que la «revolución copernicana» de la filosofía no la llevó a cabo Kant, pues ésta ya había tenido lugar a través de la filosofía escolástica cristiana, cuyo *entorno* o *filosofía mundana* legisladora de la razón era la teología dogmática cuyo principales dogmas eran el de la espiritualidad pura de los ángeles como «formas separadas» (dogma compartido con los musulmanes), la Gracia santificante, la Eucaristía y, esencialmente para el caso que a este punto nos trae, la Encarnación. «El espiritualismo neoplatónico conducía, impulsado por el espíritu cristiano, hacia la sustitución de la sustancia aristotélica, por el Sujeto divino, *Dator formarum*, capaz de moldear al sujeto humano trascendental (en el límite se identificará Dios con la conciencia humana)» (Bueno, 1993a: 483).

Ya en la propia dogmática cristiana de la Encarnación se va incubando la *inversión teológica*, puesto que ya no se trata de un Dios acósmico como era el Acto Puro aristotélico, el cual no había creado el mundo y ni siquiera lo conocía al estar eternamente imbuido en su propio pensamiento, sino que se trataba de un Dios cósmico orientado hacia el control del mundo como enseña el dogma de la providencia y de la salvación y condenación del día del Juicio Final. De modo que, según esto, Dios se hizo Hombre; es decir, el Ego de Yahvé («Yo soy el que soy» de *Éxodo* 3.14) bajó del Cielo a la Tierra para Encarnarse en el Ego de Jesús («Yo soy el camino, la verdad y la vida» de *Juan* 14.6).

Visto así, cabe afirmar que el «giro copernicano» kantiano fue un episodio inmerso en el proceso del *giro cristiano*. Según Bertrand Russell, la revolución kantiana no fue una revolución copernicana sino más bien todo lo contrario: fue una «contrarrevolución ptolemaica». La revolución astronómica que llevó a cabo Copérnico hizo que el sujeto perdiese el puesto central al hacerle girar alrededor de la masa de estrellas. Pero Kant insiste en poner al sujeto (al sujeto humano) en el centro del universo, aunque no se trata de un centro físico sino, como observó Hegel, de un centro metafísico. La revolución copernicana kantiana vendría a ser, visto así, una recuperación de la revolución cristiana que cristalizó en el dogma de la Encarnación, pues la Encarnación de Dios en un hombre es el punto central del espacio y del tiempo (antes de Cristo y después de Cristo). Así las cosas, el giro kantiano, más que una revolución copernicana ¿no vendría a ser más bien una contrarrevolución ptolemaica? ¿Acaso el giro kantiano se trata de una revolución de 360°, giro que precisamente corresponde a las revoluciones astronómicas? Si se trata de un giro de 360°, ¿no estamos más bien ante una revolución conservadora o, como dicen los matemáticos, una «transformación idéntica»?

Pues bien, es sobre todo el sistema hegeliano el eslabón que hace que eso sea posible.

Esto es así porque la filosofía de Hegel es la *vuelta del revés* del cristianismo al constituir el término dialéctico de la metafísica cristiana; porque así como en el cristianismo Dios se hace Hombre, en la filosofía de la historia de Hegel Dios se va haciendo en el devenir histórico del propio Hombre (o, mejor dicho, en el propio desarrollo de los Estados e Imperios que ha dado de sí el desarrollo de la Historia Universal, la historia del Espíritu del Mundo en su autorrealización). Se trata, pues, de un Dios inmanente y *no-dramatizado* o, mejor dicho, *dramatizado* en el teatro de la Historia Universal, porque para Hegel la verdad del cristianismo está en el devenir mundano, luego la verdad de la trascendencia está en la inmanencia, es decir, no hay propiamente *jorismós* y trascendencia (en el sentido positivo, por recurrencia, de Felipe el Canciller y Santo Tomás), y ya no se trata de un arriba y un abajo -como en el *espiritualismo asertivo descendente* del dualismo cristianismo- sino de un antes y un después: la abstracción de la Idea y la realización del Espíritu Absoluto en el desarrollo dialéctico de la Historia Universal. *Inversión teológica* implica en el sistema hegeliano que el Espíritu Absoluto -en tanto inmanente al propio mundo- es el demiurgo del devenir de la Historia Universal.

El idealismo viene a ser, entonces, la resultancia del cristianismo, porque si *todo lo real es racional y todo lo racional es real* entonces «nada ha sido velado que no será revelado, ni escondido que no sea conocido» (Mt 10.26), ni «Nada hay oculto que no vaya a ser descubierto, ni secreto que no vaya a ser conocido» (Lc 12.2). «Es más, incluso cada uno de los pelos de vuestra cabeza están ya contados» (Lc 12.7). De modo que el cristianismo vino a ser interpretado como una expresión imperfecta y simbólica del Espíritu Absoluto, pues en el cristianismo «el espíritu absoluto es conocido como hombre en el inmediato presente» (Hegel, 1995: 76).

Si en el cristianismo se afirmaba dogmáticamente que Dios deviene en Hombre (la Encarnación), la *inversión teológica* hegeliana, en cambio, afirma no menos dogmáticamente que el Hombre deviene Dios al final de los tiempos o, mejor dicho, «es Dios *deveniéndolo* por el *conjunto* de esa evolución. “Antropoteísmo”» (Kojève, 2006: 50). Lo que vendría a ser, visto desde las coordenadas del *materialismo filosófico*, algo así como un *Humanismo trascendental* en el que todo lo que existe será puesto a los pies del Hombre, y así la Naturaleza viene a ser entendida «como efecto de una misma virtualidad *poiética*, creadora, de la conciencia humana en tanto que ha asumido los atributos del Dios del cuarto Evangelio» (Bueno, 1993a: 1294).

Dios ya no está en un cielo transmundano a nivel *ontológico-general* sino que es la Sustancia-Sujeto inmanente al propio mundo: «El espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano, y de esta manera la sabiduría se hace concreta con lo mundano y su justificación se encuentra determinada por lo mundano mismo» (Hegel, 2005a: 575). Dicho de otro modo: la Idea de Dios implica la Idea de mundo. Por lo tanto si la tarea de la filosofía consiste en ser «conocimiento de Dios» es igualmente «sabiduría del mundo»: «*sin el mundo, Dios no es Dios*» (Hegel, 1981: 191). Para el Absoluto *nada del mundo le es ajeno*, así como *nada de lo humano le es ajeno*. «El

desarrollo de Dios en sí mismo es, por consiguiente, la misma necesidad lógica que la del Universo, y éste sólo es en sí divino en la medida en que constituye cada etapa el desarrollo de esta forma» (Hegel, 1981: 215). Ya Fichte había dicho que «El mundo es, por ende, *mediatamente*, esto es, por medio del saber, la existencia divina, así como el saber es *inmediatamente* esta misma existencia. Cuando, por ende, alguien dice que el mundo puede también no ser, que antes no era, que empezó a ser de la nada en otro tiempo, que empezó a ser por un acto arbitrario de la Divinidad, que hubiese podido omitirlo, es enteramente lo mismo que si dijese: Dios puede no ser, y antes no era, y empezó a ser de la nada en otro tiempo, y se ha resuelto a existir por un acto de libre arbitrio, que hubiera podido omitir» (Fichte, 1976: 118). Y también: «el existir del mundo y del hombre es inseparable del mismo existir divino» (Fichte, 1976: 120). Así, «El hombre convierte a Dios en creador del mundo, para convertirse él mismo en fin y en señor del mundo. Este ejemplo confirma también que la conciencia de Dios no es nada más que la conciencia de sí mismo del hombre, y que Dios es simplemente *in abstracto*, es decir, en el pensamiento, lo que el hombre es *in concreto*, es decir, en la realidad» (Feuerbach, 1995: 345). «La filosofía descubrió su solución cuando reconoció que lo divino es mundano y lo mundano divino y que la relación del alma con el cuerpo, del espíritu con la carne, del pensamiento con el ser, del entendimiento con los sentidos es totalmente idéntica a la que mantienen la unidad y la multiplicidad o lo general y particular» (Dietzgen, 1975: 144).

Dios, aquello que coordina y dispone todo, viene a ser en el sistema hegeliano la verdad absoluta, la realidad revelada, esto es, «el resultado de la filosofía» (Hegel, 1981: 230). Dios no es otra cosa que el movimiento dialéctico que se va construyendo mediante la lucha y el trabajo a lo largo de la Historia Universal. En el Espíritu Absoluto Dios se reconoce en todas las cosas, puesto que la conspiración de todas las cosas constituye la síntesis total que supone el Espíritu Absoluto. Ahora bien, Dios no es sólo el final sino también el principio, aquello de lo que todo parte y a lo que todo retorna: «La proposición: “Dios es lo absolutamente verdadero” significa, asimismo, que Dios no es resultado, sino que esta verdad absoluta, en la medida en que es lo último, es asimismo lo primero. Pero ésta sólo es lo verdadero en la medida en que no es tan sólo el comienzo, sino también el fin, el resultado, en cuanto es el resultado de sí misma» (Hegel, 1981: 231). Dios es por tanto término *a quo* y término *ad quem*, premisa y conclusión: alfa y omega (*Apocalipsis* 22.13).

Para Hegel lo infinito, que se realiza a través de lo finito en el desarrollo histórico del Espíritu, no es un más allá que vive separado del entendimiento como algo extraño, sino más bien vendría a ser la realización de la voluntad que se sabe libre y por ello mismo tiene presencia: la voluntad libre «es esta idea en sí misma presente» (Hegel, 2005b: 101). Ya no hay, pues, hiatos ni *porismos* ontológicos, ni en consecuencia dualismo. El dualismo Naturaleza/Espíritu se resuelve en el monismo del devenir histórico en el que todo es racional y lo racional lo es todo en un Absoluto que ya no es concebido -como pasaba en el sistema de Platón y sobre todo en el de Aristóteles- como sustancia-impersonal inmóvil, sino como Sustancia-Sujeto en automovimiento autosuficiente en

la que no hay separación ontológica sino diferenciación al tratarse de la «identidad en la diferencia». Hegel pasa de un esquema trascendental vertical, propio de la ontoteología, y se traslada hacia una trascendencia horizontal que viene a ser una inmanencia en la que lo infinito se realiza a través de lo finito, es decir, lo finito viene a ser un «momento» de lo infinito (del mismo modo que lo universal se realiza a través de lo particular y la Idea abstracta se concretiza en el desarrollo de la Historia Universal como Espíritu Absoluto). La universalidad trascendente de Dios es sustituida por la universalidad inmanente del mundo, y el Reino de los Cielos es sustituido por el Imperio Mundial (napoleónico cuando escribía durante la batalla de Jena en 1806 la *Fenomenología del Espíritu* y germánico cuando en 1818 fue nombrado profesor de la Universidad de Berlín).

Ahora el más allá no es algo dado y separado sino algo que se realiza en el más acá, en el devenir del propio mundo en la misma Historia Universal de los Estados: «la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral» (Hegel, 2005b: 58). «La filosofía absoluta ha transformado, sí, el *más allá de la teología en un aquí abajo*, pero, a cambio, ha transformado el *aquí abajo del mundo real en un más allá*» (Feuerbach, 1976a: 54).

Dios viene a ser la esencia de la naturaleza humana en tanto objeto de intuición y fuerza personificada que actúa sobre el poder de la imaginación como ley de su pensamiento y de su acción. «El hombre mediatiza a través de Dios su propia esencia» (Feuerbach, 1995: 252). De modo que la teología cristiana vendría a ser una antropología que se ignora a sí mismo y así «creyendo hablar de Dios el Hombre no habla más que de sí mismo» (Kojève, 2006: 241), por eso mismo «debe cada vez más *antropomorfizar a Dios*» (Kojève, 2006: 274), ya que «frente al hombre no puede existir ninguna espiritualidad más elevada» (Hegel, 2005b: 218-219), y por eso «la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento» (Feuerbach, 1995: 186). La teología no es otra cosa que la autoconciencia del Espíritu (como dice Alexandre Kojève, siguiendo a Feuerbach, se trata de una antropología «antropoteísta»), pero todavía de manera insuficiente porque lo es de forma inmediata o en sí y no de forma mediata y para sí como lo es el saber absoluto. Al abandonar la alienación teológica y descubrir la divinidad en el seno mismo de la conciencia humana, las preguntas de la filosofía se resumen en una sola, según afirmó Kant: «¿Qué es el hombre?».

Para Hegel «lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución» (Hegel, 2004b: 59). La Historia Universal vendría a ser, pues, el devenir *ascendente* del Espíritu hacia la verdad y el conocimiento de Dios (que no es otra cosa que el Hombre), en la que el Espíritu sería *exclusivo*, esto es, Absoluto; pues, para Hegel, lo más digno de ser comprendido es Dios (es decir, el Hombre), a diferencia de los filosofía de su tiempo, que hizo de Dios «un fantasma infinito que se encuentra lejos de nuestra conciencia y convirtió, asimismo, el conocimiento humano en un sombra vana, en fantasmas de la

finitud, en fantasías del mundo fenoménico» (Hegel, 1981: 61). «Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el Hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el Hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia» (Hegel, 2004b: 53). Y también afirma que «el contenido de la filosofía, su necesidad e interés son del todo comunes con los de la religión; su objetivo es la verdad eterna, tan sólo Dios y su explicación... La filosofía es ella misma, de hecho, culto divino. Pero ambas, tanto la religión como la filosofía, son culto divino de un modo peculiar» (Hegel, 1981: 84). Por eso, como se ha dicho, el sistema de Hegel «no es sin embargo, más que el momento culminante del pensamiento, su despotismo más extremo, su poder absoluto; es el triunfo del Espíritu y con Él el triunfo de la filosofía. La filosofía no puede elevarse más alto, pues su culminación es la omnipotencia del Espíritu, su absolutismo» (Stirner, 2014: 79-80).

Por todo esto no existe para Hegel un mundo suprasensible, lo cual tampoco supone ninguna tragedia, «en la medida en que su filosofía era una filosofía de lo Absoluto y el mundo era contemplado bajo la luz de una visión panteizante, en la que el dolor y la negatividad son integrados en una visión finalmente positiva. Por eso Hegel se encuentra mucho más próximo a la tradición ontoteológica de la metafísica clásica que Nietzsche. En este último ya no se mantiene la visión panteizante del mundo, y por eso la pérdida del mundo suprasensible resulta mucho más dramática que en Hegel» (Guinzo, 1981: 22-23).

Así pues, la *inversión teológica* se consuma en el sistema hegeliano en donde la teología es definida como la exposición del mundo antes de la creación al tratarse de la Idea en sí y para sí, es decir, la teología pasa a ser Lógica. Para Marx, aquel que sea religioso «podrá encontrar en Hegel su última confirmación» (Marx, 2012c: 565). De modo que la filosofía de Hegel es una concepción «verdaderamente religiosa», pues «presenta al hombre religioso como el hombre originario del que arranca la historia entera y en su imaginación, hace que la producción de fantasías religiosas ocupe el lugar de la producción real de los medios de vida y de la vida misma. Toda esta concepción de la historia, junto con su disolución y los escrúpulos y reparos a que da lugar, es un asunto meramente *nacional* de los alemanes y no tiene otro interés que el meramente *local* para Alemania, como por ejemplo la importante y en los últimos tiempos repetidas veces planteada cuestión de: cómo puede pasarse, en rigor, “del reino de Dios al reino del hombre”, como si este “reino de Dios” hubiera existido alguna vez en otro sitio que en la imaginación y tan cultos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el “reino del hombre”» (Marx, 2012a: 185).

También un crítico de Hegel, que a su vez fue muy criticado por Marx, dijo algo similar: «¡Hegel ha mostrado bien que la filosofía misma es religiosa!» (Stirner, 2014: 106). «¿Es un sacerdote el que habla? ¿Cuál es su dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no ha hecho, en definitiva, más que tomar el sitio del

sujeto; la proposición “Dios es el amor” se convierte en “el amor es divino”; continuad aplicando el procedimiento: “Dios se ha hecho hombre”, os dará “el hombre se ha hecho Dios”, etc... y ahí tenéis una nueva religión» (Stirner, 2014: 116). Aunque, más que una nueva religión, diremos que «en la filosofía hegeliana, el cristianismo se transforma de tal modo que sus partes se funden, y se destruyen, aunque pasen a nutrir, como alimento, los órganos del nuevo animal» (Bueno, 1972a: 465)

En 1844 decía el joven Engels en los *Anales franco-alemanes*: «Hasta hoy la cuestión planteada era: ¿Qué es Dios? La Filosofía alemana ha resuelto esa cuestión de la siguiente manera: Dios es el hombre. Lo que tiene ahora que hacer el hombre es reconocerse a sí mismo, medir las cosas con respecto a sí mismo, juzgar de acuerdo con su naturaleza verdaderamente humana, y de esa manera habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo. No en regiones ultramundanas, carentes de existencia, no más allá del tiempo o el espacio, no en un “Dios” inmanente al mundo o contrapuesto a él tenemos que encontrar la verdad, sino mucho más cerca, en el pecho del mismo hombre. La peculiar naturaleza es bastante más espléndida y sublime que la naturaleza imaginaria de todas las eventuales “divinidades”, la cuales, en realidad no son más que una copia, más o menos oscura y desnaturalizada del hombre mismo... el hombre no puede volver a hacerse con su humanidad y su naturaleza más que a través de una gradual superación de todas las representaciones religiosas y de una decidida vuelta, escueta, no a “Dios”, sino a sí mismo» (Engels, 1970b: 218).

Visto así, vemos que aquí se consuma el proceso de *inversión teológica* puesto en marcha en la llamada «modernidad» (a partir de Descartes, Espinosa y sobre todo con Leibniz y Wolff). Al quedar suprimido el *jorismós* y la trascendencia de Dios, resulta que Éste más que de «sentido» lo que cambia es de «referencia», y así *deja de ser aquello de lo que se habla para ser aquello desde donde se habla*, «y “lo” que se habla es la Mecánica y la Economía política» (Bueno, 1972b: 134). Dios pasa ahora a ser «visto desde Dios» y no «visto desde el hombre», como afirmaba el antropologismo o el humanismo.

Así pues, para Hegel, Dios es el Hombre (así como la Sustancia es Sujeto), y esto vendría a ser una «racionalización» del dogma de la Unión Hipostática, de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad en un hombre llamado Jesús de Nazaret de Galilea (el hijo de María), y del dogma de la Resurrección de la carne en el día del Juicio Final en forma de cuerpo glorioso. El Espíritu Objetivo es el cuerpo histórico y social en el que la Humanidad se desenvuelve para desembocar en el océano sustancial y la realidad definitiva del Espíritu Absoluto, a través del arte, la religión y la filosofía como saber supremo y genuino fin de la Historia Universal, porque ahora la Encarnación de la Segunda Hipóstasis se realiza no en la mitad sino en el final de los tiempos: «el espíritu del hombre no valora en nada lo finito. Por medio de esta negación se eleva hacia Dios, se une con Dios... Dios... se mueve hacia el hombre y se realiza mediante la superación del hombre; lo que aparece como mi actividad es actividad de Dios, y viceversa, Dios sólo es Dios mediante mi actividad. Ambos aspectos en uno

constituyen la reconciliación absoluta... se expone ahí la eterna historia de Dios y de la humanidad, del movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, y la conciencia la considera con la conciencia de sí misma en la *historia*. Pues el individuo debe recorrer, por su parte, en sí mismo este proceso, y ser así un miembro del espíritu universal en su despliegue. El culto consiste aquí en conocer, en saber acerca del contenido que constituye el Espíritu Absoluto y de esta forma la historia del contenido es también, de un modo esencial, la historia de los hombres» (Hegel, 1981: 264-297-315). Así pues, «la “encarnación” es la Historia Universal; la “revelación” es la comprensión que de esta Historia realiza Hegel en la Fenomenología» (Kojève, 2013: 160). Pero dicha Encarnación y dicha Revelación es un acontecimiento reservado para el fin de los tiempos, no a la mitad.

«De este modo, la revolución copernicana, que desplazó a la Tierra de su posición privilegiada de centro del Mundo, fundamento de su unidad (en ella se produce la Encarnación del Verbo), encuentra en Hegel su más acabada contrapartida, la “contrarrevolución ptolemaica”. Hegel reexpone la verdad más profunda de la metafísica cristiana y la conduce hacia su propia destrucción, el ateísmo, precisamente por asumirla en su plenitud» (Bueno, 1972a: 96).

Así pues, como hemos visto, tomando el relevo a Kant, con Hegel la Tierra deja de ser el centro físico y pasa a ser el centro metafísico del Universo. Aunque la *inversión teológica* consumada en Hegel se interpretó no ya sólo como la reducción de Dios al Hombre (el célebre *Homo homini Deus est* de Feuerbach), sino también como elevación y consagración del Hombre a la condición de Dios (posición más a fin a los postulados de la «derecha hegeliana»); aunque, entendemos, que más que una deificación del hombre se trata de una encarnación de Dios: «La naturaleza y sus producciones son, dicese, obras de Dios, de su sabiduría y de su bondad; los monumentos del arte no son sino obras del hombre. Hay aquí una mala inteligencia, que consiste en creer que Dios no obra en el hombre y por el hombre, y que el círculo de su actividad no se extiende fuera de la naturaleza. [...] Dios es mucho más honrado y glorificado por lo que realiza el espíritu, que por lo que produce la naturaleza; porque no sólo hay divinidad en el hombre, sino que lo divino se manifiesta en él en forma mucho más elevada que en la naturaleza. Dios es espíritu, el hombre es, por consiguiente, su verdadero intermediario y su órgano. En la naturaleza, el medio por el cual Dios se revela es una existencia puramente exterior. Aquello que no se da cuenta de sí mismo, es bastante inferior en dignidad a lo que tiene conciencia de sí» (Hegel, 2002a: 53).

Como afirma Gustavo Bueno, «en el desarrollo de las ideas modernas, la crítica a la Teología irá, si no ya negando a Dios en absoluto, sí identificándolo con el hombre, es decir, reduciendo el género de la *res cogitans* a una sola especie, la humana. Tal es la expresión más refinada del dualismo metafísico, la que formula Hegel en su oposición entre la *Naturaleza* y el *Espíritu*, y la que se abre camino, en la Antropología dominante de los siglos XIX y XX, mediante la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias culturales*» (Bueno, 1996a: 100). Y en el segundo tomo de la *Teoría del cierre*

categorial afirma que debería retirarse «el esquema convencional según el cual fue la “filosofía moderna” la que, liberada de la teología, instauró “la razón” y pudo recuperar a Aristóteles y a Platón. El proceso habría consistido, por el contrario, en la incorporación, hecha por la escolástica, a la “nueva razón”, de la metafísica cristiana. La nueva razón, la “razón moderna”, no se elevó tras el desprendimiento de los dogmas de la metafísica cristiana, sino, por el contrario, tras la asimilación de estos dogmas que iba a conducir a la transformación, por ejemplo, de la Conciencia divina en la Conciencia humana, a la transformación del Espíritu Santo en Espíritu Absoluto, y aun a la transformación de las Formas eucarísticas en las Mónadas leibnicianas, o a la transformación del Reino de la Gracia en Reino de la Cultura» (Bueno, 1993a: 473).

Una vez que se ha dado la *inversión teológica*, ¿estamos, pues, ante la «muerte de Dios»? En todo caso estamos ante la muerte del Dios trascendente de la ontoteología y también del deísmo ilustrado. Porque dicha muerte, en el sistema hegeliano, es sólo un «momento» en la Idea Suprema: el Viernes Santo especulativo que es superado por el Domingo de Resurrección de la filosofía como saber absoluto en tanto «negación de la negación», esto es, la muerte de la muerte. Aunque en 1843 el joven Marx saca las consecuencias de dicha *inversión*: «La *misión de la historia* consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar el *más acá*» (Marx, 1970b: 102). Y un año después otro autor lleva a cabo la siguiente conclusión: «El más allá exterior es barrido, y la obra colosal de la filosofía está cumplida; pero el más allá interior ha venido a ser un nuevo cielo, y nos incita a nuevos asaltos: el Dios ha tenido que dejar el sitio al Hombre y no a nosotros. ¿Cómo podéis creer que el Hombre-Dios haya muerto durante todo el tiempo que en él, aparte del Dios, no haya muerto el Hombre también?» (Stirner, 2014: 223). Y más adelante añade: «Pero como el Hombre no representa más que otro Ser Supremo, el Ser Supremo no ha sufrido, en suma, más que una simple metamorfosis, y el temor del Hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios» (Stirner, 2014: 256).

Se trata, pues, de un Dios *aureolar*: «Dios no existe, existirá», llegó a decir Hegel cuando le preguntaron si Dios existía; lo cual hace de Hegel un *ateo existencial* (aunque provisional), pero no un *ateo esencial* ya que la Idea de Dios es posible; de hecho, según su sistema, se está incubando en el desarrollo de la Idea. Por eso «la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad» (Hegel, 2004b: 212).

De modo, como se ha pensado, al igual que Fichte, y de acuerdo con esta línea crítica, «Hegel sería en realidad un ateo, porque Dios sería de algún modo el conjunto de la historia humana. Dios sería toda la Humanidad creando su verdad y, por consiguiente, la inmanencia absoluta... pretender que los contenidos de la religión son los contenidos de la filosofía, pero bajo una forma no elaborada conceptualmente, constituye la versión extrema del ateísmo, porque la verdad última de la religión es la

filosofía, la filosofía culmina en el saber absoluto, y la culminación en el saber absoluto resulta del desarrollo total de la Historia. Por consiguiente, el único Dios es la humanidad creando su verdad. Ahora bien, en esencia afirmar esto implica ser ateo» (Aron, 2010: 97-98).

Y otro célebre comentarista afirma: «Los textos estudiados, voluntariamente equívocos, no permiten resolver la cuestión relativa al ateísmo de la filosofía hegeliana. Hegel subraya que él se limita a describir la Conciencia religiosa, sin plantear el problema de la verdad de las ideas emitidas por el Hombre religioso. Sin embargo no hay dudas que el propio Hegel rechaza la idea de *Jenseits*, la *trascendencia* de Dios. Para él, es precisamente la noción según la cual lo Absoluto estaría fuera del Mundo espacio-temporal -más allá de la humanidad y de la Historia- la que es específica de la Religión. Esta idea opone la Teología (aún cristiana) a la Filosofía verdadera o a la *Ciencia* de Hegel, la que se traduce en el plano existencial por la *desdicha* del Hombre religioso» (Kojève, 2006: 82).

Ya en 1843 dejó dicho Feuerbach que Hegel hizo «de la negación de Dios, del ateísmo, una determinación objetiva (*objectiven*) de Dios, porque determina Dios como un *proceso*, y el ateísmo como un momento de este proceso. Pero así como la fe restaurada a partir de la incredulidad no es una fe verdadera, pues continúa marcada por su contrario, el Dios restaurado a partir de su negación no es un Dios verdadero: muy al contrario, es un Dios contradictorio, un Dios ateísta» (Feuerbach, 1976a: 48-49). Se trata entonces de un Dios que no es trascendente y por ello está pensado contra la teología judeocristiana en la que Dios es trascendente; por eso «*el más allá* de la religión es el *aquí* de la filosofía» (Feuerbach, 1975a: 14). La gran construcción metafísica hegeliana daría ocasión para que Feuerbach sustituyese lo Absoluto de Dios en lo Absoluto del Hombre, en su denominada crítica antropológica de la religión al diagnosticar al Espíritu Absoluto hegeliano como una variante de la autoalienación religiosa, concluyendo que «el hombre es el absoluto para el hombre».

Con la *inversión teológica* consagrada en el sistema de Hegel algunos veían a Dios por todas partes. Así lo veía uno de sus alumnos, Wilhelm Vatke, al comentárselo a su hermano adoptivo: «Pensarás que estoy loco cuando te digo que veo a Dios frente a frente, pero es cierto. Lo trascendente se ha convertido en inmanente, el mismo hombre es un punto de luz en la luz infinita y lo afín reconoce a lo afín [...] Oh, ojalá pudiera describirte lo dichoso que soy» (citado por Sperber, 2013: 67).

En resumen: el Dios de Hegel no es, pues, un Dios trascendente, en sentido positivo (escolástico), es decir, situado en un trans-mundo como inteligencia soberana (separada), sino más bien un Dios inmanente, un Dios que se construye a través del despliegue de los distintos Estados y sus diferentes concepciones del arte, la religión y la filosofía. No es el *Deus Absconditus* trascendente al mundo e irreductible a las criaturas, sino un Dios en devenir, un Dios que está en gerundio porque se va haciendo: *in fieri*; es decir, un Dios que no es propiamente perfecto sino más bien infecto. Dios, decíamos, aun siendo un término *a quo* (en tanto Idea abstracta) es un término *ad quem*

(en tanto Idea concreta y plenamente desarrollada como Espíritu Absoluto). Dios aparece en el horizonte del pasado como un *primum* infecto y por ello, en su máximo esplendor, en su realización efectiva concreta tras un desarrollo dialéctico, aparece en el horizonte del porvenir como un *summum* perfecto, esto es, como Espíritu Absoluto.

«Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia» (Hegel, 2004b: 59). «Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no solo proviene de Dios y no solo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo» (Hegel, 2004b: 701). «La razón del hombre, la conciencia de su esencia, es la razón en general, es precisamente lo divino en el hombre, y el espíritu, en cuanto es espíritu de *Dios*, no es un espíritu más allá de las estrellas, más allá del mundo, sino que Dios se encuentra presente y en cuanto espíritu se halla en el espíritu y en los espíritus» (Hegel, 1981: 97-98).

10. El mito tenebroso de la Cultura

La Idea de «Cultura», con mayúsculas -esto es, como Idea-clave, Idea-fuerza, Idea-cúpula- la inventaron los alemanes con la peculiaridad metafísica que les caracteriza. Fue una Idea que se incubó en las universidades de los políticamente desunidos Estados alemanes -y que ganaría prestigio tras la unificación política de la *nación canónica* alemana- por profesores como Herder, Fichte, Dilthey, Windelband, Rickert, Ostwaldt, Frobenius, Spengler, Cassirer y por supuesto, como el que más, Hegel, para el cual la Cultura es el momento inmanente del Absoluto «y expresa su valor infinito» (Hegel, 2005b: 310). Es por tanto una Idea «moderna», una Idea que no existía porque no podía existir en la antigüedad ni en la Edad Media. En la antigüedad las Ideas de «técnica», «poesía», «pintura» o «arte», así como las Ideas de *latinitas* o aticismo, y *urbanitas* y helenismo bloqueaban la constitución de la Idea de Cultura en sentido objetivo.

La Idea de Cultura (de Cultura objetiva) no es, pues, una Idea eterna o surgida *in illo tempore*, ya que apenas tiene doscientos años. Se trata de una Idea relativamente reciente, la cual sigue de plena actualidad teniendo un gran prestigio y relevancia. Aunque ya en 1725 Juan Bautista Vico en su *Ciencia nueva* habló de la «naturaleza común de los pueblos», y en 1728 Feijoo proyecta en el tomo II de su *Teatro crítico universal* un «mapa intelectual y cotejo de naciones»; en 1748 Montesquieu se refirió al «espíritu de las leyes» en un sentido muy parecido al de «cultura de un pueblo»; y lo mismo hay que decir del concepto de «siglo» que empleó Voltaire en 1753 (en referencia al siglo de Luis XIV), o del concepto de «civilización» de Mirebeau o Turgot. «Pero una cosa es haber entrado y pisado un nuevo territorio, incluso advirtiéndolo como peculiar, y otra cosa es recortar sus supuestos límites y, a través de ellos, enfrentarlo a otros territorios ya previamente delimitados, tales como “Naturaleza cósmica”, “Revelación divina”, “Conciencia moral”, “Artes”, “Leyes” o “costumbres”. La vacilación de las denominaciones utilizadas, y su carácter metafísico, manifiesta que

todavía no estaba definido el nuevo territorio y que éste necesitaba un nuevo rótulo. Que sería precisamente el de “Cultura”, en el sentido *moderno* de la expresión» (Bueno, 2004d: 70).

Pero, ¿por qué aparece esta Idea a finales del siglo XVIII y no antes? ¿Por qué es tan tardía? Porque había obstáculos potentísimos que impedían que saliese antes; obstáculos que, paradójicamente, fueron necesarios para la construcción de la Idea de Cultura objetiva; todo ello inmerso en el entramado del proceso de *inversión teológica*. Veámoslo.

Desde una mirada un tanto superficial podría darse la *apariencia falaz* de que la Idea moderna de Cultura vendría a presentarse como una mera extensión o extrapolación de la Idea tradicional de cultura: la «cultura subjetiva» (*cultura animi* de Cicerón, que los alemanes interpretaron como *Bildung*: la formación educadora mediante el trabajo). El término «cultura» en la antigüedad se expresaba a través de un uso *sincategoremático*, pues siempre estaba incluido genitivamente a otro término (así tenemos agri-cultura, *cultura animi*...). Visto así la Idea registra un tono subjetivo, psicológico; viene a ser, en definitiva, la cultura de una persona en particular: sus experiencias, sus saberes, sus gustos por la música, la pintura, la literatura, etc. Es más bien una *cultura intrasomática* (*capa subjetiva*), aunque nutrido por la *cultura intersomática* (*capa social*) y *extrasomática* (*capa material*). En cambio, la Cultura objetiva, la Cultura moderna (o mejor dicho, la Idea de Cultura objetiva moderna: que a nuestro juicio es un *mito oscurantista y confusionario*), se expresa de modo exento; es decir, el término «Cultura», en su moderno sentido, se sustantifica y generaliza, y es por ello una idea metafísica. «La idea metafísica de Cultura comporta una visión “holística” de la cultura, es decir, la visión de cada cultura como una totalidad global sistematizada que se comparará muchas veces con un organismo viviente. La cultura objetiva, en su acepción metafísica, será presentada como una “interconexión espiritual de partes” que se comunican entre sí un mismo aliento (la arquitectura, la literatura, la música, las leyes, &c.), transmitiéndose una misma “espiritualidad” (por la lengua, por las instituciones jurídicas, por la música, por la tecnología, por la religión y hasta por el modo de morir)» (Bueno, 2004d: 67). La oscuridad de la Idea de Cultura objetiva está en la unidad de sus partes y la confusión en la distinción con las partes de su entorno. El «mito antropológico-filosófico de la cultura» es una «idea capaz de ecualizar (“lisológicamente”) a las más heterogéneas culturas de los etnólogos o los antropólogos han ido delimitando. Ideas que aparecen expuestas en bronce en el atrio del Museo Nacional de Antropología de México: “Todas las culturas son iguales”. Una sentencia que, al apelar a la relación de igualdad, sin dar parámetros, no tiene más valor que la sentencia opuesta: “Todas las culturas son desiguales”» (Bueno, 2016c: 12-13).

Es, pues, a partir de la llamada «modernidad» cuando se empezará a hablar de «la Cultura», una forma de englobar una cantidad de materiales muy heterogéneos y nebulosos, un «todo complejo», un entramado de *instituciones* desarrolladas *in medias res* que se *codeterminan* en *symploké* y que por tanto no siempre están en armonía. Desde las coordenadas del *materialismo filosófico*, lejos de toda metafísica sublime, la

Cultura viene a ser una reorganización *normativa* de cursos naturales previamente establecidos de múltiples *operaciones* violentas que los hombres han ejercido en dichos cursos transformándolos en unas *morfologías* que por sí mismos, por inercia, jamás se hubiesen alcanzado.

La Idea de Cultura es producto de los países de la órbita protestante, es por ello una Idea germana; como hemos dicho, una Idea que se ha ido configurando y desarrollando en las universidades alemanas, en su lucha por la Cultura (contra la Cultura católico-romana y también contra la filosofía ilustrada procedente del cartesianismo, como se vio después con Bismarck en la *Kulturkampf*). Según Hegel, el catolicismo no supo alcanzar la verdadera libertad, misión que le fue encomendada a Lutero, el héroe del cristianismo al liberarlo de sus rejas romanas. La Cultura objetiva ha dejado de ser el Espíritu Subjetivo de cada cual y viene a ser el Espíritu del Pueblo, esto es, el *Volkgeist* (*Volk* significa «vulgo», de ahí que -como ironiza Bueno- el lenguaje les jugase una mala pasada), la encarnación parcial de la Idea. La Idea de cultura subjetiva es cronológicamente anterior a la de Cultura objetiva, pero una vez que se configura la Idea de Cultura objetiva la Idea de cultura subjetiva se empezaría a explicar desde la Cultura objetiva o será reducida como un caso más de ésta, la cual envuelve a los sujetos culturales.

El *mito tenebroso* de la Cultura empezó probablemente con Herder (sin perjuicio de los antecedentes que hubiese, pues nada sale de la nada). Pero es en Hegel donde este *tenebroso mito* cristaliza con más fuerza y se consagra definitivamente (como pasa con el proceso de *inversión teológica*). Es entonces en el sistema hegeliano donde la Cultura llega a realizarse como Espíritu Absoluto en el drama de la Historia Universal, y por eso el mito de la Cultura cristaliza con más fuerza. «La *cultura* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad» (Hegel, 2005b: 309). Podría decirse sin exagerar que el idealismo alemán estaba inspirado en el mito de la Cultura.

La Idea de Cultura la interpreta Hegel a través de la Idea de Espíritu Objetivo, el cual, en palabras de Ortega, es un «desalmando», y sin embargo es el canal por el que las almas quedan conformadas (envueltas y determinadas por la objetividad del Espíritu). El Espíritu Objetivo no es propiamente humano, sino más bien *praeterhumano*; Hegel es el representante y el prototipo más potente de lo que Gustavo Bueno ha llamado la *concepción espiritualista del praeterhumanismo cultural*, pues en parte identifica y en parte separa al Hombre de la Cultura (el caso de Marx sería un *materialismo praeterhumanista* de signo optimista y, como veremos, tan escatológico como el de Hegel). Pero el colmo del refinamiento de la Cultura se desarrolla en las tres fases del Espíritu Absoluto: arte, religión y filosofía como saber absoluto. El Espíritu Absoluto vendría a ser la fase superior del desarrollo del Espíritu en la Historia Universal. Y es a través de la Idea de Espíritu Absoluto la forma en la que la Idea de Cultura ha culminado definitivamente; forma que ha tenido que pasar por la necesidad del *ascenso*

del Espíritu, esto es, desde el Espíritu Subjetivo, pasando por las instituciones del Espíritu Objetivo (plataforma en la que emerge la Idea de Cultura), hasta encontrarse a sí mismo en la esfera del Espíritu Absoluto que, a nuestro severo juicio materialista, es tan sólo un «sueño dogmático» aunque una gran construcción archimetafísica pensada desde la plenitud del monismo panlogista en la que todo será racional y en el que como pez en el agua se moverá el *mito tenebroso* de la Cultura.

Pero los tres pilares en los que se funda la fase superior del Espíritu que son el arte, la religión y la filosofía serían inexistentes sin la realidad institucional del Estado: «El derecho del Estado está, por lo tanto, en un nivel superior al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo» (Hegel, 2005b: 114). Dicho de otro modo: es el Estado la *conditio sine qua non* de la Cultura, siendo ésta aquello que impone la producción de la universalidad del pensamiento para la realización efectiva del Espíritu en el mundo, el cual «es lo ilimitadamente absoluto» (Hegel, 2005b: 108).

La dialéctica del Espíritu, según Hegel, se desarrolla de forma inmanente en la Historia Universal, la cual es movida por los motores del trabajo y la guerra (y esto tanto en la *dialéctica de clases* como en la *dialéctica de Estados*). El trabajo es la condición necesaria del surgimiento de la Cultura. El trabajo transforma la Naturaleza, y dicha transformación hace al Espíritu libre, pero sólo a través de la Naturaleza y del trabajo pueden los hombres mantener relaciones y establecer enfrentamientos dialécticos entre sí («la lucha por el reconocimiento»). Aquí la dialéctica del amo y el esclavo, así como la del señor y el siervo, juegan un papel muy importante. Así como la dialéctica entre burgueses y proletarios jugará un papel muy importante en la Idea de Producción, tal y como se interpretó desde el marxismo; pues la Idea de Producción es la transformación materialista de la Idea de Cultura, como a su vez ésta lo era, aunque desde el idealismo, de la Idea de Gracia. Gracia, Cultura y Producción forman así una trilogía bajo el guion de la Providencia, el Progreso y la Revolución respectivamente.

En la Edad Media, hemos dicho, no existía la Idea de Cultura en sentido objetivo. Su lugar lo ocupaba la Gracia, la Gracia que elevaba y santificaba y que era enviada por la divina providencia para salvar a los hombres del pecado original, de la des-gracia (así como también era representada como el fundamento del poder político en tanto sacramento de la unción real o imperial: *Non potestas nisi a Deo*, decía San Pablo en *Romanos* 13.1). Se afirmaba, de modo dogmático, que la Unión Hipostática eleva a los hombres a la condición de almas plenas de Gracia. No solamente la religión, sino el lenguaje, el Estado, las artes y todos los bienes eran dones de la Gracia, regalos de la Providencia; de ahí que la Idea de Gracia prefiguraba la *inversión teológica*, ya que desde la Gracia se explicaba la historia humana, el Estado, la economía política, la moral y desde luego la religión. Así, la Idea de Cultura no se forjó *ex nihilo*, sino que fue producto de otras ideas que le precedían. La Idea de Cultura surgió a raíz de la metamorfosis de la Idea medieval del Reino de la Gracia; es decir, *el Reino de la Gracia se metamorfoseó en el Reino de la Cultura*. Así, el puesto que ocupa en la Edad Media, en el Antiguo Régimen, la Gracia lo ocupó ya en el Nuevo Régimen (el régimen de la

sociedad moderna de la burguesía industrial teóricamente *holizadora*) la Cultura, como consecuencia de los importantes cambios sociales, económicos y políticos (y, por supuesto, filosóficos) dados a finales del siglo XVIII, el llamado «siglo de las luces», el siglo de la llamada «Ilustración» de la «diosa de la razón», que desembocó en la razón del Espíritu Absoluto hegeliano (aunque Hegel también pensó contra los «ilustrados» estableciendo una nueva síntesis «superadora»). Por lo tanto, la Idea teológica de la Gracia es una idea homóloga (y no solamente análoga) precursora de la Idea de Cultura, y sobre todo de la Idea alemana de Cultura. Una Idea no meramente contemplativa sino *implantada políticamente* contra la cultura romana como se vio en la política del citado Bismarck, cuyo *Kulturkampf* desvió la *dialéctica de clases* a la lucha entre católicos y protestantes, y en la *dialéctica de Estados* entre los católicos franceses y los luteranos alemanes; porque las Ideas no son inocentes e incluso se manchan de sangre. «No nos parece del todo gratuito tomar como fecha simbólica de la “mayoría de edad” de la idea de cultura (o del mito de la cultura) en cuanto mito político la de 1871, es decir, la fecha en la que comenzó el *Kulturkampf* de Bismarck (el término fue acuñado por Virchow, el “fisiólogo ateo”)» (Bueno, 2004d: 129).

La Gracia presupone la libertad *de*, la libertad negativa; aunque eso sería en la otra vida, una vez que el alma se ha emancipado de su naturaleza corpórea concebida como una red o una jaula que aprisiona al hombre, aunque en el ascenso definitivo del día del Juicio Final las almas se elevan con sus cuerpos gloriosos. Del mismo modo, *mutatis mutandis*, la Cultura, el ocio y el deporte emancipan al hombre en esta vida. El énfasis ideológico que retrata a la Cultura como valor supremo representa la esencia misma del *mito tenebroso* de la Cultura. «La Cultura os hará libre», sería el lema del evangelio del mito de la Cultura.

La Idea de Cultura disuelve la Idea teológica de la Gracia, consecuencia de lo que arriba hemos llamado proceso de *inversión teológica*. «Como motor principal de la transformación del “Reino de la Gracia” en el “Reino de la Cultura” habría que considerar el proceso de constitución de la “sociedad moderna” en la medida en que precisamente esa constitución comparta la cristalización de la idea de Nación, en su sentido político, como núcleo ideológico característico de la consolidación de los Estados modernos» (Bueno, 2004d: 141). Si durante el Antiguo Régimen alguien se situaba fuera del ámbito de la Gracia, era un des-graciado; durante el Nuevo Régimen, si alguien se sitúa fuera de la Cultura es un in-culto (o un salvaje, con permiso de Lévi-Strauss). Se trata, pues, de todo un proceso de secularización, lo cual quiere decir sustituir «sociedad eclesiástica» por «sociedad civil», «Artes Sagradas» por «Bellas Artes», «Dios» por «Hombre» y, en definitiva, «Gracia» por «Cultura». Y así el domingo dejaría de ser el «día del culto al Señor» para ser el «día de la Cultura», y los sacerdotes del mito de la Cultura son los «artistas e intelectuales», «los nuevos impostores» (Bueno, 2012d: 2).

Ya Leibniz había hablado de la «armonía entre el reino Físico de la Naturaleza y el reino Moral de la Gracia, esto es, entre Dios considerado como Arquitecto de la Máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la ciudad divina de los

Espíritus» (Leibniz, 2001: 132). Y asimismo la armonía preestablecida corresponde con la divina Providencia: la *inversión teológica* estaba en ciernes, y en la Idea de Dios se estaba incubando la Idea de Hombre, tan metafísica como la primera (como desde su anarquismo individualista ya criticó Max Stirner).

La transformación del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura, vertebrada por el proceso de *inversión teológica*, fue correlativa a la debilidad de la fe católica en los reinos y a la emergente fe de otras iglesias. El Espíritu Santo, que soplabla a través de la Iglesia de Roma, dejó de soplar a partir de la secesión de la secta protestante y empezó a soplar a través del Espíritu de los Pueblos, el cual es la entidad supraindividual que constituye la Cultura. La Idea de Cultura, podríamos decir, surgió a raíz de la crisis de fe en el Espíritu Santo. En la Reforma luterana el Espíritu Santo no insuflaba su Gracia a través de la Iglesia apostólica romana, sino que ya era algo instalado en el fuero interno de cada criatura humana, en el seno del alma individual. Aun así, el soplo del Espíritu se manifestará también en las asambleas de los pueblos más diversos, y por eso el Espíritu Santo, elevante y santificante, se transformará en el Espíritu del Pueblo conocido como *Volkgeist*. Kant, en el § 83 de la *Crítica del juicio teleológico*, sostiene que «El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del hombre» (Kant, 2007: 371); lo cual, teniendo en cuenta el proceso secularizador de *inversión teológica*, viene a ser una reinterpretación del *Génesis* del hombre como la obra del sexto día de la Creación (aunque no se trata aún de la Idea de Cultura objetiva, sino de su prefiguración, es decir, Kant se refiere a la formación: *Bildung*).

Así pues, si en la Edad Media la Idea del Reino de la Gracia se centró en torno a la Idea de Espíritu Santo, en la Edad Moderna la Idea de Cultura se centra en la Idea de Hombre; aunque tanto esa Gracia como esa Cultura, así como ese Espíritu Santo y ese Hombre, son más bien *paraideas* y *mitos tenebrosos*. Por eso, desde nuestras coordenadas ateas y materialistas, la Cultura, en tanto sucedáneo laico de la Gracia, viene a ser una teología vergonzante o encubierta.

Es a raíz de la turbulenta *dialéctica de clases* y de *Estados* del decimonónico siglo -el momento en que empiezan a caer las monarquías absolutas a causa de las invasiones napoleónicas, precedidas por la metamorfosis del reino del Antiguo Régimen francés en *nación política* por *holización*: libertad, igualdad y fraternidad, guillotina mediante- cuando empieza la andadura de las *naciones políticas canónicas* (España, Alemania, Italia, etc.). En esta coyuntura el *mito tenebroso* de la Cultura se extiende por la cristianísima Europa con asombrosa precisión, pues la nación es el Estado de Cultura (Fichte) y esta Cultura es la palabra del «pueblo de Dios». Esto supone, por tanto, la secularización de la Idea de la Gracia, y la Cultura no sería otra cosa que un mito, pues dicha Idea es más bien una *paraidea* tan oscura como la *paraidea* de la Gracia (es decir, el *mito tenebroso* de la Cultura es tan oscuro y confuso como el *mito tenebroso* de la Gracia). Por tanto, la Idea de Espíritu Objetivo, al ser sólo posible por el soporte del Estado, implica la Idea de «Estado de Cultura», al que se refería Fichte, y la Cultura cumplirá un papel semejante al de la Gracia santificante de las doctrinas teológicas,

pues «el Estado se considera como el reino cerrado de la cultura, y en tal calidad se halla en guerra natural contra la incultura» (Fichte, 1976: 158). Para Fichte lo importante no es la organización del derecho, ni la custodia del orden ni siquiera la felicidad pública sino la preservación y despliegue de la Cultura del pueblo o nación que requiere para ello un Estado. No obstante, «No es la cultura la que “tiende” a constituir un Estado: ésta fue precisamente la tesis de Fichte, la tesis del “Estado de cultura”. Es la nación moderna, y el Estado nacional, el que tenderá a hacer nacer o refundir *ad hoc* una cultura nacional, cuando no disponga de otras alternativas ideológicas más estrictamente políticas (como pudieran serlo el “Estado de derecho”, el “Estado democrático” o el “Estado de justicia”))» (Bueno, 2000c: 118).

Para Fichte la finalidad del Estado es la Cultura; y más aún: la finalidad del universo es la difusión universal de la Cultura, cuya consecuencia sería la formación de una república de los pueblos cultos. «Fácilmente podían entender los nazis que la “lucha por la cultura” de Bismarck era la lucha del pueblo más culto de la Tierra, el pueblo alemán, lucha cuyo último objetivo sería el elevar a la Humanidad a la condición de discípula de la cultura alemana o, por lo menos, de servidora suya; en particular, y de modo inmediato, a entender la lucha por la cultura como orientada hacia la extirpación de la cultura judía, de la cultura romana o de la cultura asiática, encarnada, a la sazón, por el comunismo estalinista» (Bueno, 2004d: 81).

La Idea de Estado de Cultura ésta de mucha actualidad en España, porque los secesionistas catalanes, vascos o gallegos (e incluso andaluces, valencianos, mallorquines, aragoneses...) se basan en tener una Cultura propia para fundar un Estado como fracción o putrefacción de una *parte formal* de la *nación canónica* que es España, y por ello son los más anacrónicos defensores del Estado de Cultura que postulaba Fichte (y de conseguir sus propósitos no formarían una *nación canónica*, sino, en todo caso, una *nación fraccionaria* que acabaría bajo el yugo de otras potencias que sí son *naciones canónicas* e incluso Imperios, agencias internacionales y otras sociedades políticas: Francia, Alemania, Gran Bretaña, Estados Unidos y el Vaticano, por no hablar de la infiltración musulmana muy preocupante en Cataluña). Los secesionistas reivindican una Cultura propia que reconocen como sus «señas de identidad» que remite a una sustancia profunda; pero estas premisas «no tienen en cuenta que las llamadas culturas, en cuanto unidades, no pueden ser en ningún caso sustanciales, sino, a lo sumo, círculos de causalidad que constituyen estructuras en el sentido del actualismo. Por tanto, que pueden estar englobadas por otras, capaces de difundirse por todas ellas, sino por ello subsumirlas íntegramente» (Bueno, 2005e: 168). «Desde la perspectiva del materialismo filosófico las “esferas culturales” se nos ofrecen más que como culturas sustanciales, como círculos causales morfodinámicos, torbellinos que incorporan partes o rasgos que no derivan tanto de una “plasma germinal”, de un genotipo interior, susceptible de evolución, sino de un núcleo histórico que pierde o recibe, asimila o incorpora, partes procedentes de otros círculos culturales. La *difusión* de rasgos segregables, por tanto, la interacción entre culturas, con los consiguientes conflictos mutuos, a veces sangrientos, institucionales, es el proceso más importante para explicar

su historia» (Bueno, 2005e: 177).

11. La vuelta del revés al sistema hegeliano por el marxismo-leninismo

Como decimos, la posición de Marx no consistía tanto en *triturar* la filosofía hegeliana sino más bien en *invertirla*. Aunque el primer intento de *inversión* materialista del sistema de Hegel fue llevado a cabo por el olvidado aristócrata progresista August Doleg von Cieszkowski en *Prolegómenos a una Historiosofía*, publicado en 1838 (obra que tuvo influencia en Marx gracias a que se la hizo conocer Moses Hess). O, mejor dicho, si la *inversión* materialista del sistema de Hegel empezó con David Strauss y Bruno Bauer, con Cieszkowski entró en un punto de no retorno. Cieszkowski -aquél que elaboró una filosofía de la acción que inspiró a los Jóvenes Hegelianos liberales, pero a quien Engels calificaría en 1882 de «polaco viejo-hegeliano e hiperconfuso» (Marx y Engels, 1968: 238)- afirmaba que el error de Hegel estaba en reducir la actividad humana a determinaciones del pensamiento y no de la voluntad, lo cual no es ni mucho menos lo que, a nuestro juicio, pensaba Hegel (aunque, como veremos, sus textos son ambiguos en cuanto a si su filosofía estaba *políticamente implantada* o *gnósticamente implantada*). Cieszkowski pretendió abandonar por completo la dimensión especulativa del sistema hegeliano y su planteamiento prendía «llegar a ser una Filosofía Práctica, o, mejor dicho, una Filosofía de la Actividad Práctica, de la “Praxis”, que ejerza una influencia directa sobre la vida social; desarrollar la Verdad en el dominio de la actividad concreta: ésta es la función que deberá desempeñar la Filosofía en el futuro... la Filosofía empezará a ser una Filosofía “aplicada”... y a ejercer su influencia normal sobre la determinación de la vida de los hombres, a fin de desarrollar la Verdad objetiva, no sólo en la realidad presente, sino en la realidad más evolucionada del futuro. Esto permite entender el prurito de nuestra época, que ha llegado a ser una verdadera monomanía, de edificar sistemas sociales y construir *a priori* la sociedad, tendencia que hasta el momento había adoptado sólo la forma del sentimiento oscuro de una exigencia de los tiempos presentes, de la cual los hombres no habían tenido aún una conciencia plena» (citado por González Varela, 2012a: 74). Y pese a todo, la futura filosofía de la acción a la que se refería Cieszkowski era, al fin y al cabo, una reformulación de la pasada filosofía de la acción de Fichte (de hecho Marx reconoció el «lado activo» del idealismo) al radicalizarse la Autoconciencia en tanto Voluntad, Acción y Acto en forma de *praxis*. Así, Cieszkowski pensaba que «del mismo modo que el Pensamiento y la Reflexión han superado a las Bellas Artes, la Acción y la Actividad Social están llevadas ahora a superar a la verdadera Filosofía» (citado por González Varela, 2012a: 75-76). Cieszkowski hablaba sin complejos de la rehabilitación del materialismo, un materialismo de resonancias espinosistas: «Y esta será entonces la verdadera *rehabilitación de la Materia*, al mismo tiempo que la reconciliación absoluta, justa y sustantiva, de lo Real y lo Ideal. En este aspecto la Filosofía del Futuro será una trascendencia de la Filosofía más allá de sí misma» (citado por González Varela, 2012a: 76). Cieszkowski llamaba también la atención de la importancia para la aplicación de la producción industrial, en sintonía con Fourier, Saint-Simon y el socialismo utópico. Con todo, Cieszkowski terminó sus días inmerso

en el nacionalismo polaco y en el misticismo católico, de ahí los citados improprios de Engels contra él.

Siendo el sistema de Hegel la culminación de la filosofía clásica, entonces la *verdadera filosofía* (y la *filosofía verdadera*) consiste en superar dicho sistema, y Marx lo hace dándole la *vuelta del revés*; resultado que, a nuestro juicio, supone una *verdadera filosofía* (lo cual, evidentemente, también lo es el sistema de Hegel), pero no una *filosofía verdadera* (y desde luego tampoco lo es el sistema archi-idealista de Hegel, por muchos componentes materialista que haya en dicho sistema).

Con la *vuelta del revés* al sistema hegeliano Marx buscaba en la dialéctica de dicho sistema «el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística» (Marx, 2003a: 16). De modo que desde dicho planteamiento Marx reestructuró u ordenó el sistema hegeliano conservando la dialéctica pero añadiendo el materialismo frente al idealismo o *espiritualismo exclusivo ascendente* de Hegel, y por ello mismo su método dialéctico suponía la «antítesis directa» del sistema hegeliano. «Marx era y es el único que podía entregarse a la labor de extraer de la lógica hegeliana la médula que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo, y de restablecer el método dialéctico despojado de su ropaje idealista, en la sencilla forma en que aparece como la única forma exacta del desarrollo del pensamiento» (Engels, 1989: 165).

El 1 de noviembre de 1891 le escribe Engels a Conrad Schmidt: «El trastrueque de la dialéctica en Hegel descansa sobre el hecho de que es, según él, un “autodesarrollo del pensamiento”, y que, por consiguiente, la dialéctica de la realidad concreta no sería más que su reflejo, mientras que la dialéctica en nuestro cerebro no es más que la reflexión de la evolución real que se realiza en el mundo natural e histórico, y que obedece a formas dialécticas» (Marx y Engels, 1968: 286). De modo que «Marx fue verdaderamente hegeliano cuando dio la vuelta del revés a los principios de Hegel, y no porque buscase ser original, sino porque el material con el que había tomado contacto (el nuevo elemento, el proletariado) desbordada ya ampliamente el marco de los conceptos hegelianos» (Bueno, 2012: 2).

La *vuelta del revés* (*Umkehrung, Umstülpen*) a las posiciones hegelianas era necesaria para que Marx tomase conciencia de su propia posición, y no hay que entenderla como si se tratase de una mera metáfora -como lo hizo Althusser- sino literalmente. Gustavo Bueno sostiene que dicha *vuelta del revés* implica una «revolución literaria», «estilística», «y esta *revolución* será el hilo conductor que nos guíe en el camino hacia la determinación de la naturaleza de la inversión “real”» (Bueno, 1973: 23). Esta revolución literaria está en la figura del *quiasmo*, la cual es una figura dialéctica y no meramente retórica y también una figura paradójica, y lo entendemos como la «rectificación del orden lineal de una frase mediante la trasposición de sus términos» (Bueno, 1973: 23). La estructura del quiasmo podría formularse así: $F [f_1 (a, b), f_2 (b, a)]$. «Un quiasmo, tanto cuando conserva el sentido idéntico como cuando produce un sentido distinto, o incluso antitético, tiene algo de

figura dialéctica: si conserva el sentido, por conservarlo, pese a la transposición de los términos (la transposición contiene siempre la posibilidad de la inversión del sentido); si no lo conserva, por expresar directamente una antítesis semántica “doblando” a la antítesis sintáctica, cuasi-tipográfica. Un quiasmo es siempre una figura paradójica en virtud de su propia forma, pero en tanto que esta forma reproduce las inversiones de los propios contenidos significados» (Bueno, 1973: 24).

Marx empleaba con más frecuencia los *quiasmos* «en los contextos críticos y en las obras de crítica» (Bueno, 1973: 25). Por eso los *quiasmos* aumentan en la obra de Marx a medida que va haciéndose más crítica, y las *inversiones* doctrinales más importantes se presentan en forma de *quiasmos* (como ocurre en la teoría del valor-trabajo, de la oferta y la demanda, etc.). «Se diría que, durante toda su vida (desde la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* hasta la *Crítica del programa de Gotha*), Marx ha visto la necesidad de invertir estas relaciones desplazando, diríamos, el centro de gravedad de la *Sittlichkeit* desde el Estado, donde lo había puesto Hegel, hacia la sociedad civil (“la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”, se lee en la *Crítica del programa de Gotha*)» (Bueno, 1974b: 45).

Veamos algunos ejemplos de cómo Marx lleva a cabo esta figura en sus escritos:

En su tesis doctoral, en relación al sistema hegeliano, decía que «el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía» (Marx, 1971: 66). Asimismo, «la dominación de la religión no es otra cosa que la religión de la dominación» (Marx y Engels, 1974: 80). Respecto a la filosofía misma sostenía que «la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión» (Marx, 1970: 104). Refiriéndose a Lutero dice: «Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas» (Marx, 1970: 110). «El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica» (Marx, 1974: 26). «En el estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder» (Marx y Engels, 1974: 120). «[En Hegel] En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto» (Marx, 1974: 28, corchetes míos). «En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo» (Marx, 1974: 40). Y «fue la aristocracia la que primero sustituyó el disfrute del evangelio por el evangelio del disfrute» (Marx y Engels, 2014: 187). Al libro de Proudhon *La filosofía de la miseria* Marx le respondió en 1847 con un libro titulado en forma de *quiasmo*: *La miseria de la filosofía*. «La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material» (Marx, 1972a: 12). «*Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino los medios de producción los que emplean al obrero*» (Marx, 2003a: 308); «no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero» (Marx, 2003a: 420). «*Con la acumulación del capital se desarrolla, por consiguiente, el modo de producción específicamente capitalista, y con el modo de producción específicamente capitalista la acumulación del capital*» (Marx,

2003a: 615). Marx usa expresiones como «el arma de la crítica» y «la crítica de las armas». Y las célebres fórmulas por las cuales Marx expresa los procesos de circulación también son presentadas en forma de *quiasmo*: M-D-M y D-M-D’.

En una carta dirigida a Ludwig Kugelmann, con fecha del 6 de marzo de 1868, afirma Marx: «Sabe muy bien que mi método de exposición NO ES el de Hegel, puesto que yo soy materialista y Hegel idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo CUANDO es despojada de su forma mística, y eso es precisamente lo que distingue mi método» (Marx y Engels, 1968: 154). El 25 de marzo del mismo año le escribe a Engels: «¿Qué diría el viejo [old] Hegel si se enterara en el otro mundo de que ALLGEMEINE [lo general] en alemán y en nórdico no significa ni más ni menos que Gemeinland [los bienes comunes], y el SUNDRE, BESONDRE [lo particular], ni más ni menos que la parcela particular separada de los bienes comunes? Así pues, las categorías lógicas derivan inevitablemente de “nuestras relaciones humanas”» (Marx y Engels, 1968: 159). Y en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, escrito el 24 de enero de 1873, Marx afirma que su método dialéctico «no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana» (Marx, 2003a: 16). En 1878 escribía Engels: «Hegel fue un idealista, es decir, los pensamientos de su cabeza no eran para él reproducciones más o menos abstractas de las cosas y de los hechos reales, sino que, a la inversa, consideraba las cosas y su desarrollo como reproducciones realizadas de la “Idea” existente en algún lugar ya antes del mundo. Con ello quedaba todo puesto cabeza abajo, y completamente invertida la real conexión del mundo» (Engels, 1968: 10). Al sostenerse que lo ideal no es más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre, no se está postulando una tesis exclusivamente epistemológica, pues también se trata de una tesis política, ya que las revoluciones no son meros pensamientos instalados en las cabezas de los hombres ni la mera idea que ellos se forman de las mismas, sino episodios violentos de la política real.

El hombre es «resultado de su propio trabajo» (Marx, 2012c: 556); es más, «El obrero hasta crea al hombre» (Marx y Engels, 2013: 34). Pero el único trabajo que Hegel reconoce es el abstractamente espiritual. De modo que el materialismo de Marx supone «la descomposición del Espíritu Absoluto», como ya dijo en 1846. La filosofía especulativa hegeliana pone la verdad únicamente en el pensamiento y lo proporcionado por los sentidos es considerado como ilusión. La *inversión* de esta filosofía consiste en buscar la verdad por mediación de los sentidos y «la fuente del error, en un pretendido espíritu absoluto» (Dietzgen, 1975: 77).

La historia de las ideas hegeliana era una historia sagrada, pero la historia de los hombres reales es una historia profana. «Si el inglés transforma a los hombres en sombreros el alemán transforma los sombreros en ideas» (Marx, 2004: 196). En su

vuelta del revés Marx quería desbaratar la «forma mística» de la dialéctica hegeliana: «Para Hegel el hombre es un ser sin *objetividad, espiritualista*», y al ser un ser espiritualista «la enajenación humana *no es sino enajenación de la conciencia de sí*» (Marx, 2012c: 557), y la ciencia que comprende la enajenación de la conciencia de sí se llama Fenomenología. Y además, «Para Hegel, todo lo que ha ocurrido y lo que sigue ocurriendo es únicamente lo que ocurre en su propio razonamiento. De esta forma la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía» (Marx, 2004a: 203). De modo que Hegel pone «cabeza abajo» la relación entre pensamiento y ser y entonces su tesis es que *es el pensamiento el que determina al ser y no el ser al pensamiento*.

El «punto de partida idealista» hace que el sistema hegeliano sea «un sistema que se da de bofetadas con los hechos» (Engels, 1979: 33). Por eso el materialismo de Marx trató de eliminar la «inversión ideológica» de Hegel, tratando de poner la dialéctica hegeliana «cabeza abajo», «o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie» (Engels, 1981a: 381). No obstante, esta fórmula era didáctica para que fuese inteligible para el público, «pero que en realidad no significaba nada y, sobre todo, era totalmente errónea, porque sugería que la diferencia entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx consistía en que, para Hegel, el *Ser* brotaba de la *conciencia* y de sus *Ideas* (y no ya de una conciencia divina, sino de una conciencia humana que, en consecuencia, quedaría reducida a la condición de concepto subjetivo, como lo era el de “cabeza”) mientras que para el materialismo eran las ideas y la conciencia la que brotaba de la materia. Como si Hegel hubiera “puesto” a la conciencia en una cabeza (cuando, ya desde los supuestos del idealismo kantiano, esa cabeza, en cuanto entidad corpórea, era resultado de la aplicación de las categorías y de las formas *a priori* de la sensibilidad del sujeto operatorio) o, a lo sumo, en una mente preexistente al Mundo, es decir, como si a la “Filosofía del Espíritu” de Hegel no le correspondiera en el sistema un lugar posterior a la “Filosofía de la Naturaleza”» (Bueno, 2008: 76).

Como afirma Gustavo Bueno, la *vuelta del revés* al sistema hegeliano no consistía en un giro de 180°, ni era por tanto una transformación global, ni se trata de una enmienda que pondría bocabajo a la totalidad del sistema hegeliano. Marx habría adaptado y hecho suyas muchas *partes formales* de dicho sistema, «pero permutándolas en sus relaciones, dentro de una orientación global propia de signo materialista» (Bueno, 2008: 76).

Si para Hegel la autoconciencia es en el fondo la única realidad y hace del hombre «el hombre de la autoconciencia», Marx hace de la autoconciencia «la autoconciencia del hombre», esto es, del hombre sensible y real, del hombre vivo y determinado por el mundo objetivo. Se trata del trueque del hombre espiritual por el hombre material. Si para Hegel el sujeto es la Idea y los predicados o atributos son la realidad concretas, para Marx las realidades concretas (el hombre concreto de carne y hueso, el trabajador de la sociedad civil, el Estado) son sujetos. Según Marx, Hegel convierte el sujeto en predicado y el predicado en sujeto, es decir, toma lo subjetivo por lo objetivo y lo

objetivo por lo subjetivo, haciendo además a la causa el efecto y al efecto la causa, así como de lo determinante lo determinado y lo determinado lo determinante; y esto para el joven Marx de 1843 es una posición «mística» y «mistificadora»: «Hegel transforma siempre la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como la “disposición política”, el predicado. Pero el desarrollo se efectúa siempre de lado del predicado» (Marx, 1974: 18). Y en 1844 escribe: en Hegel el resultado es el sujeto que se sabe conciencia absoluta de sí mismo, «*es por tanto Dios, el Espíritu absoluto, Idea que se sabe y actúa por sí misma*. El hombre real y la naturaleza real se convierten en meros predicados, en símbolos de ese hombre oculto e irreal y de esa irreal naturaleza. Por tanto la relación sujeto-predicado se halla totalmente invertida como un *místico sujeto-objeto o subjetividad que abarca el objeto: el Sujeto absoluto como proceso, como sujeto que se extraña de sí mismo y vuelve de la extrañación pero volviéndola a meter en sí mismo, y el sujeto real como ese proceso, que es circularidad pura y sin descanso*» (Marx, 2012c: 567). Así pues, en 1845 dirá que en la filosofía de la historia de Hegel «el hijo engendra a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el efecto a la causa» (Marx y Engels, 2013: 207), y por ello consideraba que el Espíritu o Sujeto Absoluto hegeliano es simplemente una «entidad racional imaginada» (Marx y Engels, 2013: 82).

El materialismo dialéctico está pensando contra la tríada hegeliana Espíritu Subjetivo, Espíritu Objetivo y Espíritu Absoluto introduciendo los pares dados de dicha tríada: «el Espíritu subjetivo no será ya meramente anterior, sino posterior al Espíritu objetivo; el Espíritu absoluto no es posterior al Espíritu objetivo, en cuanto finalidad o justificación suya, sino que está intercalado en el proceso total. Pero todo ello no implica que la Idea de Espíritu objetivo pueda ser pensada, por ejemplo, independientemente del Espíritu subjetivo, de las cuales partimos y en las cuales habita todo aquel que intenta “entender”» (Bueno, 1974b: 37). Luego no es la conciencia lo que determina al ser social, sino el ser social lo que determina a la conciencia; es decir, no es el Espíritu Subjetivo lo que determina al Espíritu Objetivo, sino el Espíritu Objetivo el que determina al Espíritu Subjetivo; pero para el marxismo-leninismo el Espíritu Absoluto no es la finalidad o justificación del Espíritu Objetivo, puesto que su puesto está intercalado en el proceso total, y además se afirma la existencia de una materia infinita que implica la imposibilidad de un Espíritu que se postula como Absoluto y por ello mismo infinito (y pese a esto no se emancipará de las garras del monismo).

Para Hegel, el Estado (el Estado prusiano de su época) suponía la coronación del drama de la Historia Universal donde vendría a desarrollarse el Espíritu Absoluto que postula desde las coordenadas monistas y mundanistas de su panlogismo progresivo (o *espiritualismo exclusivo ascendente*), siendo la «clase universal» y superestructural los funcionarios de dicho Estado, así como los artistas y los sacerdotes, los cuales vendrían a ser los ideólogos del mismo, representando al Todo (al Estado). Para Marx, en cambio, dicho Estado (que vendría a ser una clase parcial) sólo podía ser el elemento opresor de las clases y el motor de la lucha de clases, luego la consumación de la Historia Universal (que para Marx era aún «prehistoria») no estaría en el Estado (y ni

mucho menos en el Estado prusiano, que Marx tanto odiaba y en el que nuestro filósofo era considerado *persona non grata*) sino en la revolución comunista anticapitalista y en la subsiguiente dictadura del proletariado; proletariado que vendría a ser la «clase universal», pero no en el presente en el que impera el capitalismo sino en el futuro cuando triunfe la revolución e implante el comunismo. Tras la revolución vendría el supuesto desarrollo del comunismo como «fase superior» y emancipadora de la Humanidad, donde ésta podrá escribir su verdadera historia una vez que se haya extinguido de raíz el Estado en general y pase éste a vivir, en el mejor de los casos, en el museo de las antigüedades y, en el peor, en el cubo de la basura. Dicho de otro modo: si para Hegel el Estado, en tanto sujeto de la Historia Universal, era más importante que la sociedad civil, Marx *invierte* la relación y le da más importancia a la sociedad civil que al Estado, al cual hay que destruir en su versión capitalista y ha de extinguirse poco a poco en tanto Estado proletario, y en dicha extinción alcanzaría el Género Humano su emancipación y su prosperidad y plenitud como sociedad civil sin fracturas ni polémicas *corticales*.

Si Hegel hablaba de un modo un tanto abstracto de «contradicción», Marx vino a ser más concreto porque hablaba de antagonismo de clases, de «lucha de clases» (y sin embargo Hegel tuvo más en cuenta la *dialéctica de Estados* y el papel de la guerra en la misma). Lo que para Hegel era la «negación» o antítesis para Marx era el proletariado, el cual negaba el *statu quo* del Estado capitalista burgués: el proletariado como clase revolucionaria es la negación del Estado burgués como clase explotadora, porque piensa y actúa contra la burguesía y su poder, y viene a sustituir a los funcionarios como la auténtica «clase universal». Lo que Hegel denominaba como «negación de la negación» o «síntesis» se correspondía en la teoría marxiana con la dictadura del proletariado y la fase superior del desarrollo de la sociedad con la llegada del comunismo y la emancipación de la clase obrera que consigo emanciparía ni más ni menos que a toda la Humanidad.

La *vuelta del revés* materialista acaba con el orden teleológico en tanto que éste conduce hacia la consumación del Espíritu Absoluto, pero no acaba con el teleologismo ni tampoco -como hemos dicho- con el monismo. En breve veremos como la *vuelta del revés* del *materialismo filosófico* al marxismo-leninismo sí acaba *trititando* el monismo teleológico.

12. La implantación política de la filosofía de Marx frente a la implantación gnóstica de Hegel

La *inversión* de Marx a los planteamientos de Hegel solamente fue posible a través de una ontología, y no de un *cierre categorial* científico, aunque sí a través de éste, en tanto que una filosofía sería *exenta* sin *saberes de primer grado*. Dicha ontología está ligada a la *implantación política* desde la que Marx se movía: el comunismo; el cual lleva en sí un contenido teleológico global que supone una filosofía de la historia en sentido *ascendente* (en este sentido igual que Hegel, aunque la ontología de éste postule

un *espiritualismo exclusivo*).

El sistema de Hegel es un panlogismo escatológico en el que al final de los tiempos, tras el desarrollo del Espíritu por los avatares de la Historia Universal a través de la astucia de la razón, no sólo todo lo racional será real sino que también todo lo real será racional y, en consecuencia, al final, como resultado, la verdad será la identidad entre el ser y el pensar (dicho de modo tomista: *Ipsium esse = Ipsum intelligere*; dicho con la terminología del *materialismo filosófico*: $M = E$). Entonces el Espíritu Absoluto anegará la totalidad de lo real y será pensado como arte, religión y filosofía (o saber absoluto). Con dicho saber absoluto Hegel recae en lo que Gustavo Bueno llama *implantación gnóstica de la filosofía*, y por tanto la metafísica de Hegel sería una conciencia falsa, porque la conciencia -o el Espíritu- es finita, no puede ser absoluta y ni mucho menos puede anegar y conocer todo lo real, porque además la realidad en general, es decir, la *materia en general*, no es una totalidad ni *atributiva* ni *distributiva* ni tampoco una entidad que se comprenda absolutamente así misma. La razón pura especulativa que criticaba Kant viene a ser la *conciencia gnóstica*. De modo que Hegel, con su tesis del Espíritu Absoluto, se oponía a la «finitud» del sistema kantiano, el cual tenía noción de sus límites al conocer los límites de una conciencia *implantada* moralmente, *políticamente*. La conciencia filosófica de *implantación gnóstica* hegeliana se limita simplemente, aun presentándose como saber absoluto, a interpretar el mundo sin cambiarlo (porque ya el fin del mismo se ha alcanzado); pero, como sabemos, no se puede interpretar el mundo sin cambiarlo porque toda interpretación es intervención, y la noción de interpretar el mundo como si se estuviese fuera de él es sencillamente una conciencia falsa; aunque es cierto que en el sistema de Hegel no se puede estar fuera del mundo porque dicho sistema viene a ser el colmo del mundanismo: *el mundo es suficiente* porque en él se realiza el Absoluto que es conocido *gnósticamente* por Hegel, puesto que la lechuza de Minerva emprende su vuelo al atardecer, sentencia que puede interpretarse como una redefinición de lo que Espinosa interpretaba como *sub specie aeternitatis* o, mejor dicho, como una crítica a esa visión desde la eternidad por una visión en retrospectiva o con perspectiva histórica (en donde la Historia Universal se ha realizado y por ello es perfecta, esto es, acabada). Ambas posiciones puede diagnosticarse como una *implantación gnóstica de la filosofía*; posición que negamos desde el *materialismo filosófico* porque la filosofía ni puede permanecer en lo eterno ni llegar demasiado tarde sino más bien construirse *in medias res* e *implantarse políticamente* para clasificar el devenir del presente *en marcha*. La conciencia de la «lechuza de Minerva» es una conciencia especulativa que contempla desde lejos, sin mancharse, los acontecimientos mundanos; y por ello no es una conciencia involucrada en asuntos políticos sino de *implantación gnóstica*. De ahí que desde el *materialismo filosófico*, *implantado políticamente*, sustituyamos a la lechuza (así como al viejo topo) por el basilisco, animal quimérico que *tritura* todo lo *triturable* a su mirada; y *triturable* es, desde luego, la *filosofía de implantación gnóstica*: ya sea *sub specie aeternitatis* o al final de la realización de la Historia Universal como conclusión del Espíritu Absoluto. Esa lechuza ha de ser mirada con ojos de basilisco, y también con ojos de catoblepas mirando al suelo del presente político, social, cultural y filosófico.

Cuando Descartes se pregunta «¿qué soy yo?» y responde que es «una cosa que piensa», Hegel afirma que esa respuesta no es suficiente y por ello misma falsa y unilateral, pues Descartes se centró más en el «pienso» que en el «yo», y el yo es esencial porque se trata de la autoconciencia, «el ser que *revela* el Ser, el ser que él mismo es, el ser revelador que él *opone* al ser revelado y al que le otorga el nombre de *Ich*, de *Selbst*, de Yo o de Yo mismo» (Kojève, 2013: 209). Asimismo Hegel no sólo se cree un ser pensante sino además un portador del saber absoluto. ¿Cabe mayor gnosticismo?

El saber absoluto o conciencia absoluta es por tanto una conciencia falsa. En terminología kantiana esta conciencia falsa es una «ilusión trascendental». A esta conciencia falsa de la *implantación gnóstica de la filosofía* en la que *todo lo real es racional y todo lo racional es real*, Marx la combate desde la *implantación política de la filosofía*, y no solamente *trititando* la noción de Espíritu Absoluto sino, sobre todo, *dándole la vuelta del revés* a la triada hegeliana de dicho Espíritu, pues si Hegel hablaba -por este orden- de arte, religión y filosofía o saber absoluto, en Marx, refiriéndose a la fase futura de la realización del comunismo definitivo, la filosofía pasará a ocupar el lugar inferior de la susodicha triada, pues la filosofía será abandonada «a la vida privada de la minoría de los trabajadores que, en sus tiempos de ocio, tengan el capricho de filosofar (a la manera como otros pueden tener el capricho de estudiar lenguas muertas)... La Religión mantiene su puesto “secundario” -si suponemos que aquellos ciudadanos que tengan preocupaciones escatológicas (y lo supondrán los creyentes militantes) han de ser siempre más numerosos que aquellos que tengan sólo preocupaciones filosóficas. En el grado más alto, evidentemente, la política socialista tiende a poner el Arte -a la Música, a la Danza, al Teatro, al Deporte- en cuanto ocupación de masas y “entretenimiento” del tiempo libre... Mientras que Hegel enseñaba que el Espíritu absoluto (fin supremo de la humanidad) supone el ocio conseguido por el trabajo de los demás, y necesita, por ello, para su vida, al Estado burgués, al “estado de división en clases”, Marx y Engels vienen a enseñar también que el Espíritu absoluto, la Cultura, son el fin de la *humanidad* y de la *materia*; la *Cultura* es también el fruto del ocio, pero del ocio que viene tras la jornada de trabajo y que conviene a todos en una sociedad sin clases» (Bueno, 2012a: 2).

La filosofía como saber absoluto del Espíritu, haciéndose «en sí» y «para sí», vendría a ser una secularización del Apocalipsis. Apocalipsis es una voz griega que significa «Revelación», esto es, «la revelación de los secretos de Dios». Luego cuando todo lo real sea racional los secretos de Dios, difuminados a lo largo de la Historia Universal, serán revelados, es decir, conocidos absolutamente. Es justamente por esta revelación diáfana de la totalidad de lo real por lo que Hegel merece ser señalado como un filósofo imbuido en una archimetafísica y archiidealista *implantación gnóstica de la filosofía*, filosofía que pretende conocer ni más ni menos que los pensamientos de Dios. «El pensamiento del pensamiento», tal y como Aristóteles lo llamó, así también lo llamó Hegel, pero el Estagirita advirtió que sólo Dios es teólogo y para Hegel ese Dios es el

de la culminación del proceso de *inversión teológica* en la que, quizás, sólo Hegel es teólogo en tanto portador del saber absoluto tras el desarrollo de la Historia Universal (aunque se trate del teólogo de la culminación del proceso de *inversión teológica*). «El idealismo histórico es culpable de un “aristocratismo del conocimiento”» (Plejánov, 1974: 511). Por eso, al concluir y cerrar su sistema en la cúspide del Espíritu Absoluto Hegel deja de lado el método dialéctico y cae en el más metafísico dogmatismo; «con ello, el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado» (Engels, 1981a: 359). Dicha *implantación* será *vuelta del revés* por Marx dándole un sentido político y militante, más concreto y algo alejado de las purezas y perfecciones del Espíritu (aunque sin eliminar la escatología donde al fin y al cabo la filosofía se convertiría en algo ocioso, con lo cual cabría preguntarse si esto no es una recaída en la concepción de la *implantación gnóstica de la filosofía*).

Como afirmó Paul Lafargue en 1890, Marx «era de la opinión de que el erudito, caso de no quererse rebajar él mismo, jamás debería abandonar la participación activa en la vida pública, y que no debía encerrarse de continuo en su biblioteca o laboratorio como una rata en su queso, sin insertarse en la vida y en las luchas sociales y políticas de sus coetáneos» (citado por Enzensberger, 1999: 234). Por eso, uno de los lemas de Marx era «Trabajar para el mundo». «La ciencia -dice Marx- no debe ser una diversión egoísta: aquellos que tienen la suerte de poderse dedicar a fines científicos, también deben ser los primeros en poner sus conocimientos al servicio de la humanidad» (citado por Enzensberger, 1999: 234). De modo que la *implantación política* se pondría al servicio de la humanidad a través del comunismo; y lo contrario, la *implantación gnóstica*, vendría a ser la reacción, y así lo plasmó Engels en el prólogo del libro tercero de *El Capital* con fecha del 4 de octubre de 1894: «en nuestros agitados tiempos y en el terreno de los intereses públicos los teóricos puros ya sólo existen del lado de la reacción, y precisamente por ello esos señores ni siquiera son verdaderos teóricos, sino simples apologistas de esa reacción» (Engels, 2003b: 2). Por eso «la línea política del marxismo está indisolublemente ligada a sus principios filosóficos» (Lenin, 1980f: 302).

Si el sistema de Hegel concluía con la glorificación de lo existente, el sistema de Marx partía de la crítica de lo existente. Dicho de otro modo: para Hegel la glorificación de lo existente era el término *ad quem* y para Marx la crítica de lo existente era el término *a quo*, imprescindible para poner en marcha la revolución. Por ello, en el caso del marxismo-leninismo la Revelación se transforma en Revolución (así como la Providencia se transforma en Progreso). En consecuencia, la *vuelta del revés* del marxismo a la dialéctica hegeliana recupera así el lado revolucionario del sistema hegeliano, liquidando de paso su aplicación idealista (aunque insistimos en que el marxismo-leninismo seguirá anclado en el monismo). Revolución, por cierto, no sólo *implantada políticamente*, sino además, y necesariamente, militarmente por la «crítica de las armas» (tal y como la Revelación de la escatología cristiana -y judía- era asistida por los ángeles de Dios en el día de la batalla que preludiaba el Juicio Final).

Con todo, pese al teleologismo hegeliano de la resolución del Espíritu Absoluto en la noche *gnóstica* en la que todo lo real es racional, respecto a la *implantación gnóstica y política* de la filosofía Hegel se nos muestra ambiguo, e incluso a veces su filosofía se presenta totalmente *implantada políticamente*, como puede leerse en el prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho*: «la filosofía no se ejerce entre nosotros, como entre los griegos, como un arte privado, sino que tiene una existencia que afecta a lo público y que se desarrolla especialmente, o incluso exclusivamente, al servicio del Estado» (Hegel, 2005b: 55). En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* el joven Marx añade a las palabras de Hegel: «la filosofía también depende “esencialmente” de la caja del gobierno» (Marx, 1974: 122). Es decir, del presupuesto del Estado. Ya en 1806, en sus *Discursos a la nación alemana*, había escrito Fichte: «¿qué es lo que quiere el escritor sensato y qué es lo que puede querer? Ninguna otra cosa que no sea penetrar en la vida comunitaria y pública y conformarla y transformarla de acuerdo con su propia imagen; si no es esto lo que quiere, entonces todas sus palabras no son más que sonidos vacíos para placer de oídos ociosos. Quiere pensar de manera originaria y desde la profundidad de la vida del espíritu para aquéllos que también actúan originariamente, esto es, gobernar. Por esta razón, sólo puede escribir en aquella lengua en la que piensan también los gobernantes, en una lengua en la que se gobierna, en la lengua de un pueblo que constituye un estado autónomo»; por tanto «todo esfuerzo científico sirve al Estado» (Fichte, 2002c: 189). Otra prueba más de que los filósofos no se han limitado simplemente a interpretar el mundo sino también a transformarlo.

También es verdad que el idealismo de Hegel no es un nihilismo, puesto que se interesa por las realidades concretas y no meramente abstractas: «Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos [es decir, con nociones correspondientes a la realidad concreta]» (Hegel, 2005a: 184, corchetes míos). Por ello se trata de un idealismo histórico (y el hecho de interesarse por la historia es interesarse por la *dialéctica de clases* y la *dialéctica de Estados* que configuran dicha historia, de ahí su *implantación política*). Es más, no sólo realiza Hegel afirmaciones sobre la filosofía *políticamente implantada*, sino también explícitamente ateas e incluso blasfemas, como ya lo hemos citado en el punto dedicado a la *inversión teológica*: «la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral» (Hegel, 2005b: 58). Por eso, un famoso comentarista del gran filósofo alemán afirma que la filosofía de éste es un ateísmo que desemboca conscientemente y necesariamente en la revolución: «Teísmo y Revolución se *excluyen* por tanto mutuamente, y toda tentativa de síntesis no puede llevar sino a un malentendido, que se revelaría tal desde que se pasara a la acción propiamente dicha. Sólo que no debe olvidarse que la Revolución realiza ese *mismo* ideal que la Religión proyecta en el Más allá. La Revolución *realiza* por tanto la Religión en el Mundo, pero lo hace “suprimiéndola” en tanto que Religión... Es pues un Hombre ateo el que desencadena la *acción revolucionaria*» (Kojève, 2006: 246-247).

No obstante, en el prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel advierte: «Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido» (Hegel, 2005b: 60).

Por tanto, no es exacto, como se ha hecho, afirmar que el sistema hegeliano careció de intenciones de transformar o criticar la realidad, pues si vemos que en muchos escritos dicho sistema se posiciona desde una *implantación gnóstica de la filosofía*, no son pocos los escritos en los que el sistema se posiciona claramente desde una *implantación política*, aunque esta *implantación* sea legitimadora y defensora del Estado prusiano, «reaccionario» desde coordenadas marxistas-leninistas (en 1807, la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel comprende la empresa del Imperio Napoleónico). Es más, como la *implantación gnóstica* sólo es *emic* y fenomenológica, es por ello una *apariciencia falaz*; y por ello, desde una perspectiva *etic* y ontológica podemos afirmar que el sistema hegeliano termina metiéndose en política a través de la Universidad de Berlín, y Hegel no estaba muy lejos de ser el filósofo oficial u oficioso del régimen. Por ello era ambiguo en su *implantación de la filosofía* en la *representación* pero de ningún modo en el *ejercicio*. «Y así, al final de la *Filosofía del Derecho* nos encontramos con que la idea absoluta ha de realizarse en aquella monarquía estamental que Federico Guillermo III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano; es decir, en una dominación indirecta limitada y moderada de las clases poseedoras, adaptada a las condiciones pequeñoburguesas de la Alemania de aquella época; demostrándonos además, por vía especulativa, la necesidad de la aristocracia» (Engels, 1969: 17). Otras interpretaciones, como la de Friedrich Julius Stahl, lejos de ver a la filosofía hegeliana como la glorificación incondicional del orden existente, la vieron como una «fuerza hostil», esencialmente «destructiva», porque su teoría «desde el comienzo ocupa el mismo terreno que la revolución» (citado por Marcuse, 2003: 360).

De hecho, de dicho sistema salió ni más ni menos que el marxismo y con él el marxismo-leninismo, y en éste no hay ambigüedad sobre la *implantación* de su *conciencia filosófica*, que fue decididamente *política* aunque -como hemos advertido- la filosofía en la sociedad comunista final sólo sería un mero pasatiempo que lo aproximaría a la *implantación gnóstica*, aunque en el sociedad del comunismo real no se llevó a cabo la «realización de la filosofía» y para más *inri* el fin de éste fue *distáxico*.

Vemos que Derecha Hegeliana e Izquierda Hegeliana surgieron de la enorme ambigüedad y flexibilidad del sistema hegeliano, del cual se hicieron múltiples lecturas, algunas opuestas entre sí.

Capítulo VII. La vuelta del revés al marxismo-leninismo por el materialismo filosófico

1. La vuelta del revés no consiste en dar un giro de 180°

El hecho de que el sistema de Marx le diese la *vuelta del revés* al sistema de Hegel y el sistema de Bueno le dé la *vuelta del revés* al sistema de Marx no quiere decir que se haya dado un giro de 360° y por tanto estemos ante una transformación idéntica que nos devuelve a las posiciones del sistema hegeliano, pues las respectivas *vuelatas del revés* no son de 180°, es decir, no se trata de dar la vuelta al sistema global (*metaméricamente* considerado) sino a determinadas partes (al sistema *diaméricamente* considerado), aunque dicha *vuelta del revés diamérica* no pretende agotar «la integridad de las transformaciones que recibe el materialismo histórico, sino solamente aquellas que pueden ajustarse precisamente al esquema de la “vuelta del revés”» (Bueno, 2008b: 2). Así pues, no se trata de dos *inversiones* sucesivas de 180°, puesto que «lo que necesitamos volver del revés no son los mismos componentes hegelianos que Marx utilizó y transformó al invertirlos, sino los componentes de su nuevo materialismo histórico (los contenidos de los ejes del espacio antropológico, los conceptos de base y superestructura). La “vuelta del revés” de la que aquí hablamos consiste en alterar las relaciones entre las ideas de base y superestructura de suerte que la base no sea pensada como un sistema dado objetivamente (prácticamente por la Naturaleza, o por la historia) que se impone por encima de la voluntad a las subjetividades individuales; sino como el sistema de fines de las propias operaciones subjetivas» (Bueno, 1991a: 283).

Para proceder *diaméricamente* en esta *vuelta del revés* tomaremos como referencia para *invertir* las partes pertinentes la teoría de las tres *capas del cuerpo de la sociedad política*: la *capa conjuntiva*, la *capa basal* y la *capa cortical* (aunque esto no agota la *vuelta del revés* del *materialismo filosófico* al marxismo-leninismo).

2. Capa conjuntiva

En la *capa conjuntiva*, si Hegel consideraba como clase universal a los funcionarios (situados en el *vector descendente* del poder político), en sintonía con el despotismo ilustrado, Marx consideró como clase universal a los proletarios (los cuales se situaban en el *poder ascendente* o *poder civil*). Marx le objetaba a Hegel que el funcionariado no era una clase universal sino particular, y se trataba simplemente de la conciencia falsa de dicho funcionariado al considerarse (*emic*) clase universal, pues se trataba de una clase particular dada en la estructura de un Estado (el Estado prusiano) dotado de una «racionalidad administrativa» (que diría Max Weber) impersonal. Marx precisamente le atribuyó el título de clase universal al proletariado que mediante la revolución trataría de destruir el Estado burgués de dicho funcionariado y, a la larga, extinguir el Estado proletario, situación en la que la sociedad política se desvanecería en una sociedad universal en la que la «administración de las cosas» sería sustituida por el «gobierno de las personas». «A nuestro entender, la visión de Marx es mucho más racional, en

términos hipotéticos (“una clase es universal si logra...”) que la de Hegel, que viene a ser un postulado absoluto (“el funcionariado público es la clase universal”). Por ello mismo, la concepción de Marx de la clase universal sólo puede sostenerse en su cumplimiento como tal clase revolucionaria; tampoco es legítimo decretar que el proletariado, como clase empírica (los trabajadores industriales), es, por serlo, la clase universal. Marx había dicho claramente que el proletariado sólo alcanza su significado en cuanto clase revolucionaria, si bien es verdad que desde la doctrina del materialismo histórico habría que añadir que solamente los trabajadores industriales podían llegar a ser, por su dominio de la producción de vanguardia (en la época neotécnica), la punta de flecha de la clase revolucionaria. Pero la unidad de la clase debía constituirse, pues sólo estaba definida en función de su futuro y por ello el carácter exhortativo del lema del Manifiesto: “Proletarios de todos los países, uníos”. En resolución, según lo anterior, carecería de sentido rechazar a priori la concepción marxista de la clase universal, dado su carácter formalmente perfecto desde el punto de vista de su estructura lógica. Pero esta concepción exigía desde dentro la “prueba de la práctica”» (Bueno, 1991a: 114).

La *vuelta del revés* del *materialismo filosófico* a esta situación consiste en la *trituration* misma del concepto de clase universal (ya sean estos funcionarios o proletarios), pues esta concepción está muy ligada a la Idea de Género Humano, y no es posible la *esencia* y por tanto la *existencia* de una clase universal que ose asumir la perspectiva racional del Todo (es decir, del Género Humano). El proletariado universal ha sido sólo un *mito tenebroso*, tan mitológico como el pueblo elegido por Dios; así como también es mitológica la existencia de un pueblo histórico destinado a identificarse *aureolarmente* con el destino de la Humanidad y ose hablar en su nombre. La clase obrera no se unificó como clase universal y siempre estuvo fraccionada en diversos grupos que divergían por diferentes intereses en el mismo proceso de producción, y sólo a través de los Estados es posible la conexión y desconexión internacional de los trabajadores. La Idea (o *paraidea*) del proletariado como clase universal sólo retrospectivamente podría saberse que era una idea *fenoménica*, superestructural. No es posible la clase universal así como no es posible una producción universal al margen de las *morfologías* estatales que hacen posible el mercado y, por extensión, el mercado mundial, en el que no cabe armonía preestablecida sino una dura e incesante *dialéctica de Estados*. El Género Humano corresponde más bien a una *clase distributiva* o comunidades o grupos de sujetos disyuntos o, en todo caso, a Estados e Imperios universales. Y aquí no cabe armonía ni paz universal.

Dicho de otro modo: el proletariado universal no existía como *totalidad atributiva* sino, en todo caso, como *totalidad distributiva*, esto es, separada por diferentes Estados. De hecho el imperativo «Proletarios de todos los países, uníos» daba por supuesto que los proletarios no estaban unidos, es decir, que no formaban una *totalidad atributiva*. El lema «proletarios de todas las naciones, uníos» es un caso de «solidaridad de igualdad unívoca de los solidarios contra terceros» (Bueno, 2006a: 171). Pero, como bien sabemos, el sujeto de la revolución no fue el proletariado universal, sino el Estado soviético *realmente existente*, el cual -como no podía ser de otro modo- estaba inmerso

en la *dialéctica de Estados*, cuyo trepidante ritmo destruyó las ilusiones escatológicas de la revolución universal de una supuesta clase universal que *ni existió ni pudo existir*, porque los proletarios de todos los países -así como los burgueses- estaban inmersos en la disputa *cortical* de estos países. De hecho la unidad de la clase obrera está ya fracturada en diferentes grupos que divergen en el mismo proceso de producción. No obstante, la *vuelta del revés* en la *capa cortical* no *tritura* la Idea de *dialéctica de clases*, sino que trata de involucrarla de modo continuo con la Idea de *dialéctica de Estados*.

El proletariado fue pensado como una clase virtualmente asociativa, pero la Primera Guerra Mundial mostró que tal clase no era asociativa; «al menos, no de un modo suficientemente enérgico como para neutralizar las tendencias distributivas, dado que los proletarios franceses estaban más lejos de los alemanes, a efectos de su asociación, que de los capitalistas de su propia nación. Y lo mismo habría que decir de los generales en jefe de los Estados Mayores de los diversos países contendientes. Como tales generales en jefe, constituyeron, sin duda, una clase distributiva pura, pero hubiera sido imposible formar un colegio o comunidad de Jefes de los Estados Mayores de los ejércitos contendientes... Es un gran error metafísico, canonizado por los neoplatónicos (según la fórmula *unitas unit*, de Domingo Gundisalvo) presuponer que la unidad de clase lógica constituye el principio de la unidad asociativa entre los elementos de la clase. Porque ello es tanto como sostener que la semejanza puede ser causa de la contigüidad, o, dicho de otro modo, que las cosas semejantes se atraen (que es el principio de la magia homeopática). En realidad ocurre que, cuando la relación, generadora de clases de términos dados en un universo, no es conexas (aunque sea universal) introduce separación, disociación tanto como asociación. Podría decirse, según esto, que la *unidad separa*. Porque, al menos, estas relaciones separadas de clase dan lugar a clases de equivalencia disyuntas entre sí. A este proceso se reduce la paradoja de que, muchas veces, las propiedades universales de una multiplicidad dada, aunque parece legítimo invocarlas como asociativas, son en realidad dispersivas, disyuntivas. Todos los hombres tienen capacidad de hablar, y aún pueden definirse por ella; pero es el lenguaje lo que más los separa, los incomunica (cuando los lenguajes son diferentes). Todas las rectas del plano tienen la relación de paralelismo con otras dadas; es una relación universal; pero el paralelismo agrupa a las rectas en haces de paralelas disyuntos entre sí, sin una sola recta común. Puede decirse que todos los hombres civilizados (es decir, los que viven en ciudades) son animales *políticos*; pero la condición universal de ciudadanos, no sólo los asocia como hombres sino que los enfrenta, muchas veces a muerte, como patriotas que defienden su entorno político, su *polis*, su ciudad» (Bueno, 2012d: 2).

Por lo demás, el movimiento obrero se dividió en múltiples partidos y, solo por mencionar a las tres grandes especies o *generaciones de izquierda* vinculadas a dicho movimiento, podemos afirmar que anarquistas, socialdemócratas y comunistas se enfrentaron entre ellos con la misma saña que lo hicieron contra la burguesía y los restos de aristocracia. El movimiento obrero no tuvo, pues, unidad o, en todo caso, su unidad fue polémica (exceptuando coyunturales alianzas, como fueron las de los

denominados frentes populares, los cuales, por cierto, nunca resultaron victoriosos). Se trata, pues, de la unidad propia de una *biocenosis*. «Proletarios de todos los países, uníos» es una proposición o imperativo que nunca tuvo correlato en la política *realmente existente*, ya que los miembros de dicho proletariado no formaban parte de una metafísica clase universal común. «Ni tampoco cabría hoy considerar como representación actual del proletariado a los hombres que viven en los países, no ya subdesarrollados, sino en proceso de degradación continua y acelerada, precisamente tras la caída de la Unión Soviética. Estos millones de pueblos hambrientos, masacrados, desplazados, desorganizados (ante todo respecto de sus organizaciones indígenas originales), no podían ser considerados como parte de un proletariado universal; se parecían más a un “lumpen proletariado”» (Bueno, 2008b: 2).

Asimismo, desde el marxismo estándar (no así desde el leninismo) se entendió la oposición izquierda/derecha política inmersa entre las clases sociales y mediante éstas se reconstruiría desde la plataforma del Estado, lo cual implicaba una concepción sociológica más que política; por su parte, el *materialismo filosófico* le da la *vuelta del revés* a esta interpretación al poner tal oposición en la propia plataforma del Estado y mediante ésta en las clases sociales que allí interactúan, lo cual implica una concepción estrictamente política más que sociológica.

3. Capa basal: Base y superestructura

En relación a la *capa basal*, que incluye los medios y fuerzas de producción, la *vuelta del revés* la aplicamos a la cuestión de la relación entre la base y la superestructura. Las diferentes interpretaciones de las relaciones entre la base y la superestructura se deben a que Marx no escribió un texto explícito donde aclarase el asunto o definiese los conceptos de base y superestructura de un modo más riguroso. Marvin Harris, desde el materialismo cultural, ha redefinido esta distinción bipartita haciéndola tripartita: infraestructura económica (que comprende los medios y relaciones de producción), estructura sociocultural (que comprende las relaciones económicas, domésticas y políticas) y superestructura ideológica (que comprende el arte, las religiones, la ciencia y la filosofía; y además añade los deportes, los juegos y los pasatiempos).

Las relaciones entre base (*Aufbau*) y superestructura (*Überbau*) están inspiradas en un modelo constructivista-arquitectónico. Según Marx, la base es la estructura sobre la que reposa el edificio de toda sociedad, y por ello va referida a las relaciones de producción que incorpora las fuerzas productivas; la superestructura, en cambio, incorpora las ideologías que tratan de justificar el dominio de la clase explotadora. Es decir, Marx contempla la base como los cimientos y la superestructura como los muros de un edificio, por tanto se entiende que la superestructura brota de la base como una floración posterior a esa base. El «ser social» requiere la Naturaleza y las relaciones de producción (correspondiéndose con la base) y la «conciencia social» requiere las formas ideológicas correspondientes a la superestructura. La superestructura política se interpreta como vinculada directamente a la base; y las superestructuras de la moral, la

ciencia, la religión, etc., lo están indirectamente.

En la distinción que se hace entre base y superestructura late en el fondo la distinción clásica entre naturaleza y cultura. Es decir, con la distinción base/superestructura Marx, aun siendo monista, cae en el dualismo hegeliano Naturaleza/Espíritu (que -como sabemos- también es un monismo), pues la base se corresponde a las necesidades naturales (alimentación, procreación) y la superestructura a las necesidades históricas (culturales); aunque, en rigor, Marx desarrollaría esta distinción y colocaría en la base a la economía (producción, distribución, cambio y consumo) y a todo lo demás en la superestructura (derecho, religión, arte, filosofía, ideología).

De acuerdo con el materialismo histórico, si para el idealismo la estructura ideológica era la base, para el materialismo viene a ser la culminación. La producción espiritual se transforma con la material, pero si las ideologías reflejan las condiciones económicas, también es verdad que dicha relación no es simple, porque las ideologías también actúan sobre la base económica. «El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansan en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, en *última instancia*» (Engels, citado por Politzer, 1999: 182). Dicho de otro modo: la infraestructura económica (la base) condiciona las ideas (la superestructura), pero las ideas surgidas a su vez de dicha base también condicionan la infraestructura. Base y superestructura se *codeterminan*, es decir, no hay base sin superestructura ni superestructura sin base. Se da, por tanto, una reciprocidad entre base y superestructura, aunque en un principio la base siempre sea la condición necesaria (las «condiciones materiales») para que las ideas puedan existir y repercutir ulteriormente sobre la base. Los contenidos de la base no cabe interpretarlos como fijos y absolutos sino como variables históricamente, así como los de la superestructura. Con la llegada de la revolución la superestructura ideológica tiene que acoplarse a las nuevas técnicas de la base económica. Así base y superestructura son *conceptos conjugados*, conceptos correlativos; y por ello la modificación de la base repercutirá en la superestructura y viceversa, y así la una se da en relación a la otra y la otra en relación a la una porque la base va referida a las relaciones de producción que se vinculan al resultado de la producción misma, que es la superestructura.

Por lo tanto, al darse un cambio en la base también se remodela la superestructura, pero un cambio en esta también remodela la base. Las nuevas fuerzas productivas traen nuevos modos de producción que a su vez traen nuevas relaciones sociales y nuevas ideas y producciones ideológicas. Pero las producciones ideológicas no sólo están determinadas sino que también son determinantes. La superestructura no se reduce a ser simplemente un elemento derivado, pues también puede ser un principio regulador. «En otros términos, *entre las diversas series de fenómenos sociales hay un proceso incesante de acción recíproca*. La causa se transforma en efecto y el efecto en causa» (Bujarin, 1974: 308).

De este modo Marx no cayó en un reduccionismo que postulase una historia económica sustantiva, es decir, en un economicismo, y por el contrario entendió las relaciones entre base y superestructura en sentido dialéctico en tanto que ambas reciben una constante influencia recíproca al *codeterminarse*. Y por ello no se trata, frente al economicismo, de que sólo sea la base la que determine a la superestructura y ésta no pueda influir en aquella.

La superestructura se derrumba en el momento en que deja de ser racional y por ello no puede adaptarse a las actividades sociales de los hombres puesto que no refleja la realidad de los mismos y, en consecuencia, se vuelve una pseudo-superestructura o, lo que viene a ser lo mismo, una conciencia falsa y, por consiguiente, es sustituible por otras superestructuras que sí tengan la capacidad o la potencia de reflejar dicha realidad. « Recordemos que el reflejo, para el Diamat, es la capacidad que tienen las cosas de imponer su estructura a otras. Un *modo de producción* más elevado genera una conciencia más elevada porque consigue penetrar en la estructura y las conexiones de la realidad gracias al aumento de las *fuerzas productivas* y al cambio en las *relaciones de producción* transformando así los productos *superestructurales* que han surgido precisamente en el intento de apropiación racional de dicha realidad. Éste es el motivo por el que para el Diamat la *verdad* de la *superestructura* tiene por criterio la *práctica social*. Dicha práctica no es entendida desde el activismo pragmatista sino desde la idea de Racionalidad “gnoseológica” explicitada por el filósofo soviético S. L. Rubinstein: si la racionalidad de las acciones y las ideologías se mide por la respuesta a las condiciones objetivas que resultan esenciales para llevar a cabo una tarea, cuando las superestructuras no reflejen las condiciones objetivas, es decir, no respondan a la estructura de la acción que se está llevando a cabo ni a la estructura de las cosas con las que se está operando, entonces esas superestructuras se mostrarán como falsas y “se desplomarán”» (Esquinas, 2010: 17). La verdad de la superestructura viene a ser, por tanto, la práctica social. «La *racionalidad* de las *superestructuras* no es meramente una *racionalidad* dada en el seno de una conciencia pura reflejante sino también *institucional* en el sentido de que incorpora el uso de los objetos con los que los hombres operan» (Esquinas, 2010: 17).

El Diamat soviético interpretó la distinción base/superestructura desde una perspectiva dualista y, por tanto, dogmática y acrítica. De hecho, muchas veces base se interpretaba como materia y superestructura como espíritu o incluso como «hombre»; ya que el arte, la religión, la filosofía o el derecho (es decir, el Cultura objetiva) se clasifican como contenidos superestructurales.

Desde las coordenadas del *materialismo filosófico* la oposición base/superestructura se haría ininteligible sin una ontología trimembre y un *espacio antropológico* tridimensional. Pero desde el marxismo-leninismo la oposición base/superestructura se elaboró desde un *espacio antropológico* plano (bidimensional). Esta oposición puede reinterpretarse a través de la distinción *esencia/fenómeno*. De hecho algunos comentaristas marxistas interpretan las superestructuras como «epi-fenómenos» de la base, tratándose de una interpretación de cuño economicista y además una

interpretación estática de la realidad, porque la superestructura es interpretada como una excrescencia que se desprende de una base que se postula como soporte. La base vendría a ser una realidad que actúa tras los *fenómenos* y por ello mismo es interpretada como el motor de la historia. «Ahora bien, aunque la distinción base/superestructura desempeña algunos oficios de la distinción esencia/fenómeno, también es cierto que oscurece y distorsiona tales oficios. Ocurre como si la distinción base/superestructura hubiera sido moldeada continuamente por la distinción escolástica entre sustancia y accidente. Pues la base dice algo que debe ser previo y anterior a la superestructura, y aun cuando ésta puede repercutir, por su propio peso, sobre la base, más bien prevaleció la idea de una relación estática en la cual la base viene a ser como el soporte o sustancia que sostiene al accidente, y éste se desploma cuando aquélla cambia o desaparece (lo que no excluye que el accidente pueda ejercer alguna reacción sobre la sustancia). En este esquema estático, procedente de una metáfora arquitectónica desafortunada, base y superestructura son pensados como componentes yuxtapuestos. Y si se postula que la superestructura brota de la base, este postulado ha de reconocerse como *ad hoc*, puesto que no se puede dar la razón de por qué, por ejemplo, del modo de producción asiático han de brotar los fenómenos superestructurales constituidos por las deidades zoomórficas» (Bueno, 1991a: 82). La base carece de dinamismo autónomo, y por ello puede afirmarse que el Diamat hipostatiza la base en tanto fundamento del cual *emerge metafísicamente* la superestructura, y sin embargo la base siempre está envuelta «por otras estructuras heredadas más complejas» (Bueno, 2008b: 2). «Lo decisivo es, por un lado, no hipostasiar o sustancializar la base tratándola como si tuviese autonomía política y por otro, no reducir la superestructura a la condición de un epifenómeno que marcha arrastrado, como una espuma flotante, por el oleaje de fondo. La causalidad de los fenómenos, por su parte, tampoco puede tener autonomía y conceder esto sería aproximarnos al idealismo histórico. Los fenómenos sólo alcanzan su significado histórico en cuanto a través de ellos se moviliza la base, la esencia» (Bueno, 1991a: 82-83).

Las superestructuras son filtros o canales de la energía exterior que sostienen la base. La cuestión es que no se trata de postular una base que determina a las superestructuras (o una superestructura que determina a la base, como sostiene el espiritualismo), sino que base y superestructura están *codeterminados* (pero desde siempre). De modo que base y superestructura mantienen una relación *diamérica* y vienen a ser *conceptos conjugados*. Base y superestructura son pares dialécticos que no pueden aprehenderse autónomamente y se realimentan como una influencia causal recíproca de la superestructura sobre la base. Por tanto la base no es un sistema dado objetivamente en la Naturaleza y en la Historia, como algo que se impone por encima de las voluntades subjetivas. Más bien, la base es el sistema de fines de las propias *operaciones* de dichas voluntades. «Dicho de otro modo, los contenidos *angulares* (que no sean meramente superestructurales) y *radiales* (por ejemplo, el territorio, con sus riquezas naturales) no podrían considerarse en sí mismos como factores básicos de un determinado modo de producción. Sólo pueden empezar a considerarse básicos en tanto hayan pasado a formar parte de un sistema apotético de fines prolépticos dados necesariamente *emic* y

por tanto, indisociables de la conciencia fenoménica, ideológica y superestructural. Las determinaciones del “ser social-histórico” heredadas no son por tanto, por su objetividad, asimilables, salvo en algún análisis histórico abstracto, a las condiciones naturales. El “ser social” incluye intrínsecamente, a su vez, las operaciones normadas de sus miembros y su “herencia” no es algo que se nos pueda dar objetivamente puesto que es una conformación de nuestra propia subjetividad operatoria. Por ello los contenidos radiales y angulares no se concebirán aquí como “envolventes” que actúan subterráneamente, sino como instrumentos o escenarios de los procesos circulares y, sobre todo, como objetivos de los mismos procesos circulares, en tanto son procesos operatorios» (Bueno, 1991a: 283-284). Asimismo las superestructuras son reinterpretadas por el *materialismo filosófico* como *morfologías apotéticas (fenoménicas)* que constituyen el mundo práctico de los seres humanos, y la base, a su vez, como *morfologías paratéticas*.

Como ya hemos dicho, para Marx la distinción entre base y superestructura deriva de la distinción arquitectónica entre cimientos y muros. Desde las coordenadas del *materialismo filosófico* se ha estimado oportuno sustituir la referencia arquitectónica por una referencia orgánica (sobre todo de los organismos humanos bipedestados): ahora la base sigue sosteniendo el edificio pero no en calidad de cimientos previos al edificio sino como los huesos que sostienen el cuerpo de un vertebrado, aun siendo posteriores a la formación del embrión del organismo, huesos que se alimentan de la «superestructura» orgánica. Dicho de otro modo: no cabe interpretar los contenidos de la base como previos o cronológicamente primeros respecto a la superestructura, puesto que no se trata de entender la relación base/superestructura arquitectónicamente (en donde la base vendría a ser los cimientos depositados previamente para la edificación de inmueble), sino más bien cabría entender la base como un esqueleto que va configurándose al mismo ritmo que los demás tejidos (correspondientes a la superestructura); así como no puede interpretarse que en el organismo vertebrado las estructuras musculares o neurológicas sean superestructurales con respecto a una supuesta infraestructura esquelética básica. Es decir, los huesos no son anteriores al organismo, pues brotan del mismo organismo, y por tanto no son anteriores a los tejidos que están en ellos. «Con la economía pasa lo mismo, la economía por supuesto es la base, pero la economía a su vez sale de la posibilidad de interpretar tecnológicamente los recursos naturales, de la ciencia, de mil cosas más» (Bueno, 2005d: 392).

Así pues, si para el marxismo-leninismo en la relación base/superestructura se da una sucesión (de la base brota la superestructura), para el *materialismo filosófico* la relación es simultánea (base y superestructura se van configurando al mismo tiempo). De modo que el sistema superestructura no brota de la base como reflejo suyo, del mismo modo que las ramas de un árbol brotan del tronco. «“Base” puede ser entonces usado en un sentido dinámico; los elementos básicos no son los “cimientos” sino las vértebras que, generándose, cuanto a su forma, en el seno del organismo, lo soportan» (Bueno, 2013b: 2). «Más bien la base económica de una sociedad habría que asemejarla al esqueleto o exoesqueleto que va configurándose a la par del desarrollo del organismo íntegro. Es

este organismo el que determina parcialmente la estructuración de su propio soporte, y por ello, muchos de los contenidos que reciben la calificación de supraestructurales y que ciertamente no son básicos (por ejemplo, la ideología, la ciencia cuando no es productiva -pongamos por caso, hoy por hoy, la teoría cosmogónica o la Paleontología, o la Historia-, el arte) pueden actuar en el proceso global, no ya solamente como ‘instrumentos’ de una actividad económica ya prefigurada (por ejemplo, la religión como instrumento de las clases dominantes, según la doctrina de Critias) sino como ‘constitutivos’ del propio espacio mundano en el cual se realizará la propia actividad económica básica» (Bueno, 1972b: 82). «Entender el materialismo histórico como la doctrina que atribuye a la base económica del sistema social una función ‘inspiradora’ del sistema entero, entendido como reflejo o instrumento suyo, es convertirlo en una suerte de psicoanálisis, en una hermenéutica fundada en la hipótesis metafísica de la necesidad mística que la base tiene de ‘expresarse’ en formaciones supraestructurales que será preciso interpretar (el dogma calvinista de la predestinación, dirá Engels, responde al sistema mercantil de la ley de competencia, en el que el éxito o fracaso no depende de la habilidad del comerciante, sino de circunstancias independientes de su control; la filosofía clásica alemana emanará de la conciencia de una burguesía oprimida en Westfalia, etc., etc.). Pero ¿por qué la base habría de necesitar una conciencia, por qué habría necesidad de expresarse en el arte, en la religión -a la manera como la libido de Jung necesitaba metamorfosearse en símbolos? Esta hermenéutica convierte al materialismo histórico en una disciplina similar a esa clase de Frenología que, apoyada en las relaciones efectivas entre el cráneo y el cerebro, y recogiendo de paso conexiones del máximo interés, concluye que es el cerebro el que ha sido creado por el cráneo. Pero tampoco puede confundirse con el materialismo económico aquella concepción que, en rigor, no hace sino trasponer a la historia el dualismo clásico cuerpo-espíritu» (Bueno, 1972b: 83).

«En resolución, lo que en el *Diamat* se consideraba básico era sólo el segmento de una “estructura envolvente” segregado del todo, adquiriendo la condición de sujeto de atribución del movimiento global. No cabía, por tanto, hablar de base económica como si fuese una estructura previa y dotada de dinamismo autónomo. Lo que se llamaba *base*, o incluso *infraestructura* (en los términos del materialismo de Marvin Harris) estaba siempre envuelto por otras estructuras heredadas más complejas. Ni el arte, ni la ciencia, ni la religión, ni el lenguaje ni el derecho... eran superestructuras. Y esto ya había sido parcialmente advertido en el propio curso de desarrollo de la teoría soviética a propósito de *Las cuestiones de lingüística* de Stalin o de teóricos marxistas como Godelier que, sin embargo, prisioneros del dualismo base/superestructura, no tenía otro camino para recoger las funciones no superestructurales desempeñadas por el lenguaje, el arte, o la propia religión, que reconsiderarlas como básicas, a la manera como la *Fábula de las abejas* de Mandeville consideraba virtudes a los vicios. El concepto de superestructura venía acaso contaminado desde el principio con la idea de *superstición*, como derivación supuestamente asociada con un despilfarro de la energía que pudiera ser aplicada a otros fines más elevados. Criterio absurdo porque obligaría a reclasificar a los principales contenidos básicos de una sociedad como superestructuras culturales (respecto de la

“sobriedad” o simplicidad de la Naturaleza)» (Bueno, 2008b: 2).

Las *capas conjuntiva y cortical* (la *armadura política reticular*) no son meras superestructuras de la sociedad civil, sino la misma estructura política de la sociedad civil en *codeterminación* con la armadura característica de su *capa basal*.

4. Capa cortical

Finalmente, en relación con la *capa cortical de las sociedades políticas*, la *vuelta del revés* supone una reinterpretación «subversiva» de las relaciones entre las clases sociales y el Estado, lo cual supone una crítica a la teoría del Estado del materialismo histórico, sobre todo tal y como es expuesta en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (libro que Engels escribió por encargo de Marx y que publicaría un año después de la muerte de éste en octubre de 1884).

En el materialismo histórico la división de la sociedad en clases precede al Estado y por eso éste era considerada como una superestructura derivada de la propiedad de los medios de producción, como si se tratase un invento de las clases propietarias para explotar a las clases expropiadas. Sin embargo, los hechos históricos forzaron a admitir que fueron los Estados más que las clases sociales las unidades efectivas que constituyeron el «motor de la historia». De modo que la *vuelta del revés* estaría aquí en poner al Estado como el fundamento de las clases sociales y no a las clases sociales como el fundamento del Estado. «*El Estado no es el resultado de la lucha de clases, sino que la lucha de clases comienza con el Estado*» (Bueno, 2010a: 148). Por tanto, las clases dominantes no fundaron el Estado para explotar, expoliar y dominar a las clases subordinadas, ya que sin Estado no son posibles las clases propietarias ni las clases desposeídas.

Para llevar a cabo esto Bueno distingue entre la *apropiación* y la *propiedad* en sentido estricto. Por *apropiación* Bueno entiende la incorporación de un territorio por una determinada sociedad con una organización capaz de resistir a las pretensiones de ocupación del mismo territorio por otras sociedades. La *apropiación* de un territorio, al excluir de él a otras sociedades políticas, implica el origen mismo de un Estado. La *apropiación* es la delimitación que un Estado efectúa a través de sus fronteras frente a otros Estados de su entorno, ya que no hay Estados sin fronteras. Es decir, la *apropiación* de un territorio es el componente imprescindible de la *capa basal* de una sociedad política que se *codetermina* frente a otras sociedades políticas de las que está separada por la *capa cortical*. El Estado tendrá derecho de *apropiarse* de dicho territorio si lo conquista por la fuerza y si es también capaz de mantenerlo con sus propias fuerzas. La *apropiación* se define ante todo como «apropiación territorial» (Bueno, 2004a: 305), de ahí que no hay que confundirla, como supuso Marx, con el origen de la división en clases sociales, según las relaciones de propiedad respecto de los medios de producción.

Por *propiedad* Bueno entiende la redistribución del territorio *apropiado*, la cual se fundamenta en la autoridad estatal o poder superior. La formación de un Estado hace que la *apropiación* se transforme en *propiedad*, en sentido jurídico; pues antes de la *apropiación* era imposible el derecho de *propiedad*, ya que sin Estado ni hay derecho ni hay *propiedad*; de ahí que sea absurda la máxima de Proudhon que reza «la propiedad es un robo». Tras la *apropiación* las *propiedades* se distribuyen de modo desigual e irregular. Dicho de otro modo: la *propiedad* brota de la redistribución desigual del territorio *apropiado* por las sociedades primitivas que construyen el Estado o se hallaban en proceso de sedentarización; y la redistribución es desigual porque la sociedad primitiva, lejos de ser una sociedad unitaria y comunal, como pensaban Marx y Engels, era una sociedad plural y necesariamente desigual, como desiguales eran las capacidades individuales en inteligencia práctica y en fuerza de cada miembro. Así, «la misma idea de sociedad natural que ha rebasado ya la fase de banda nómada (salvaje) y se encuentra asentada en un territorio, implica ya la idea de propiedad privada, en su momento originario» (Bueno, 2003: 5). El tributo surge a raíz de la configuración del Estado y aparece así la *propiedad* privada particular como consecuencia de las guerras que implican la *apropiación* del botín. Por ello «las *naciones* o *tribus* incorporadas al Estado en expansión serán el origen del tributo (de hecho, el término *tributo* procede del término *tribu*) y el tributo será en parte *renta* (puesto que la propiedad privada se atribuye al propietario) y en parte *contribución* al Estado, a su tesoro colectivo o erario» (Bueno, 2003: 10). La porción de territorio no repartida entre las familias, tribus o clanes que componen la sociedad jerárquica va a parar a manos del soberano -ya sea un rey o una aristocracia- en tanto *primus inter pares*. Asimismo, la *propiedad* privada particular no es otra cosa que la participación en la propiedad política global, y la *propiedad* va siempre referida a una relación particular (privada), aunque es posible que un Estado mantenga *propiedades* particulares públicas. En consecuencia no cabe confundir la *apropiación* con el derecho de *propiedad* en el sentido del derecho positivo (que se deriva de la redistribución del terreno *apropiado* por el Estado, que normalmente constituye un reparto desigual), ni tampoco con el derecho natural; la *apropiación* «es simplemente un hecho que se mantiene por su fuerza de resistencia ante los Estados que lo rodean (y a esta fuerza de resistencia pueden contribuir otros Estados aliados con el Estado de referencia)» (Bueno, 2008a: 29).

Frente a la hipótesis, a nuestro juicio gratuita, del «comunismo primitivo» (ridícula desde la antropología cultural), tanto la *apropiación* como la *propiedad* son originarias, pues el Estado se funda como un Estado de propietarios que hace surgir de la mera ocupación la *propiedad*, la cual es defendida contra diferentes Estados, tribus, etnias, etc., que pretenden *apropiarse* dicho territorio. Es decir, el Estado ha expropiado a todos los demás hombres que podían hacer uso de ese territorio o, más en rigor, el Estado expropia de ese territorio a otras sociedades políticas o prepolíticas. «El único derecho efectivo que un Estado puede alegar para defender sus territorios es su misma capacidad defensiva, o la capacidad de concitarse aliados que puedan defenderle ante terceros en un momento dado. El “derecho internacional” es, en este punto, una

construcción ulterior y tardía, resultado de la metáfora o transposición al orden de las relaciones entre los Estados de las relaciones de propiedad características internas a cada Estado. Por ello el derecho internacional no se deriva de un supuesto derecho natural, sino del equilibrio histórico, siempre inestable, entre las diversas Potencias» (Bueno, 2004a: 307).

No se trata de negar la conexión entre Estado y propiedad privada sino de -como estamos haciendo- *volverla del revés*, invirtiendo el sentido (causal) de la conexión, pues es la continuación del Estado la que configura la *propiedad* privada de los medios de producción y no la *propiedad* privada la que determina la forma del Estado, tesis que fundamentó los programas colectivistas de partidos comunistas y también anarquistas y que supuso un desastre. «Es el Estado el que determina, *entre otras muchas cosas*, la propiedad privada. Ante todo porque ya la constitución de la sociedad política primaria como Estado, en la medida en que se reserva para sí el territorio delimitado, equivale a una apropiación de ese territorio, por tanto, a una expropiación de los “derechos” que los demás Estados tienen respecto de él. En este sentido, también podría decirse que es la apropiación la que funda al Estado, pero aplicando las fórmulas marxistas a la escala de Estado respecto de los demás Estados (y no tanto a escala de las clases expropiadoras respecto a las expropiadas en cada Estado). Esto equivale a tratar al Estado como una unidad o recinto *privado* en su relación con el “carácter público” del territorio virgen, antes de que éste fuese “parcelado” por los diferentes pueblos que iban a hacer de él su patria» (Bueno, 1991a: 252).

En resumen: no es la *propiedad* privada la que constituye el Estado, sino el Estado el que constituye a la *propiedad* privada, así como no son las clases sociales (o la clase dominante) las que funda el Estado sino que es éste el que funda a las clases sociales y sus conflictos. El Estado no es una mera superestructura sino una forma de organización histórica con una estructura muy precisa y compleja, pero firme y trascendental a todos los regímenes. Por tanto no se trata de una mera cristalización superestructural que brota de las relaciones sociales de producción, sino la condición *conjuntiva* y *cortical* para que la *capa basal* pueda reproducirse recurrentemente. Tampoco es un invento de la clase dominante, sin perjuicio de que la clase dominante imponga sus *planes* y *programas*.

Capítulo VIII. Materialismo dialéctico: Ordo essendi.

1. Materialismo dialéctico y materialismo histórico

Marx es considerado como «el fundador del *materialismo moderno*» (Lenin, 1986: 346-347). No es cierto que Marx se interesó más bien por el materialismo histórico y Engels por el materialismo dialéctico, pues tanto el uno como el otro estuvieron interesados, desde el principio, tanto por el materialismo dialéctico como por el materialismo histórico; y para Marx el materialismo dialéctico (expresión que nunca usó) no puede dejar de ser materialismo histórico. Fue Engels el que acuñó la fórmula «materialismo dialéctico» en 1886 en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Marx hablaba de «dialéctica materialista»). Aquí «materialismo» quiere decir que la materia es determinante de la forma, y «dialéctico» que la relación entre materia y forma es de conjugación (como son los casos de economía y política, producción y consumo, etc.) y no una relación dualista sustancialista. El materialismo dialéctico fue también expuesto, en forma de polémica, por Lenin en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, que escribió en 1908 pero que publicó en 1909. El materialismo dialéctico era diagnosticado como la «base filosófica del marxismo» (Lenin, 1980f: 298). Y no se trata de un materialismo meramente especulativo, de *implantación gnóstica*, sino un materialismo práctico, de *implantación política*: un materialismo pensado con forma y fondo revolucionario. El materialismo dialéctico fue ensalzado como «la forma superior de materialismo» (Rosental e Iudin, 1946: 200); como «la conquista más grande del pensamiento científico» (Rosental e Iudin, 1946: 201); como «la teoría revolucionaria de la transformación del mundo, guía para la acción revolucionaria» y como «un arma eficaz para la causa de la reconstrucción de la sociedad en el espíritu del comunismo» (Rosental e Iudin, 1946: 202). Es decir, el materialismo dialéctico es la concepción filosófica del marxismo-leninismo que «une interna e indisolublemente el carácter científico riguroso y superior con el revolucionarismo consecuente» (Rosental e Iudin, 1946: 203).

El materialismo sin tener en cuenta la historia es tan falso como la historia que no tiene en cuenta el materialismo. Y, del mismo modo, el materialismo que no tiene en cuenta la dialéctica es tan falso como la dialéctica que no tiene en cuenta el materialismo (esta dialéctica sin materia sería la filosofía absolutamente idealista de Hegel, una dialéctica que se resuelve en la realización efectiva del Espíritu Absoluto y por consiguiente se trata de una dialéctica con dogma). Aunque, como se ha dicho, «Marx y Engels, que nutrieron su crecimiento en la fuente de Feuerbach y alcanzaron la virilidad de la lucha contra los emborronadores, pusieron naturalmente la máxima atención en coronar el edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista. Por eso Marx y Engels hicieron en sus obras más hincapié en *lo dialéctico* que en *lo materialista* del materialismo dialéctico e insistieron más en *lo histórico* que en *lo materialista* del

materialismo histórico» (Lenin, 1986: 339-340).

Desde la perspectiva *emic*, el materialismo dialéctico se concibió como la «filosofía marxista de la época del imperialismo». Desde la perspectiva *etic* (en nuestro caso desde el *materialismo filosófico*) cabría decir que el Diamat fue la filosofía marxista (marxista-leninista) del Imperio; pero no ya el imperialismo de las potencias capitalistas (Estados Unidos y Gran Bretaña fundamentalmente), sino el imperialismo soviético: un *Imperio generador* que trascendía el marco de Rusia. No se trataba, frente a afirmaciones como las del padre Bochenski, de identificar el Diamat con la «filosofía rusa de la época soviética». El comunismo marxista-leninista fue una *generación de izquierda* (la *quinta*) que se definía por el Estado (por el Imperio Soviético); y dicho Estado venía a ser el modelo por el que se guiaban los *planes y programas* de buena parte del resto de los partidos comunistas del mundo, y de ese modo el Imperio Soviético extendía su «área de influencia» política, científica, ideológica y, por supuesto, filosófica. La filosofía, como la lengua, es la filosofía del Imperio, y por ello no hay *Ego transcendental* sin Imperio, o más bien sin *dialéctica de Imperios*. Sin el Imperio el Diamat no habría sido una filosofía de referencia internacional sino sólo una mera curiosidad más o menos interesante. La construcción de la URSS llegó a comprenderse como «la prueba empírica del materialismo histórico [y el materialismo dialéctico]» (Bujarin, 2003: 27, corchetes míos).

El materialismo dialéctico no sólo se circunscribe al estudio de la Naturaleza sino también al estudio del ser humano en cuanto material determinado por condiciones orgánicas, técnicas, económicas y en cuanto ser dialéctico al verse involucrado en múltiples conflictos. El materialismo dialéctico, como el materialismo histórico, es presentado como un materialismo afirmativo, «es decir, una afirmación de la satisfacción material del hombre» (Marcuse, 2003: 294). Ya en 1845 el joven Marx de las «Tesis sobre Feuerbach» sostenía que el punto de vista del nuevo materialismo es «la sociedad humana o la humanidad socializada» (Marx, 2012d: 408).

Ni el materialismo dialéctico ni el materialismo histórico son sistemas axiomáticos de principios. Ni el uno ni el otro consisten en ser una ciencia en la que se establezca un *cierre categorial*, como se ha pretendido desde un cierto *fundamentalismo científico*. Tanto en el uno como en el otro lo que se hace es filosofía: el materialismo dialéctico es una ontología (o si se prefiere, pese a todo, una metafísica) y fue considerado como «objetivamente el mayor logro del pensamiento humano» (Bujarin, 2003: 31). Y el materialismo histórico es una filosofía de la historia de *implantación política* con vistas a la *praxis* revolucionaria que explica la sucesión de conflictos de los diferentes modos de producción, y ello supone un estudio de las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad y la lucha política. «El materialismo y el historicismo consecuentes están indisolublemente unidos en la teoría del materialismo histórico» (Rosental e Iudin, 1946: 207). Contra Althusser diremos que el materialismo histórico no se trata de una ciencia (desde luego no lo es en sentido positivo o *α-operatorio*), pues en el asunto están involucrados los *sujetos operatorios* del *eje pragmático* en el *campo* de los

términos, las relaciones y las propias operaciones en el eje sintáctico y los referenciales, los fenómenos y las esencias en el eje semántico.

La división entre materialismo dialéctico y materialismo histórico es un reflejo de la división hegeliana entre filosofía de la Naturaleza y filosofía del Espíritu. Pero, como pasa en el sistema hegeliano, no se trata de una ontología dualista sino monista en sentido *ascendente*. Es decir, Diamat e Histomat son *disociables*, como división de la filosofía, pero *inseparables* en la realidad material *en marcha*.

2. La disputa contra el mecanicismo

«Mecanicismo» es un término que acuñó Robert Boyle en 1661 para comparar la complejidad de la naturaleza con una máquina: *Machinismus universalis*. Por eso, más que una ciencia del universo (el cual no es *campo* de ninguna ciencia *categorialmente cerrada*), el mecanicismo es una ciencia de las máquinas, lo que implica la puesta en marcha de una serie de sistemas artificiales que vendrían a ser lo que denominamos *contextos determinantes*. El mecanicismo estaba ligado al fijismo de la ontología aristotélica de sustancia y accidente, así como a la astronomía newtoniana y a la biología linneana. Se trataba entonces de una filosofía más que de una ciencia, y de una filosofía eminentemente metafísica, esto es, de un materialismo abstracto que dejaba fuera de su análisis el desarrollo histórico, y por ello era un materialismo ahistórico y adialéctico contra el que *apagógicamente* se construyó el Diamat. El mecanicismo, una vez incorporadas sus *frangas de verdad* empleadas contra el espiritualismo, fue, por tanto, una fase superada del desarrollo de la filosofía materialista (como a su vez lo es el Diamat desde la crítica del *materialismo filosófico*, que *tritura* las miserias metafísicas mundanistas monistas que aún perseveran en el Diamat).

El mecanicismo es el materialismo francés del siglo XVIII (La Matrie, Diderot, Helvecio, Holbach), que se tornará alemán y darwinista en el siglo XIX, entre 1850 y 1860, con «predicadores de feria» como Karl Vogt, Ludwig Büchner, Jacob Moleschott y también Ernst Haeckel, que los marxistas lo señalaban como «materialismo burgués» y «materialismo vulgar» y por eso lo veían como un retroceso no sólo en relación al materialismo dialéctico sino también en relación al materialismo francés del siglo XVIII. (Véase Marx y Engels, 1974: 344)

El materialismo mecánico francés tomó el relevo de la «física» cartesiana, y de ese modo se construyó pensado contra la metafísica de Descartes, y por ello sus acólitos «eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos*» (Marx y Engels, 1974: 151). Estos filósofos explicaban todo por procesos mecánico-químicos. Médicos como Leroy, Cabanis y Lamettrie conformaron la escuela cartesiana del mecanicismo, donde se postuló que el alma humana es un modo del cuerpo y las ideas son productos del movimiento mecánico. Como señalan Marx y Engels en *La sagrada familia*, el materialismo cartesiano desembocó en la ciencia natural por un lado y por otro en el socialismo y el comunismo (Condillac, Helvecio, Robinet, Fourier, Cabet). «No hace

falta gran perspicacia para ver en las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la igualdad de capacidad intelectual de los hombres, sobre la omnipotencia de la experiencia, el hábito y la educación; sobre la influencia del medio en el hombre, sobre la gran importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc., cuán necesariamente está vinculado el materialismo con el comunismo y el socialismo» (Marx y Engels, 1974: 157).

El materialismo dialéctico no sólo se opone a las diferentes modulaciones del espiritualismo, sino también, y con el mismo vigor, al agnosticismo y al mecanicismo o materialismo metafísico. Así como Marx y Engels criticaban a los malos socialistas, también criticaban a los malos materialistas. El materialismo de Marx y Engels no fue un materialismo mecanicista, que venía a ser metafísico y dogmático y por tanto especulativo, como lo fue el materialismo burgués del XVIII, el cual estudiaba a la materia como si se tratase de una naturaleza muda e inmóvil. Este materialismo era mecanicista «por la sencilla y naturalísima razón de que, por aquel entonces, la física, la química y la biología estaban en mantillas y distaban mucho de poder brindar el fundamento de una concepción general de la naturaleza» (Engels, 1979: 262). De modo que el materialismo dialéctico, con su concepción histórica de la naturaleza, «supera toda unilateralidad del materialismo francés» (Marx y Engels, 1974: 346).

Si el idealismo absoluto *excluye* la realidad externa de la materia, el materialismo mecanicista ignora el lado activo del ser humano y por tanto no se involucra en temas políticos y por ello el Diamat lo diagnosticaba como «objetivismo contemplativo» (se trataba, pues, de un materialismo *gnósticamente implantado*, aunque -a su vez- también estaba *políticamente implantado* en su enfrentamiento contra la religión, lucha que estimó mucho Lenin). Asimismo, los mecanicistas postulaban que el movimiento de la naturaleza era un movimiento perenne que giraba en sentido circular engendrando siempre los mismos resultados, y por ello no cabía una dialéctica de la naturaleza. «La concepción antihistórica de la naturaleza era, por tanto, inevitable» (Marx y Engels, 1974: 344). De ahí que, como pilares del materialismo mecanicista, Engels señalase al sistema del mundo de Newton y al sistema de la naturaleza de Linneo; ambos sistemas eran fijistas al sostener que el mundo (en Newton) y las especies (en Linneo) eran invariables desde el momento en que Dios los creó. El mecanicismo de Newton correspondía al contexto socioeconómico de la época, según lo interpretó el filósofo soviético Boris Hessen en 1931 en el Segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Londres. Por lo demás, el mecanicismo se ajustaba a esencias rígidas e inmutables como el átomo; de ahí que el atomismo bloquease el surgimiento de la química e impidiese ver el electrón que, según el Diamat, es tan inagotable como el átomo, ya que la naturaleza se postula como infinita tanto en lo grande como en lo pequeño.

El materialismo mecanicista reduce groseramente la materia a sus propiedades mecánicas: volumen, densidad, elasticidad, etc. Según esto, el pensamiento no sería otra cosa que una secreción del cerebro, así como la conciencia se interpretaba como un

epifenómeno de procesos fisiológicos o fisicoquímicos. El error de los materialistas franceses estuvo, entre otras cosas, en no analizar la facultad del pensamiento. Dicho en nuestra terminología: se pensó más en M_1 que en M_2 , por eso diagnosticamos este modelo de materialismo como *formalismo primogenérico*.

El materialismo de Marx y Engels se presentaba, en cambio, como un materialismo crítico, revolucionario, proletario, histórico y dialéctico, el cual tenía en cuenta el conjunto de las relaciones sociales del hombre como actividad sensible, práctica. Pero el materialismo dialéctico no se deshace absolutamente del materialismo metafísico, sino que más bien lo incorpora a su eje de coordenadas, puesto que el gran error del materialismo metafísico fue su visión unilateral de la cosas al observar el universo como una obra mecánica; pues, aunque el movimiento mecánico desempeñaría un gran papel, dicho -aun necesario- movimiento es insuficiente para explicar el desarrollo del universo y de la materia en general. Por eso se ha dicho que Marx fue «el fundador del *materialismo contemporáneo*» y su materialismo fue «infinitamente más rico en contenido e incomparablemente más consecuente que todas las formas anteriores del materialismo» (Lenin, 1986: 346-347).

El materialismo mecanicista concibe el universo como una gran máquina o reloj universal al que hay que darle cuerda para que funcione durante la eternidad con sus propias leyes que determinan inexorablemente su curso, y así -como lo entendía Laplace- todo lo que ocurra en el futuro está determinado por lo ocurrido en el pasado; y esto sería el, digamos, «lado pasivo» del mecanicismo, ya que los seres humanos individuales son meros elementos pasivos en que todos sus quehaceres están predeterminados y determinados, y toda sensación de libertad es mera ilusión. «En realidad no hay, pues, verdadero futuro, o, por lo menos, no lo hay en el sentido de que siempre podamos influir en él. El acaecer del mundo discurre como un film en el cine. Con el discurrir de la cinta pasamos un tipo de presente muy notable, que nos conduce a través del espacio, ya plenamente fijado, del tiempo, y en ese espacio temporal todos los acaecimientos han ocurrido ya mucho antes de que discurran ante nosotros» (Havemann, 1971: 140-141).

Frente al fatalismo del mecanicismo y el contingentismo del idealismo, el materialismo dialéctico coordina la necesidad con la voluntad, sosteniendo que el azar es el complemento y manifestación de la necesidad. Como le escribe Engels al socialdemócrata alemán y colaborador de la *Neue Zeit*, Heinz Starkenburg, el 25 de enero de 1894, «La necesidad que se impone a través de todos los azares sigue siendo, a fin de cuentas, la necesidad económica. Aquí nos enfrentamos con la cuestión de lo que se llama los grandes hombres. Naturalmente, es una pura casualidad que un determinado gran hombre surja en un determinado momento, en un país determinado. Pero si le suprimimos, se verá cómo surge la necesidad de reemplazarlo, y ese reemplazamiento se encontrará de una forma o de otra [*tanto bien que mal*], pero se encontrará siempre a la larga. Fue una casualidad que Napoleón, un corso, fuese precisamente el dictador militar de que tenía absoluta necesidad la República francesa, agotada por su propia

guerra; pero es una realidad que, a falta de un Napoleón, otro hubiera salvado la laguna, porque siempre se ha encontrado al hombre cuando ha sido necesario: César, Augusto, Cromwell, etc. Si Marx ha descubierto la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot, todos los historiadores ingleses anteriores a 1850, prueban que se estaban haciendo esfuerzos en ese sentido, y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan es la prueba de que el tiempo estaba ya maduro para ella y que NECESARIAMENTE DEBÍA ser descubierta» (Marx y Engels, 1968: 309).

El materialismo mecanicista, más que negado, se entendía como superado por el materialismo dialéctico, y asimismo se señalaba sus puntos positivos como era la crítica contra la religión. Como señala el joven Marx en 1845, durante el siglo XVII el materialismo francés no sólo supuso una lucha contra la religión, la teología y la metafísica, sino también contra el orden político por entonces vigente. Y en 1913 decía Lenin al respecto: «A lo largo de toda la historia moderna de Europa, y especialmente a fines del siglo XVIII, en Francia donde se libró la batalla decisiva contra toda la basura medieval, contra el feudalismo en las instituciones y en las ideas, el materialismo demostró ser la única filosofía consecuente, fiel a todos los principios de las ciencias naturales, hostil a la superstición, a la hipocresía, etc. Por eso, los enemigos de la democracia trataban con todas sus fuerzas de “refutar”, de minar, de calumniar el materialismo, y defendían las diversas formas del idealismo filosófico, que se reduce siempre, de un modo o de otro, a la defensa o al apoyo de la religión» (Lenin, 1975d: 24). Luego, como hemos visto, contra la tesis 11 contra Feuerbach, los filósofos, antes de Marx y de Engels, ya procuraban transformar el mundo y no meramente interpretarlo (aunque, como hemos dicho, otros materialistas mecanicistas estaban inmersos en una *implantación gnóstica de la filosofía*, aunque ésta sea sólo *emic* o fenomenológica y no *etic* u ontológica).

Por último hay que señalar que para el desarrollo de la ciencia positiva (en su tercera *acepción*) el materialismo mecanicista metafísico adialéctico «se convirtió en el obstáculo principal puesto al pensamiento filosófico en las ciencias particulares. Y no sólo ha paralizado a los filósofos y a los teóricos de la ciencia natural, sino que en el fondo ha resultado en todos los terrenos una verdadera camisa de fuerza ideológica puesta al desarrollo histórico» (Havemann, 1971: 36). La crisis de las ciencias naturales fue interpretada por los idealistas como la desaparición de la materia. «Si la materia se esfumó y el pensamiento permaneció, entonces todo es pensamiento. Esto es el idealismo» (Spirkin, 1975: 29). Pero no fue la materia lo que desapareció sino la concepción metafísica (adialéctica) de la materia, y así había que sustituir el materialismo mecanicista, que reducía la materia a partículas invariables e indivisibles, por el materialismo dialéctico, en sintonía con las exigencias de las nuevas construcciones científicas. El idealismo agotó toda su supremacía «y estaba herido de muerte por la revolución de 1848», pero la decadencia del materialismo mecanicista «era todavía mayor» (Engels, 1969: 35).

3. Anti-Feuerbach

Otro materialismo que combatieron Marx y Engels fue el materialismo de Feuerbach, que el propio Feuerbach presentó como una novedad frente al idealismo especulativo de Hegel. La «filosofía del futuro» de Feuerbach era la realización de la filosofía pero precisamente siendo su negación. Si Hegel transformó la teología en lógica, Feuerbach transformó la lógica en antropología, sacando las conclusiones de la *inversión teológica*.

El 24 de enero de 1865 le escribía Marx al presidente de la Unión general de obreros alemanes, el lasalleano Johann Baptist Schweitzer: «Comparado con Hegel, Feuerbach resulta muy pobre. Sin embargo, *después* de Hegel hizo época porque cargó el acento sobre los puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el progreso de la crítica filosófica que Hegel había dejado en un claroscuro» (Marx y Engels, 1974: 436). En 1886 Engels afirma que la filosofía de Feuerbach «en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción»; y reconoce también que Feuerbach fue el posthegeliano que más les influyó «durante nuestro período de embate y lucha» (Engels, 1969: 8). Cuando en 1841 se publicó en Leipzig *La esencia del cristianismo* se restauró «de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo», y el entusiasmo entre los jóvenes hegelianos «fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos» (Engels, 1969: 23). En 1845 Marx escribió «a vuelapluma» unas «notas» pensando contra Feuerbach (las famosas «Tesis sobre Feuerbach») no destinadas a su publicación, «pero de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo» (Engels, 1969: 9). Engels publicaría estas célebres tesis como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana* en 1888 en Stuttgart. «Mientras tanto, vino la revolución de 1848 y echó a un lado toda la filosofía, con el mismo desembarazo con que Feuerbach había echado a un lado a su Hegel. Y con ello, pasó también a segundo plano el propio Feuerbach» (Engels, 1969: 24).

Ya hemos diagnosticado el materialismo de Feuerbach como una especie de *formalismo primogenérico*, que para su autor «es la filosofía *sinceramente sensible*» (Feuerbach, 1976a: 74). «Mientras que la antigua filosofía comenzaba por la proposición: *yo soy un ser abstracto, un ser puramente pensante, mi cuerpo no pertenece a mi esencia*; la nueva filosofía, por el contrario, comienza por la proposición: *soy el ser real, un ser sensible; sí, mi cuerpo en su totalidad es mi yo, mi misma esencia*. Por ello la antigua filosofía pensaba *en una contradicción y en un conflicto continuo con los sentidos*, para impedir que las representaciones sensibles mancillaran los conceptos abstractos; la nueva filosofía, por el contrario, piensa *en armonía y en paz con los sentidos*» (Feuerbach, 1976a: 73-74). Para Feuerbach lo sensible es aquello que existe y es verdadero por sí mismo, y por ello es considerado como la unidad de lo material y espiritual; es más, «Lo espiritual no es nada fuera de lo sensible y sin ello» (citado por Lenin, 1974f: 54). Y llega a afirmar que «El hombre tiene exactamente los

sentidos necesarios para captar el mundo en su totalidad, en su integridad» (citado por Lenin, 1974f: 60). El sensualismo de Feuerbach comenzó la rebelión «contra la broma de las abstracciones idealistas y el panlogismo de Hegel» (Bujarin, 2003: 12). A su *formalismo primogenérico* Feuerbach añade el cerebrocentrismo: «El hombre sólo piensa por medio de su cabeza dotada de existencia sensible, la razón tiene una firme base sensible en la cabeza, en el cerebro, centro de los sentidos» (citado por Lenin, 1974f: 55).

Asimismo Feuerbach sostiene, frente a Berkeley, que el amor «es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de su objeto exterior a nuestra cabeza... El corazón no quiere objetos y seres abstractos, metafísicos o teológicos: quiere *objetos* y *seres reales, sensibles*» (Feuerbach, 1976a: 72-73). Feuerbach lleva a cabo una *inversión materialista*: «no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: sólo es objeto aquello que existe fuera de la cabeza» (Feuerbach, 1995: 39). Y en forma de *quiasmo* afirma sobre el idealismo: «Los llamados filósofos especulativos son [...] *aquellos* filósofos que no ajustan sus conceptos a las cosas, sino, por el contrario, las cosas a sus conceptos» (citado por Lenin, 1974f: 53). «Odio el idealismo que divorcia al hombre de la naturaleza; no me avergüenzo de depender de la naturaleza» (citado por Lenin, 1974f: 53). Y afirma que la nueva filosofía tiene que «naturalizar» la libertad, la cual hasta entonces había sido postulada como algo antinatural o sobrenatural.

Feuerbach sostiene que la naturaleza es el ser concreto y el ser en tanto ser y la materia por la cual debe fundarse toda ciencia, siendo así la esencia primordial e inderivable. Y por naturaleza entiende «el conjunto de todas las fuerzas, cosas y seres sensibles que el hombre distingue de sí mismo como no humanas [...] O, interpretando la palabra prácticamente: naturaleza es todo lo que, prescindiendo de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta, se revela al hombre directamente, de modo sensible, como fundamento y objeto de su vida. Naturaleza es luz, electricidad, magnetismo, aire, agua, fuego, tierra, animal, planta, hombre, en la medida en que es un ser que actúa involuntaria e inconscientemente; nada más, nada místico, nada nebuloso, nada teológico [más arriba: a diferencia de Spinoza], entiendo yo por la palabra “naturaleza”» (citado por Lenin, 1974f: 55). «La naturaleza no tiene principio ni fin. Todo en ella es interacción recíproca, todo es relación, todo es a un tiempo efecto y causa, todo en ella es multilateral y recíproco» (citado por Lenin, 1974f: 56). «Dios nada tiene que ver allí» (Lenin, 1974f: 56). Y continúa Feuerbach: «Dios es la naturaleza abstracta, es decir, desprendida de la percepción sensible, pensada, convertida en objeto o en un ser intelectual; la naturaleza, en sentido propio, es la naturaleza sensible, real, tal como nos la relevan y presentan inmediatamente los sentidos» (citado por Lenin, 1974f: 57). Para Feuerbach Dios es un Yo sin No-Yo, y la naturaleza un No-Yo sin Yo.

No obstante, Feuerbach no se emancipó del todo de las garras del idealismo y al no tener en cuenta las circunstancias políticas recaía en una *implantación gnóstica de la filosofía*. Como decía Starcke, para Feuerbach la política era una frontera infranqueable,

y «la teoría de la sociedad, la Sociología, *terra incognita*» (citado por Engels, 1969: 47). «En el campo de la naturaleza, es materialista; pero [en el campo de la ciencia humana era idealista]» (Engels, 1979: 198, corchetes míos). Feuerbach sostenía que el hombre es parte de la naturaleza, es decir, es un ser biológico, lo cual supone postular un «principio antrópico» que desembocó en idealismo al no comprender las leyes del desarrollo histórico. Por eso el materialismo de Marx y de Engels fue pensado también contra el materialismo de Feuerbach que entendía al ser humano como «un abstracto interior al individuo singular», excluyendo así el proceso histórico. De modo que a Feuerbach se le reconocía su interpretación materialista de la naturaleza pero se le reprochaba su interpretación idealista de la sociedad. El hombre de Feuerbach «no ha nacido de vientre de mujer, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del Dios de las religiones monoteístas, y por tanto no vive en un mundo real, históricamente creado e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero éstos son tan abstractos como él» (Engels, 1981a: 375). No obstante, para Feuerbach la esencia del ser humano no está en la abstracción, y ni mucho menos en la fantasía, sino en la sensibilidad. La sensación, afirma Feuerbach, es incuestionable e inmediatamente cierta. Pero Marx discrepa en este punto y se ponía de parte de Hegel, pues la sensación es negada por éste como el criterio supremo de la verdad, ya que ésta es un universal que se realiza a través de los particulares en el proceso histórico realizado por la *praxis* común de los hombres, y por ello, como le reprocha Marx, Feuerbach «no concibe la sensorialidad como actividad *práctica* humano-sensible» (Marx, 2012d: 406); de ahí que Marx diagnosticase el materialismo de Feuerbach como un «materialismo contemplativo» (Marx, 2012d: 407), lo que se aproxima a lo que el *materialismo filosófico* denomina *implantación gnóstica de la filosofía*.

En consecuencia Marx critica a Feuerbach al no situar al hombre dentro de un contexto histórico y social determinado, y hablar por tanto del hombre de manera abstracta sin dar parámetros ni referencias, flotando en un vacío ahistórico y asocial, esto es, refiriéndose a un hombre abstracto extraclasista y apátrida. «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él» (Marx y Engels, 2014: 38). Marx sustituyó la esencia de la especie humana de Feuerbach por una concepción de los seres humanos como productores colectivos que en distintos niveles tecnológicos desarrollan diferentes organizaciones sociales y económicas.

Las limitaciones del mecanicismo estaban «en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico» (Engels, 1981a: 368). También en Hegel la Naturaleza era incapaz de desarrollo en el tiempo y en ella nada hay nuevo bajo el Sol. Las limitaciones de Feuerbach, por su parte, estaban en su incapacidad para concebir al hombre como un proceso histórico. «A Feuerbach *no le quedaba más que* un paso serio para volver al materialismo: desechar universalmente, desterrar absolutamente la idea absoluta, esta “substitución” hegeliana de la naturaleza física por “lo síquico”. Feuerbach cortó la coleta china del idealismo filosófico, es decir,

tomó por base la naturaleza sin “substitución” alguna» (Lenin, 1986: 236).

Como comenta Engels, lejos de querer acabar con la religión, Feuerbach quería disolver la filosofía en la religión; pero se trataba de una religión del amor entre el Yo y el Tú, y para colmo «en Feuerbach, el amor sexual acaba siendo una de las formas supremas, si no la forma culminante, en que se practica su nueva religión» (Engels, 1969: 41). «La palabra *religión* viene de *religare* y significa, originalmente, *unión*. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión. Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. Se pretende que valga, no lo que las palabras significan con arreglo al desarrollo histórico de su empleo real, sino lo que deberían denotar por su origen. Y, de este modo, se glorifican como una “religión” el amor entre los dos sexos y las uniones sexuales, pura y exclusivamente para que no desaparezca del lenguaje la palabra religión, tan cara para el recuerdo idealista» (Engels, 1969: 43). Por ello se trata de un antropologismo, es decir, una religión que se reduce al *eje circular del espacio antropológico*, «una reducción de la religión al círculo de lo humano en cuanto ámbito autónomo y separado de todos los demás ámbitos naturales» (Bueno, 1996b: 52). No se trata de una religión entre los hombres y los dioses o el Dios *terciario* que implicaría relaciones asimétricas y *angulares* (las propiamente religiosas, desde las coordenadas del *materialismo filosófico*). Y, como sabemos, si para Feuerbach «los hombres hicieron a los dioses a su imagen y semejanza», el *materialismo filosófico* sostiene la tesis *zoogenética* de la religión que reza: «*Los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales*» (Bueno, 1996b: 186). En la religión del amor de Feuerbach resuena la vieja canción cristiana de «amaos los unos a los otros» (Juan 13.34). Esto es armonismo, panfilismo. «¡Es la embriaguez de la reconciliación universal!» (Engels, 1969: 51). Esto, como comenta Engels, es una moral tan impotente como el imperativo categórico kantiano, una moral que sólo se queda en la mera «buena voluntad» pero que no es ninguna guía para la acción y la consecuente transformación del mundo político y social. Por todo esto, no sin razón, Lenin afirmó que Feuerbach era un filósofo nítido pero no profundo.

«Resumiendo. A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant. La verdad es que cada clase y hasta cada profesión tiene su moral propia, que viola siempre que puede hacerlo impunemente, y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos, escándalos domésticos, divorcios y en la explotación máxima de los unos por los otros» (Marx y Engels, 1974: 354-355).

4. La Idea de materia del materialismo dialéctico

a) La materia es el ser fuera de la conciencia

¿Cómo entiende el materialismo dialéctico el término «materia»? Engels comprende

la materia como un concepto *distributivo y atributivo* a la vez; es decir, la materia es la totalidad de los elementos y cada elemento en particular: una *totalidad atributiva* en general y el conjunto de las *totalidades distributivas*. Como dijo Mark Mitin, «Materia es el mundo total que existe independientemente de nosotros. El concepto de materia es el más universal de todos los conceptos. Todo lo que es, es materia de una u otra forma; la materia misma no puede definirse como un caso especial de un género» (citado por Giménez Pérez, 1994: 82). «La materia es la única fuente y la última causa de todos los procesos en la Naturaleza, puesto que todo se compone de la materia y por ella es engendrado. El átomo, la célula viva, el organismo, el hombre pensante son diversas formas de la materia. La materia es eterna e infinita. No desaparece ni es creada de nuevo; es increable e indestructible; la materia sólo cambia de formas» (Rosental e Iudin, 1946: 195).

Cuando se piensa la materia como una categoría generalísima e irreductible a cualquier tipo de conciencia (ya humana, animal o extraterrestre), el Diamat abre la vía hacia una ontología pluralista que critica la unidad del mundo en tanto solidaridad de la unidad de la conciencia, tal y como lo entendió Hegel con la Idea de Espíritu Absoluto. No obstante, como demostraremos, y como ya es sabido, el Diamat es un monismo, al menos tan monista como Hegel en *ontología general*.

Frente al idealismo, la conciencia no crea el ser, simplemente lo refleja, y esto hace que se duplique el objeto material en objeto del pensamiento y en pensamiento acerca del objeto. El materialismo dialéctico postula, pues, que «la conciencia del hombre *refleja* el universo exterior objetivamente real» (Lenin, 1986: 357). Es decir, la materia existe más allá de las percepciones y representaciones mentales y éstas no pueden deducirse del seno de la conciencia pura sino solamente a través del mundo exterior, el cual es reflejado por la conciencia (esta materia exterior a toda conciencia, como ya temía Berkeley, conduce al ateísmo). Según Lenin, la materia posee la propiedad de reflejar, lo cual supone una propiedad análoga a la sensación, pero esto no supone la espiritualización o idealización de la materia, pues ésta, siendo la condición de la sensación y la intelección, trasciende toda sensación e intelección. «El marxismo-leninismo tiene que definir previamente la materia inicialmente de manera negativa como lo que no está en nuestra conciencia y que existe, por tanto, fuera de nuestra conciencia, comportándose respecto a la conciencia como el origen respecto a la consecuencia. Por tanto, la materia, es ante todo, la realidad objetiva, que le es dada al hombre en el conocimiento sensible y es reflejada por él» (Giménez Pérez, 1994: 82).

Así, pues, la materia existe más allá de la conciencia y no es una idea autoimpuesta por ésta, como sostenía Fichte; luego la realidad -pensando contra el *espiritualismo teológico (anantrópico)* de Berkeley, el *espiritualismo exclusivo ascendente (antrópico)* de Fichte y el panlogismo hegeliano- no se agota en la conciencia misma, siendo la conciencia un producto de la materia y no al revés, esto es, siendo la materia un producto del espíritu o de la conciencia como sostiene el idealismo (el de Berkeley, que sostenía que el *esse* de las cosas es un *percipi*, esto es, *ser es percibir y ser percibido* y

más allá de toda percepción no existe nada y, sobre todo -como hemos visto- el de Fichte, cuando afirmaba que el mundo es el No-Yo, una posición del Yo y por ello sólo el Yo es sustancia y el No-Yo accidente).

Visto así, el materialismo es diagnosticado como una filosofía que reconoce «la existencia de los “objetos en sí” o fuera de la mente»; y por eso «las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos». Por lo cual, la filosofía idealista sostiene «que los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son “combinaciones de sensaciones”» (Lenin, 1986: 15). En este sentido, materialista no consiste en sostener que el mundo físico existe para mí, ni tampoco en sostener que existe para todos. Materialista consiste en sostener que dicho mundo existe independientemente de todos los *sujetos operatorios* que perciben (humano, animal o, si existe, *animal no-linneano*). Para el materialismo dialéctico las sensaciones dependen de la materia existente allende la interioridad del hombre (el mundo existía, como espontáneamente afirman las Ciencias Naturales al hacer abstracción de todo observador, antes de que apareciese el hombre), pues todo sistema materialista postula tajantemente la condición corpórea de todo viviente, porque la materia es cronológica y ontológicamente lo primero (vendría a ser, por así decir, el primer analogado o el término *a quo*) y la conciencia, los sentidos y las sensaciones serían producidos de éstas, derivaciones del desarrollo infinito de la materia (un término *ad quem*). «Si el color de una sensación únicamente en función de su dependencia de la retina (como las Ciencias Naturales obligan a reconocer), de ahí se deduce que los rayos luminosos producen, al llegar a la retina, la sensación de color. Lo cual quiere decir que, fuera de nosotros, independientemente de nosotros y de nuestra conciencia, existe el movimiento de la materia, pongamos por caso ondas de éter de una longitud determinada y de una velocidad determinada, que, al excitar la retina, producen al hombre la sensación de tal o cual color. Ese es precisamente el punto de vista de las Ciencias Naturales, que explican las distintas sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independiente de él. Y esto es precisamente materialismo: la materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de cierta manera. La existencia de la materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia son el producto supremo de la materia organizada de un modo especial» (Lenin, 1986: 45). En resumen: «La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas» (Lenin, 1986: 125).

También Albert Einstein afirmó que «la creencia en la existencia de un mundo exterior independiente del sujeto que lo percibe es la base de las ciencias naturales»; y Max Planck también sostenía la realidad de «un mundo real externo que existe independientemente de nuestros actos de conocer» (ambos citados por Bueno, 1993a: 1078).

No obstante, el Diamat no interpreta este reflejo como pasivo, pues se postula una actividad que no se limita a «interpretar» el mundo sino que además lo «transforma» a través de los modos de producción socialmente determinados de cada época. Por ello la *adecuación* entre el ser y el pensamiento no es fija sino más bien asintótica, pues no se trata de una Naturaleza dada desde la eternidad, pues de lo contrario sería imposible la transformación en la que los *sujetos operatorios* están involucrados, «*porque la actividad humana es una actividad productiva que transforma la naturaleza al par que modela a la sociedad, originando las relaciones sociales*. La solución al problema está pues como siempre, en la “*práctica*”» (Guichard, 1975: 122).

Konstantinov afirmaba que la definición «de la materia dada por Lenin es la expresión exacta del *monismo consecuente*, de la *filosofía monista* que nos suministra una concepción íntegra del universo... La idea (...) de la inagotabilidad interna de la materia, de su infinitud, es uno de los rasgos más esenciales de la teoría materialista dialéctica de la materia» (citado por Peña, 1974: 71, cursivas de Peña). Pero, ¿cómo es posible compatibilizar una «concepción íntegra del universo» con la inagotabilidad e infinitud de la materia?

La definición de materia que da Lenin no puede aceptarse desde las coordenadas del *materialismo filosófico* porque, aparte de dar una definición monista de la materia, también podría aplicarse dicha definición desde posiciones espiritualistas. Por ejemplo, Dios como Acto Puro en el *espiritualismo asertivo descendente* de Aristóteles (o de Santo Tomás) se sitúa más allá de nuestro pensamiento, interpretándose pues como una realidad extramental, aunque inmaterial. Además, si la materia es aquello que existe más allá de nuestras sensaciones y pensamientos, ¿significa eso que nuestras sensaciones y pensamientos son acaso inmateriales? ¿Acaso la subjetividad no es material?

A esta tesis de la materia como ser al margen de la conciencia Antonio Gramsci objetaba que «cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera» (Gramsci, 1974: 80). Gramsci recurre a la historia y al hombre para que sea posible la realidad objetiva, y con «objetivo» quiere decir «humanamente objetivo» que se corresponde a «históricamente subjetivo» y, en consecuencia, «universalmente subjetivo» (Gramsci, 1971: 150). Para Gramsci la historia humana es historia de la naturaleza, y se sirve de una afirmación de Engels en el *Anti-Dühring* para apoyar su tesis: la «materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales» (citado por Gramsci, 1971: 151). «La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana» (Gramsci, 1974: 99). «Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del

hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la “objetividad”? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse. Porque, realmente, si uno imagina que no existe el hombre, no puede imaginarse la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis, el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido» (Gramsci, 1971: 63). Gramsci afirma que el origen de la creencia de la realidad del mundo externo es de origen religioso porque la religión enseña que el mundo ha sido creado por Dios antes de que crease al hombre, y es por ello una creencia de «sentido común» movida por el sentimiento religioso. Por tanto, para Gramsci la realidad se agota en los *fenómenos* y más allá de los éstos nada hay.

La tesis de Gramsci recuerda a la de Malebranche, el cual sostenía que la existencia del mundo nos consta por el testimonio de la revelación divina: «En el principio Dios creó el Cielo y la Tierra» (Gen 1.1). Gramsci, proceso de *inversión teológica* mediante, dirá: «Por revelación social». (Véase Bueno, 2016a: 62).

A nuestro juicio, el error de Gramsci estaría en que no distingue entre los planos de la *ontológico general* y la *ontológico especial*, porque esa realidad que conocemos sólo en relación al hombre que se va construyendo históricamente es lo que denominamos *Materia ontológico-especial*, la cual está configurada a escala *zootrópica* en general y *antrópica* en particular; es decir, la *Materia ontológico-especial* -que es el *mundus adspectabilis* (M_i)- es una construcción determinada a escala *organoléptica* desde la que *filtramos* el *plenum* energético y por lo cual percibimos *apotéticamente* una serie de *nódulos* que están limitados por sus respectivos *contornos* y distribuidos en *entornos* que construimos a través de la *kenosis*. Pero la *Materia ontológico-general* es una realidad que consiste en una pluralidad radical que es *realmente existente* al margen del hombre y de toda inteligencia y sensibilidad, pues ésta trasciende toda percepción *zootrópica* y *antrópica*, toda construcción *organoléptica* y toda percepción *apotética* y también *paratética*, pues ya no se puede hablar de *nódulos* organizados en sus respectivos *dintornos*, limitados por sus *contornos* y distribuidos por sus *entornos*, ya que la *Materia ontológico-general* trasciende todo orden mundano y categorial al tratarse de una *materia indeterminada ordo cognoscendi*. Y, no por ello, frente a lo que afirmaba Gramsci, estamos hablando metafóricamente o cayendo «en una forma de misticismo», aunque sí sea cierto que con respecto a la *Materia ontológico-general ignoramus e ignorabimus* y sólo podemos saber lo que no es, puesto que el conocimiento siempre es conocimiento de los contenidos de la *Materia ontológico-especial* del mundo *en marcha*, es decir, «la realidad sólo en relación al hombre»; pero *el mundo no es suficiente* y por tanto no agota la realidad, y por ello postulamos la existencia de la *Materia ontológico-general* aunque sobre ésta, en cuanto tal, no cabe *operatoriedad*. Gramsci sostiene que es imposible colocarse desde el punto de vista del «cosmos en sí» (Gramsci, 1971: 150). Pero no se trata del cosmos sino de la *Materia ontológico-general* que es acósmica y acategorial y el límite absoluto de todo *regressus*.

b) Materia y abstracción

Para Engels, la materia no es un sustrato inmutable, no es una materia prima pasiva. La materia es interpretada más bien como una abstracción que realiza el pensamiento material que sirve para designar la totalidad de las cosas, la cual es más profunda que las sensaciones inmediatas. La materia es increada, precedera e infecta; cambia en forma de espiral. El cambio de la materia implica una evolución por el intento de una superación de la contradicción, que se postula en un progreso infinito. El salto cualitativo de la materia a la vida es un epifenómeno, y la inteligencia un segundo epifenómeno (el tercer epifenómeno sería el fantástico paraíso comunista en el que se dará la emancipación humana y el fin de la explotación del hombre por el hombre).

Así, la materia sería capaz de explicar el origen de la vida y su evolución según una dinámica de enfrentamiento en el medio (dialéctica). He ahí la versión natural de la lucha de clases y de la alienación. Es un concepto genérico, abstracto distributivo y colectivo: «La materia en cuanto tal es una pura creación del pensamiento, una abstracción. Cuando resumimos las cosas como dotadas de existencia corpórea, bajo el nombre de materia, prescindimos de las diferencias cualitativas entre ellas. La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas, existentes, no es, pues, algo dotado de existencia sensible [está fuera de toda sensibilidad]. Cuando las ciencias naturales tratan de poner de manifiesto la materia unitaria en cuanto tal, reduciendo las diferencias cualitativas a una diversidad puramente cuantitativa en cuanto al modo de agruparse partículas pequeñísimas idénticas, hacen lo mismo que cuando en vez de cerezas, peras o manzanas, nos habla de la fruta en cuanto tal o del mamífero en cuanto tal, en vez del gato, el perro o la oveja, del gas en cuanto tal, del metal en cuanto tal, de la piedra en cuanto tal, de la composición química en cuanto tal o del movimiento en cuanto tal» (Engels, 1979: 263-264, los corchetes son míos).

En esto último Engels se inspira claramente en Hegel: «lo universal, tomado formalmente y colocado *junto* a lo particular, se hace él mismo particular. Tal colocación, cuando se trata de objetos de la vida común, aparece en seguida como inadecuada y disparatada, como sería el caso del que pidiese fruta y rechazara cerezas, peras, uvas, etc., por ser cerezas, peras o uvas y *no* ser fruta» (Hegel, 2005a: 116).

Por tanto, la materia no existe como tal al margen de las formas y géneros cuantitativamente determinados, y como pensaba Engels se trata sólo de una abstracción del pensamiento. «La totalidad de las formaciones materiales concretas existentes: esto es la materia» (Spirkin, 1975: 33).

5. Materia y movimiento

a) Precedentes históricos

Según Marx, el nominalismo inglés fue la primera expresión del materialismo en la Edad Media porque no reconocía la existencia de conceptos e ideas generales al margen de las cosas, pues dichos conceptos e ideas generales son sólo nombres que unifican objetos aislados. Así pues, según Marx, el materialismo premoderno es un hijo de la Gran Bretaña. El padre del materialismo inglés fue el canciller Francis Bacon: «Para él, las ciencias naturales son la verdadera ciencia, y la física experimental, la parte más importante de las ciencias naturales. Anaxágoras con sus homeomerías y Demócrito con sus átomos son las autoridades que cita con frecuencia. Según su teoría, los sentidos son infalibles y constituyen la fuente de todos los conocimientos. Toda ciencia se basa en la experiencia y consiste en aplicar un método racional de investigación a lo dado por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación, la experimentación son las condiciones fundamentales de este método racional» (Engels, 1981c: 101). A su vez, y es a lo que venimos, Bacon afirmó que «Entre las propiedades inherentes a la materia, la primera y más importante es el movimiento, concebido no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, como espíritu vital, como tensión, como “Qual” -para emplear la expresión de Jakob Böhme- de la materia» (Engels, 1981c: 101-102).

Poco después John Toland formuló que «una de las proposiciones más importantes del materialismo: “... el movimiento es propiedad esencial de la materia... tan inseparable de su naturaleza como son inseparables de ella la impenetrabilidad y la extensión”» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978a: 230). Pero Toland estaría aún inmerso en el mecanicismo.

Antes que Toland, Espinosa sostuvo que la materia es *motus et quies*, aunque se refería a la extensión (M_1), uno de los infinitos atributos de la Sustancia (M). Y Leibniz -frente a Descartes, que apelaba al «papirotazo» de la divinidad en tanto *dator motus* para poner a la materia en movimiento- sostenía que la sustancia corpórea -leemos en *La filosofía de Leibniz* de Feuerbach- no es «una simple masa inerte y extendida, puesta en movimiento desde afuera, sino que *como sustancia* tiene dentro de sí una fuerza activa, un incansable principio de actividad» (citado por Lenin, 1974f: 366).

b) El movimiento como el *quid* de la cuestión del materialismo dialéctico

Desde el Diamat, la materia no es interpretada como ninguna sustancia inmutable, sino más bien como una entidad inagotable que se desarrolla en perpetuo devenir; y en eso radicaría el *quid* de la cuestión del materialismo dialéctico que ya se esbozó en 1845: «Entre las propiedades innatas de la materia, la primera y la principal es el movimiento» (Marx y Engels, 2013: 162). El movimiento es considerado entonces como el atributo principal de la materia y se entiende como absoluto y permanente, y la

identidad como pasajera, temporal y relativa. La materia en movimiento es la verdadera sustancia, «la esencia, el fundamento de los fundamentos del mundo» (Rosental e Iudin, 1946: 293).

El 30 de mayo de 1873 le escribe Engels a Marx: «Los cuerpos no pueden separarse del movimiento, sus formas y especies sólo pueden conocerse mediante su movimiento; de cuerpos aislados del movimiento, fuera de toda relación con otros cuerpos, nada puede afirmarse. Sólo en su movimiento revela un cuerpo lo que es» (Marx y Engels, 1975: 78). Y en 1878 escribía Engels: «*El movimiento es el modo de existencia de la materia*. Jamás y en ningún lugar ha habido materia sin movimiento, ni puede haberla. Movimiento en el espacio cósmico, movimiento mecánico de masas menores en cada cuerpo celeste, vibraciones moleculares como calor, o como corriente eléctrica o magnética, descomposición y composición químicas, vida orgánica: todo átomo de materia del mundo y en cada momento dado se encuentra en una u otra de esas formas de movimiento, o en varias a la vez. Todo reposo, todo equilibrio es exclusivamente relativo, y no tiene sentido más que respecto de tal o cual forma determinada de movimiento. Por ejemplo: un cuerpo puede encontrarse en la Tierra en equilibrio mecánico, puede estar mecánicamente en reposo; pero esto no impide que participe del movimiento de la Tierra y del de todo el sistema solar, del mismo modo que tampoco impide a sus mínimas partículas físicas realizar las vibraciones condicionadas por su temperatura, ni a sus átomos atravesar un proceso químico» (Engels, 1968: 47). Por tanto, «La esencia del mundo es la alteridad absoluta» (Dietzgen, 1975: 60).

Si la materia se nos presenta como algo dado, como algo que ni se ha creado ni va a destruirse en la aniquilación total, también el movimiento se nos presenta como algo increado e indestructible. «Todo movimiento consiste en el juego alternativo de atracción y repulsión. Pero el movimiento sólo puede darse cuando cada atracción singular se ve compensada por la correspondiente repulsión en otro lugar distinto. De otro modo uno de los dados acabaría predominando con el tiempo sobre el otro, con lo que el movimiento cesaría, a la postre. Eso quiere decir que todas las atracciones y todas las repulsiones se compensan mutuamente en el universo. Por consiguiente, la ley de la indestructibilidad y la increabilidad del movimiento cobra, así, la expresión de que todo movimiento de atracción en el universo se ve complementado por un equivalente movimiento de repulsión, y viceversa; o, como la expresaba la filosofía antigua -mucho antes de que las ciencias naturales formularan la ley de la conservación de la fuerza o de la energía-, de que la suma de todas las atracciones operadas en el universo es igual a la suma de todas las repulsiones» (Engels, 1979: 59).

El movimiento es movimiento de cosas compuestas y no simples, y por ello supone necesariamente pluralidad de partes; tesis que, aun siendo eminentemente pluralista, no impide que por otra parte el Diamat tenga sus recaídas en el monismo, aunque este monismo no sea fiscalista (*primogenérico*), sino mundanista al sustantificarse M_1 (sin perjuicio de que se hayan dado algunas corrientes fiscalistas y sin perjuicio de que podamos encontrar algo en el Diamat semejante a la *Materia ontológico-general*).

Como observa Lenin, el movimiento no es meramente fenomenal, sino que afecta a la esencia misma de las cosas. De modo que no sólo en la apariencia sino en la esencia de las cosas se da la transitoriedad y la fluidez del movimiento. La doctrina del automovimiento de la materia es, pues, esencial en el materialismo dialéctico. El planteamiento de la materia en movimiento como *causa sui* está pensado contra la Idea de Dios como Primer Motor y causa eficiente (externa) que pone en marcha la materia proporcionándole un impulso inicial desde el estado de reposo absoluto (el «papirotazo» al que se refería Pascal en relación al Dios de Descartes). Pero la materia en movimiento no es fruto de un Dios hipostasiado como forma pura o inteligencia separada, pues la materia en movimiento ni se crea ni se destruye y tiene un desarrollo progresivo infinito (la «mala infinitud» a la que se refería Hegel). Por eso el principio de inercia no es otra cosa que «la expresión negativa de la indestructibilidad del movimiento» (Engels, 1979: 2). Si la materia no llevase en sí el principio del movimiento entonces éste tendría que ser explicado por un motor trascendente o, en el caso del inmanentismo del *espiritualismo exclusivo ascendente* de un Fichte o un Hegel, se comprendería como una alienación en donde el Yo o el Espíritu, como auténtico motor del devenir, se posicionaría para superarse y alcanzar la autoconciencia y la libertad, entendiéndose así la materia como un ente abstracto y aparente y el Yo o el Espíritu como un ente concreto y verdadero, es decir, realmente sustancial que lleva en sí el camino hacia la libertad. «Sólo la interpretación del movimiento y del desarrollo como un automovimiento y un autodesarrollo, da la posibilidad de apartarse de todo idealismo y de toda metafísica en la ciencia» (Rosental e Iudin, 1946: 21).

De modo que, según el materialismo dialéctico, «nada permanece siendo lo que era, ni como era ni donde era, sino que todo se mueve, se transforma, deviene y perece» (Engels, 1968: 6). La vida misma es puro movimiento, ya que «consiste precisamente ante todo en que un ser es en cada momento el mismo y otro diverso» (Engels, 1968: 112).

Como señala Konstantinov, «No existen cosas materiales inmutables; todas ellas son finitas y limitadas. Pero allí donde una cosa desaparece viene otra enseguida a ocupar su puesto, bien entendido que no hay partícula material alguna que desaparezca sin dejar rastro, ni se convierta absolutamente en nada. A ello hay que agregar que ninguna partícula, por ínfima que sea, surge de la nada. Donde acaban los límites de un objeto material se alzan los de otro, sin que esta sucesión ilimitada de objetos materiales y su mutua concatenación lleguen jamás a su fin. La materia -la naturaleza- es eterna, infinita e ilimitada» (citado por Giménez Pérez, 1994: 86).

c) No hay materia sin movimiento y movimiento sin materia

Para el materialismo dialéctico el movimiento es ordinario y progresivo, es el dinamismo interior de la materia en el que las cosas entran en un juego de acciones y reacciones mutuas. Así, la serie infinita de concatenaciones y mutuas influencias hace

que todo cambie y nada sea lo que era, como era y donde era, y por tanto todo está sometido a generación y corrupción. El movimiento es la eterna destrucción/creación y siempre existe lo nuevo y lo viejo en incesante lucha.

En consecuencia, la materia sin movimiento sería totalmente inconcebible, y por ello no hay materia sin movimiento como tampoco hay movimiento sin materia, y el movimiento es trascendental en la naturaleza y en la historia. Afirmar la posibilidad del movimiento disociado e incluso separado de la materia es la posición del energetismo de Ostwald que Lenin criticó en *Materialismo y empiriocriticismo*. Ostwald subsume los conceptos de materia y espíritu bajo el concepto de energía, que venía a ser el movimiento.

Materia y movimiento, digamos, son dos conceptos en el análisis abstracto *disociables* pero en la realidad objetiva *inseparables*, esto es, esencialmente *disociables* pero existencialmente *inseparables*. El movimiento, como la materia, ni se crea ni se destruye, de modo que la cantidad de movimiento presente en el mundo es constante. La representación inmóvil de la materia es vacía y fantasiosa. Materia y movimiento son interdependientes y se requieren mutuamente, dicha relación es de inclusión recíproca. Materia y movimiento vendrían a ser, en definitiva, *conceptos conjugados*, pues el uno no puede existir sin el otro. El movimiento es tanto local, como cuantitativo y cualitativo y también se incluyen los cambios de pensamientos (de ahí que el movimiento no se reduzca a M_1 , ya que incluye también a M_2).

Así como la materia es infinita e inagotable también lo son las formas de movimiento. Es imposible el reposo absoluto. El movimiento, pues, es inherente a la materia, son conceptos mutuamente referentes, y sin éste la materia vendría a ser algo tan absurdo y tan idealista (y en el fondo tan fideísta) como el pensamiento sin cerebro, el espíritu sin la materia, la vida inteligente sin el cuerpo orgánico, la inteligencia sin voluntad, lo general sin lo particular, lo absoluto sin lo relativo, lo abstracto sin lo concreto, la fuerza sin la sustancia, la cantidad sin la cualidad, la cara sin la cruz, la montaña sin el valle, el anverso sin el reverso, arriba sin abajo, la izquierda sin la derecha, el amo sin el esclavo, el señor sin el siervo, el burgués sin el proletario, o tan absurdo como fuerzas de producción sin relaciones de producción. Lo esencial es que la tentativa de concebir el movimiento sin materia introduce a la chita callando el pensamiento metafísico e incluso teológico. «El movimiento sin aquello que se mueve es la abstracción vacía del movimiento, similar al espacio vacío» (Hessen, 1999d: 521).

d) Diferentes modos de movimientos: la materia se mueve de muchas maneras

El materialismo mecanicista (que venía a ser metafísico y por ello antidualéctico) sólo aceptaba una forma de movimiento, a saber, la traslación mecánica o movimiento local, es decir, sacrificó toda la variedad de movimientos al movimiento mecánico, hipostasiándolo y haciéndolo único y universal. Y ello era así porque toda filosofía, como *saber de segundo grado*, está a la altura de los *saberes de primer grado* de su

tiempo; y así los saberes científicos de los que se nutrían el materialismo mecanicista venían de la mecánica de Descartes y, sobre todo, de la de Newton (en la que, en rigor, el *cierre categorial* de la física empezó su andadura como tal).

Con la llegada de la termodinámica y el electromagnetismo empezó a hablarse de diferentes modos de movimiento y no de un único tipo de movimiento, sin que además se den «formas de movimiento puras absolutamente aisladas» (Hessen, 1999a: 611). «La filosofía y las ciencias tienen fuentes distintas, pero son fuentes llamadas a confluir (a veces turbulentamente) y al confluir se modifican mutuamente» (Bueno, 2011: 2). Es decir, con la aparición de las nuevas ciencias el materialismo debe cambiar de forma. Y esta era la posición del materialismo dialéctico, puesto que «el movimiento de la materia no es el simple y tosco movimiento mecánico, el simple desplazamiento de lugar: es el calor y la luz, la tensión eléctrica y magnética, la combinación y la disociación químicas, la vida y, por último, la conciencia» (Engels, 1990a: 29-30). «El materialista dialéctico no sólo estima que el movimiento es una propiedad inseparable de la materia, sino que rechaza la concepción simplificada del movimiento» (Lenin, 1986: 276). «En efecto, el materialismo dialéctico es una cosmovisión mucho más amplia que el materialismo mecánico. Al tiempo que los numerosos descubrimientos científicos de los últimos decenios, tal como lo subrayaba Lenin, mostraban toda la insuficiencia de la cosmovisión estrictamente mecanicista, estos mismos descubrimientos confirman de la mejor manera que el materialismo dialéctico. Además, Lenin señaló que muchos científicos de la naturaleza caen en el idealismo, en la doctrina de Mach y demás “escuelas de mayor o menos importancia” por desconocer la dialéctica. De ello se desprende que, criticando y rechazando muchas deformaciones idealistas de la ciencia, sería del todo incorrecto retroceder a las opiniones que reinaban hace 50 años. La nueva ciencia de la naturaleza dialéctica ha de ser una síntesis de la cosmovisión materialista y de los *hechos* nuevos que forman parte de la ciencia más reciente» (Hessen y Yegorshim: 1999b: 469).

De hecho, la jerarquía de formas de movimiento viene a ser interpretada como una clasificación de las ciencias, «de acuerdo con su desarrollo natural y la transición de una forma de movimiento a otra, tal como se realiza en la naturaleza» (Hessen, 1999a: 620). Por eso, como leemos en la citada carta de Engels a Marx del 30 de mayo de 1873, «la ciencia de la naturaleza conoce a los cuerpos considerándolos en su relación recíproca, en movimiento. El conocimiento de las diferentes formas del movimiento es el conocimiento de los cuerpos. La investigación de estas diferentes formas del movimiento es, por lo tanto, el tema principal de la ciencia de la naturaleza» (Marx y Engels, 1975: 78).

Tampoco desde el *materialismo filosófico* se piensa que la Idea de Materia haya sido una idea fija, pues va modulándose según el desarrollo que las ciencias positivas van desplegando, como tiene muy en cuenta la ontología materialista y la teoría del *cierre categorial*.

Ya Engels distinguía entre los movimientos fundamentales de la materia el movimiento mecánico (que es inherente a las masas astrales y terrestres), el físico (que denomina «molecular») y el químico (que es el movimiento de los átomos). El movimiento más allá de los átomos era comprendido como una pura conjetura que estaba por descubrir: las partículas subatómicas (electrones) y las partículas de campo (fotones), que precisamente se descubrieron o más bien se construyeron tras la muerte de Engels. A parte del movimiento de la naturaleza inorgánica, Engels también tuvo en cuenta el movimiento en biología, es decir, el evolucionismo; y por supuesto el movimiento político, ya que las revoluciones son las locomotoras de la historia, pero no cambian las leyes del espacio sino que más bien aceleran el movimiento. De modo que el movimiento no se reduce a la mera potencia (*dynamis*), sino que es esencialmente actividad (*energeia*), y por ello implica la lucha de los contrarios que se excluyen mutuamente, como también ocurre en la lucha de clases. Para Lenin el problema del movimiento estaba en expresarlo mediante la lógica conceptual, ya que el movimiento es contradictorio, aunque eso no quita que sea objetivo. De hecho las contradicciones son los fundamentos de los diversos tipos de movimiento.

A su vez, en la vida política y social se diferencian dos tipos de movimiento: el evolutivo y el revolucionario. El primero sólo trata de introducir pequeños cambios cuantitativos dentro de la legalidad del régimen vigente. El segundo introduce transformaciones cualitativas que reemplazan al régimen vigente por uno nuevo.

e) Espacio y tiempo

Al par de *conceptos conjugados* de materia y movimiento se puede traer a colación el par de *conceptos conjugados* espacio y tiempo, los cuales son también existencialmente *inseparables*, en tanto materia en movimiento, pero mentalmente *disociables*, ya que están vinculados orgánicamente. Espacio y tiempo se interpretan como formas fundamentales de toda existencia. Para Hegel espacio y tiempo derivan de la Idea absoluta que se expresa como exterioridad (espacio) e interioridad (tiempo), es decir, Naturaleza y Espíritu. Mach afirmaba que espacio y tiempo son sólo sistemas ordenados por series de sensaciones (pero éstas no son *segundogenéricas*, como quería Lenin, sino *terciogenéricas*). «De ello resultó un absurdo manifiesto: no es el hombre con sus sensaciones quien existe en el espacio y el tiempo, sino, al revés, son el espacio y el tiempo los que existen en el hombre, en sus sensaciones. Todos los razonamientos de esta naturaleza, escribía Lenin, significan el reconocimiento del clericalismo» (Rosental e Iudin, 1946: 210).

Para el Diamat el espacio supone la situación de una cosa al lado de otra, y ello implica coexistencia y simultaneidad. Y el tiempo supone la sucesión de una cosa después de otra, y ello implica devenir. Si el espacio es tridimensional y cualquier cuerpo puede moverse de izquierda a derecha, de arriba abajo y en profundidad, el tiempo es unidimensional y es imposible retornar a procesos ligados por nexos causales y por ello no se puede ir del futuro al pasado y, por tanto, lo que acontece es

irreversible. El nexo entre el espacio y el tiempo configura el mundo cuatridimensional corroborado por la ciencia (Einstein) y hostil a todo misticismo. «Una manifestación del nexo del espacio y del tiempo con la materia en movimiento es el hecho, señalado por vez primera en la teoría de la relatividad, de que la simultaneidad de los acontecimientos no es absoluta, sino relativa. Acontecimientos simultáneos con relación a un sistema material, o sea, en unas condiciones del movimiento, no son simultáneos con relación a otro sistema material, es decir, en otras condiciones del movimiento» (Konstantinov, 1986: 76-77).

El espacio se postula como infinito: «Los aparatos astronómicos modernos permiten ver las distancias que la luz -que se propaga a una velocidad de 300 000 kilómetros por segundo- recorre en 10 000 000 000 de años e incluso más. Estas distancias son tan grandiosas que resulta imposible imaginárselas. Pero, naturalmente, tampoco son un límite. Por muy lejos que estén de nosotros tales o cuales sistemas siderales, tras ellos hay nuevos conglomerados gigantes de cuerpos celestes, extensiones inmensas de sistemas cósmicos. La infinitud del espacio es la infinidad del volumen de todo el conjunto incalculable de cuerpos materiales del universo» (Konstantinov, 1986: 71). Y en lo que al tiempo concierne, éste se prolonga indefinidamente y su duración es infinita, y por ello «cualquier acontecimiento, por mucho tiempo que haya transcurrido desde que se produjo, fue precedido de una cantidad innumerable de otros acontecimientos que poseen en conjunto una duración infinita. A la vez, el tiempo transcurre de tal modo que no vuelve a sí mismo, no se repite, sino que pasa por nuevos y nuevos instantes» (Konstantinov, 1986: 71). Y, sin embargo, espacio y tiempo son infinitos y finitos: «la infinitud del espacio se forma de las dimensiones finitas de los distintos objetos materiales, y la infinitud del tiempo, de las duraciones finitas de los diversos procesos materiales» (Konstantinov, 1986: 78).

Según leemos, espacio y tiempo son absolutos y al mismo tiempo relativos: «Son absolutos como formas objetivas universales de existencia de la materia, fuera de las cuales es imposible el ser de ningún cuerpo material. Son relativos, ya que sus propiedades concretas están condicionadas por las propiedades de la materia mutable» (Konstantinov, 1986: 78). También son simultáneamente continuos y discontinuos: «El espacio es continuo en el sentido de que entre dos de sus elementos, cualesquiera que sean y tomados por propia voluntad (grandes o pequeños, muy próximos o muy lejanos), existe siempre realmente un elemento de los que une en una dimensión espacial única. Dicho de otro modo: entre los elementos de la dimensión espacial no hay ninguna separación o desmembración absoluta, sino que pasan de uno a otro. De la misma manera, el tiempo es continuo en el sentido de que entre dos de sus intervalos, cualesquiera que sean, existe siempre realmente una duración temporal que une esos intervalos en un torrente único de sucesión temporal. La discontinuidad del espacio y del tiempo consiste en que ambos están compuestos de elementos que se distinguen por sus propiedades internas, por una estructura que corresponde a la diferencia cualitativa de los propios objetos y procesos materiales» (Konstantinov, 1986: 78-79).

Espacio y tiempo son interpretados por el Diamat como la forma existencial unitaria de la materia, por ello, de acuerdo con la teoría de la relatividad, sería más correcto decir «espacio-tiempo». La teoría general de la relatividad «plantea la concepción de la *unidad* del espacio y del tiempo. Percibiendo el mundo exterior, la materia en movimiento en nuestra percepción sensible, separamos el espacio del tiempo. Pero en la materia en movimiento real, el espacio y el tiempo están unidos en un complejo único (síntesis). La materia no existe en dos formas independientes y separadas entre sí, sino en una forma espacio-temporal única. El espacio y el tiempo no se componen mecánicamente, sino que están unidos en la materia en movimiento de un modo indivisible en una síntesis única» (Hessen, 1999b: 512). «El descubrimiento de la conexión de espacio y tiempo, masa y energía, etc., representaría una confirmación de la doctrina del materialismo dialéctico sobre la mutua concatenación y recíproca condicionalidad de todos los fenómenos. Las afirmaciones sobre la conexión íntima de masa y energía, así como sobre la dependencia de la métrica espacio-tiempo respecto de la presencia y del movimiento de la materia, confirmarían la doctrina de la inseparabilidad de materia y movimiento, etc.» (Wetter, 1968: 59-60). La fórmula einsteniana $E = mc^2$ es interpretada por el Diamat como la indisoluble conexión entre materia y movimiento.

Para el Diamat, al margen de las formas del espacio-tiempo la materia no puede existir, y el espacio-tiempo tampoco puede darse sin la materia; por lo tanto no cabe abstraer el espacio-tiempo de la materia como si se tratasen de formas vacías en las que se sitúa la materia, dado que el espacio-tiempo está subordinado a la ley del desarrollo universal. «En esto precisamente consiste el fallo de la concepción de Newton» (Hessen, 1999b: 510). Por consiguiente, espacio y tiempo son reales porque son inseparables de la materia y sin ésta sólo serían ideas vacuas (*paraideas* o *pseudoideas*) que sólo se dan en el interior de nuestras seseras cuando se sumergen en el error. Así, frente a lo que pensaba Newton, «el espacio y el tiempo no existen *fuera de la materia*, sino *en la materia*, la materia es su realidad verdadera, su síntesis objetiva. No es el tiempo en general, el espacio en general, los que poseen una realidad objetiva, sino el espacio concreto y el tiempo concreto, es decir, la materia en movimiento» (Hessen, 1999b: 511-512). «De acuerdo con Einstein, el espacio vacío absoluto no existe y no puede existir porque el espacio vacío absoluto no puede ser el portador de campos electromagnéticos» (Hessen, 1999d: 522).

En consecuencia, pensado contra Newton, que postulaba por separado la existencia del espacio y el tiempo, el materialismo dialéctico sostiene que el espacio-tiempo no existe por sí mismo sino como forma de existencia de la materia. Por lo tanto, desde las posiciones del Diamat resulta imposible «estudiar y comparar el movimiento de los objetos con respecto al espacio absoluto, tal como consideró Newton, sino solamente el movimiento de un cuerpo con respecto a otro, es decir, sólo el movimiento relativo existe realmente» (Hessen, 1999b: 513).

De modo que si el Diamat reconoce la existencia objetiva del mundo entonces, a su

vez, reconoce la existencia objetiva del espacio y el tiempo, pensado así contra Kant, el cual postulaba, en el contexto moderno de la *inversión teológica*, al espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad humana (y no divina, como era el *sensorio Dei* de Newton). De modo que el espacio y el tiempo no son simples fenómenos (en el sentido germánico del término, es decir, en el sentido que le da Kant), ni tampoco *phenomena bene fundata* (en el sentido de Leibniz), sino «formas objetivas y reales del ser», y se postulan como objetos independientes de la conciencia, eternos, ilimitados e infinitos; aunque no dejan de ser representaciones humanas relativas que, juntas, «suman la verdad absoluta», esto es, «van, en su desarrollo, hacia la verdad absoluta y se aproxima a ella» (Lenin, 1986: 175).

La negación de la realidad objetiva (ontológica y no meramente fenomenológica) del espacio y el tiempo supone «un embrollo filosófico y, en la práctica, una capitulación o una muestra de impotencia ante el fideísmo» (Lenin, 1986: 177). Esa sería, según Lenin, la posición del empiriocriticismo de Mach, para el cual, siguiendo la doctrina de los complejos de sensaciones, el espacio y el tiempo dependen del hombre, es decir, son creados por el hombre. Y así su teoría del espacio y el tiempo se funda en el relativismo y el idealismo, y abre las puertas al fideísmo y a la reacción. «El razonamiento de Mach es el paso del campo de las Ciencias Naturales al campo del fideísmo» (Lenin, 1986: 181). «La existencia de la naturaleza *en el tiempo*, medido en millones de años, *en épocas anteriores* a la aparición del hombre y de la experiencia humana, demuestra lo absurdo de esa teoría idealista» (Lenin, 1986: 178). Pero, como hemos visto sobradamente, esta interpretación del empiriocriticismo es distorsionada (nos queda la duda de si fue adrede o por error; aunque lo importante no son las *miserias secundogenéricas* del sujeto Lenin, sino las *miserias terciogenéricas* de *Materialismo y empiriocriticismo*).

Como se ha comentado, espacio y tiempo «son también formas de la percepción presentes en la naturaleza, en los animales superiores, mucho antes de que apareciera el pensamiento humano. No ha sido necesario que surgiera el hombre y la sociedad humana para que aparecieran las categorías abstractas de espacio y tiempo como operadores del aparato nervioso central. Un perro, un caballo o cualquier otro animal superior tienen, naturalmente, percepciones espaciales y temporales. Es seguro que la forma perceptiva espacial se constituye antes que la temporal. El dominio de la memoria sobre sucesiones temporales es sin duda un rendimiento del cerebro de los seres vivos posterior a la capacidad de orientarse en conexiones espaciales. La orientación espacial se desarrolla en la misma medida que el órgano de la información óptica, el ojo» (Havemann, 1971: 50). Así pues, según esto, espacio y tiempo son *a priori* pero no en el sentido idealista de Kant sino como «logros presociales del pensamiento animal» (Havemann, 1971: 57). Y ya sabemos desde el *materialismo filosófico* que las percepciones *apotéticas*, como las *paratéticas*, son comunes a hombres y animales (al menos a los animales superiores), e incluso, en el caso de que existiesen, a los *animales no-linneanos* o extraterrestres.

6. La dialéctica

a) Breves pinceladas sobre la historia de la dialéctica

«Dialéctica» ha sido una voz que se ha referido tanto a la metodología como a la realidad a la que el método se ajusta o intenta ajustarse. Como se ha dicho, en la historia de la filosofía se han dado tres principales formas de dialéctica: «*la dialéctica espontánea de los pensadores antiguos* [en la que destacó Heráclito], *la dialéctica de la filosofía clásica alemana (finales del siglo XVIII y comienzos del XIX)* y *la dialéctica materialista del marxismo-leninismo*» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 443). Aunque -como se ha dicho- «El hombre pensó dialécticamente mucho antes de saber lo que era la dialéctica, del mismo modo que habló en prosa mucho antes de que existiera esa palabra» (Engels, 1976b: 160).

Para Engels la dialéctica viene a ser «la forma más cumplida y cabal del pensamiento de las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos de desarrollo de la naturaleza, para comprender, en sus rasgos generales, sus nexos y el tránsito de uno a otro campo de investigación» (Engels, 1990b: 39). «La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» (Engels, 1968: 131). Para Plejánov la dialéctica viene a ser una lógica del movimiento opuesta a la lógica de la estabilidad, y apuntaba que sin la dialéctica la teoría del conocimiento materialista y la *praxis* resultarían incompletas, unilaterales y, más en rigor, imposibles. Lenin consideraba a la dialéctica como el alma viva y el signo distintivo del marxismo revolucionario, y advertía que la precariedad en el pensamiento dialéctico puede desembocar en graves errores políticos.

Decir -como dice Lenin- que la dialéctica es «una propiedad de todo conocimiento humano en general» (Lenin, 1974f: 347); o -como dice el *Diccionario filosófico marxista*- que la dialéctica es la «ciencia de las leyes generales del desarrollo de la Naturaleza, de la sociedad y del pensamiento» (Rosental e Iudin, 1946: 75), es decir mucho para no decir nada. Según esto, la dialéctica es trascendental tanto al ser como al conocer (*ordo essendi* y *ordo cognoscendi*), por lo tanto no sólo es una doctrina ontológica sino también gnoseológica y epistemológica o, más ampliamente dicho con la terminología del *materialismo filosófico*, *noetológica* (*lógica material dialéctica*).

La dialéctica no se agota en el diálogo, y además se pueden dar diálogos no dialécticos (dogmáticos), y además no se requiere siempre la confrontación entre dos interlocutores ya que la dialéctica puede darse dentro del argumento de un solo locutor. Lenin y Stalin entendieron que la dialéctica es la herramienta y el arma más refinada para los intereses revolucionarios del Partido, para que así se *trituren* a los adversarios tanto en la teoría como en la *praxis*.

El Diamat abundó mucho en la dialéctica como «ciencia del movimiento», y Heráclito de Éfeso sería su principal abanderado frente a la metafísica eleática del ser inmóvil parmenídeo: «todo es y no es, pues todo *fluye*, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad» (Engels, 1981c: 134). De hecho la dialéctica de Heráclito, a su modo, era materialista al sostener que el mundo no fue hecho por dioses ni por hombres, «sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida» (fr. 20); por eso este pensador fue considerado «el filósofo más grande de la Antigüedad» (Rosental e Iudin, 1946: 132). La dialéctica surge a raíz de la discusión y confrontación política: ya de modo parlamentario en el ágora, ya de modo violento en el campo de batalla, puesto que «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres» (fr. 44), y «es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad» (fr. 62).

Por su parte, Parménides de Elea llevó a cabo el «arte dialéctico» para sostener que «Lo que es, es» y «Lo que no es, no es»; y lo que es, es uno y no cambia, pues si cambiase se convertiría en otro y no hay otro excepto «el que es». De ese modo Parménides empleó el método dialéctico al presentar diferentes vías para el desarrollo del conocimiento en su célebre poema, y Zenón de Elea (su principal discípulo al que Aristóteles señaló como el padre de la dialéctica) también empleó dicho método en sus famosas paradojas a fin de defender que el Ser es una unidad homogénea, perfecta y conexa en sí. «Lo más probable es que Zenón se haya limitado a descubrir el problema de la conexión de lo finito y lo infinito, sin llegar a resolverlo. Pero muchos grandes éxitos teóricos de la ciencia de la naturaleza han partido del descubrimiento de paradojas en las cuales una contradicción dialéctica hace su primera aparición bajo la forma de una contradicción absurda» (Havemann, 1971: 79). Según Hegel, la dialéctica de Zenón era una dialéctica «abstracta» y «negativa». Zenón pensó sus paradojas en contra del movimiento y por ello su dialéctica se puso en marcha contra el movimiento (situación que *invertió* el Diamat aplicando la dialéctica para postular la unidad de materia y movimiento). Visto esto, podemos decir que la distinción entre Heráclito y Parménides como distinción entre pensamiento dialéctico y pensamiento metafísico no parece lo suficientemente potente para sostenerse, pues tanto los eleatas como Heráclito eran, a su modo, metafísicos y dialécticos; cabría añadir que Heráclito, con su devenir, postula una *totalidad joreomática* y Parménides, con su ser, una *totalidad sistática*. Tanto Parménides como Zenón han *ejercitado* y *representado* el pensamiento dialéctico aunque afirmen que el movimiento es sólo una *aparición falaz*. Asimismo tampoco deja de ser metafísico el *logos* de Heráclito en tanto principio (*arjé*) de la realidad que hace que todo fluya hacia una *ekpirosis* (al menos en la interpretación estoica). En *ontología general* Heráclito es tan monista y tan metafísico como Parménides porque el «devenir» está incluido en el mundo, es decir, M está incluido en M_i. Dicho esto, cabría añadir que la dialéctica de los griegos se mostraba aún con «la sencillez de lo espontáneo» (Engels, 1990b: 42).

Platón -denostado por el Diamat como «ideólogo de la aristocracia esclavista» (Rosental e Iudin, 1946: 242)- situaba a la dialéctica en la cima del conocimiento (*nous*), pues remonta y trasciende las hipótesis dadas previamente en la fase anterior (*dianoia*) y así llega a contemplarse el espectáculo de la verdad (*aletheia*). «Esta distinción entre noesis (dialéctica) y dianoia guarda relación con la distinción actual entre ciencia y filosofía. Mientras que la ciencia parte de una categoría dada y procede a un análisis reductivo de la misma, la filosofía pone en duda la categoría de la misma. La dialéctica para Platón comienza con el análisis [destejer], que en vía regresiva debe llegar a las ideas. Una vez que se llega a la *noesis* (regressus) hay que reconocer a la inversa el camino de conocimiento para llegar al sentido común: el “descenso a la caverna”, el progressus hacia las nuevas situaciones [tejer], según el principio de symploké: ni nada está vinculado con nada ni todo con todo» (Velarde, 1976: 106, corchetes míos).

De modo que para Platón la dialéctica es el ejercicio supremo del entrenamiento filosófico, y consistía en ser el arte de clasificar los conceptos en géneros y especies, es decir, el arte de poner en relación las Ideas, de la *symploké* de las mismas, y así llevar a cabo su crítica a los diferentes *mitos tenebrosos* que pululan por el ágora y por las reuniones de sofistas. «Los antiguos entendían por dialéctica el arte de descubrir la verdad poniendo de manifiesto las contradicciones en la argumentación del adversario y superando estas contradicciones. Algunos filósofos de la antigüedad entendían que el descubrimiento de las contradicciones en el proceso discursivo y el choque de las opiniones contrapuestas era el mejor medio para encontrar la verdad» (Stalin, 1977a: 850). Stalin se refiere a la *vía apagógica*, es decir, la vía que diagnostica las diferentes alternativas para poder comparar y así optar por la alternativa más potente, o la que menos contradicciones tenga (por reducción al absurdo). En este sentido, el conocimiento no consiste en aprehender la esencia que subyace en el fondo de las cosas, sino en las relaciones sistemáticas de las intuiciones, los conceptos y las Ideas al ser contrastados unos con otros, esto es, al compararse unas cosas con otras, por analogía de proporción o de atribución según los casos y poner sobre el tapete el entramado de semejanzas y diferencias que polemizan en el mundo. La *vía apagógica* es fundamentalmente dialéctica porque, a diferencia de la vía dogmática y/o sectaria, tiene en cuenta los argumentos de los adversarios, y así contrasta las distintas posiciones; de ahí que la dialéctica se entendiese como «el arte de descubrir la verdad» (Rosental e Iudin, 1946: 74). Por lo tanto, la *vía apagógica*, mediante una *teoría de teorías*, tiene la capacidad de reducir al absurdo los argumentos de los adversarios, una vez que se ha puesto en evidencia sus flagrantes contradicciones. Así es como enseñaba Platón en sus diálogos.

Para Aristóteles la dialéctica era la ciencia de los argumentos probables y de la disputa, luego para el Estagirita no era ciencia puesto que la dialéctica trata de lo probable y no de lo cierto y seguro, por ello es mera inducción y no demostración. Con lo cual Aristóteles concluye que la dialéctica no es propiamente filosofía sino apariencia de filosofía o un saber ensayístico, hasta el punto de denominar «dialéctico» al

silogismo «erístico» en el que las premisas no son ya simplemente probables sino que aparentan ser probables, frente a la Analítica que interpretaba como una ciencia que conoce por demostración formal o silogístico, la cual venía a ser la *verdadera filosofía*.

Con la escolástica la dialéctica fue tomada como lógica formal, en oposición a la retórica. En el siglo XII Pedro Abelardo renovó la dialéctica con el método de la *questio*, que venía a ser un *problema dialecticum*, con su obra *Sic et non*.

b) La dialéctica mística hegeliana

Mención aparte merece la dialéctica hegeliana, a pesar de que ya hemos profundizado en el sistema hegeliano, pero nuevamente su posición es bien traída. Se ha llegado a decir que la dialéctica hegeliana «representa la fase más alta de la filosofía burguesa» (Lukács, 1976: 79).

Frente a Kant -que consideraba a la dialéctica un juego inútil de paralogismos de la razón pura- Hegel la consideraba como la genuina forma de acceder al verdadero conocimiento. Hegel distinguía entre entendimiento y razón: al primero lo hacía corresponder con la reflexión aislada y a la segunda con el pensamiento dialéctico, pensamiento que critica e invalida (sintetiza y supera) las oposiciones fijas del entendimiento que son propias del denominado «sentido común» pero que carecen de realidad para la filosofía porque el papel de ésta consiste en restaurar la totalidad, la cual no es otra cosa que el «reino de la libertad» en tanto meta inherente de la razón que cancela la ciega necesidad. «La razón significa la “absoluta aniquilación” del mundo del sentido común», y «la lucha contra el sentido común es el comienzo del pensamiento especulativo, y la pérdida de la seguridad cotidiana es el origen de la filosofía» (Marcuse, 2003: 53).

Para Hegel, en principio, «dialéctica» significa el momento negativo de toda realidad, y lo dialéctico viene a situarse frente a lo abstracto, es decir, lo muerto y vacío que ha de ser superado; y por eso la dialéctica en el sistema hegeliano alcanza un carácter verdaderamente positivo, pues la dialéctica es el elemento del pensamiento verdaderamente especulativo y no limitado y por tanto expone la vida de lo Absoluto (el verdadero tema de la filosofía que precisamente deja de ser «filo-sofía» para ser saber absoluto). Por eso la dialéctica no es entendida como un mero método del entendimiento para aprehender la cosa misma, pues esto supondría una superación entre el pensamiento y la cosa; se trata, más bien, de un método de la cosa misma en el que se exige una construcción del saber filosófico en el que la cosa misma va acompañada del movimiento del pensar, es decir, se trata de un camino fenomenológico de la cosa misma que es el pensar mismo, ya que la cosa en sí misma no es otra cosa que el Espíritu en su autodesarrollo. Dicho de otro modo: más que un método de investigación o exposición filosófica, la dialéctica hegeliana era interpretada por el propio Hegel como la manifestación y realización del Ser (es decir, la Idea como Espíritu Absoluto o Sustancia-Sujeto).

El desarrollo dialéctico que postula Hegel supone una concatenación causal del progreso que tiende de lo inferior a lo superior imponiéndose ante todos los zig-zags y retrocesos momentáneos. Por eso hemos diagnosticado al sistema hegeliano como un *espiritualismo exclusivo ascendente*: monista en *ontología general* -puesto que se postula una totalidad que sustancializa el *Ego trascendental* en detrimento de la *Materia ontológico-general*- y *formalista segundogenérico* en *ontología especial* -puesto que M₁ (la Naturaleza) y M₃ (la Idea) están subordinados a M₂ (el Espíritu).

Según Hegel, de la identidad (ser) y la negatividad (nada) surge la totalidad (devenir), y por ello la identidad y la negatividad quedan superadas dialécticamente en la totalidad. Dicho de otro modo: la tesis de lo unido es la identidad, la antítesis de lo separado es la negatividad, y la síntesis de lo re-unido es la totalidad, la cual «es el territorio de la dialéctica» (Lukács, 1974: 48). «Decir que el Ser es dialéctico significa decir, primero (en el plano ontológico), que es una *Totalidad* que incluye la *Identidad* y la *Negatividad*. Significa decir, después (en el plano metafísico), que el Ser no se realiza solamente como *Mundo natural*, sino también como *Mundo histórico* (o humano), toda vez que ambos Mundos agotan la totalidad de lo real-objetivo (el Mundo divino no existe). Y significa decir, por último (en el plano fenomenológico), que lo real-objetivo existe-empíricamente y que aparece no solamente como cosa inanimada, planta o animal, sino también como *individuo libre e histórico* esencialmente temporal o *mortal* (que *lucha y trabaja*). O también: decir que hay *Totalidad* o *Mediación* o *Supresión-dialéctica* significa decir que, además del *Ser-dado*, también hay una *Acción-creadora* que conduce a una *Obra*» (Kojève, 2013: 584-585).

Asimismo la negación dialéctica transforma lo «en sí» en «para sí», lo inconsciente en consciente. «La dialéctica es el itinerario que lleva a cabo el pensamiento por una senda de confusiones; pero que produce un resultado: el hundimiento de las certezas unilaterales y la ganancia de nuevos puntos de vista a tomar en consideración. Con ello se logra una nueva verdad, siempre y cuando el entendimiento se transforme» (Cuartango, 2005: 81). De ahí que Hegel distinguiese entre sofistería y dialéctica: «sofistería significa un razonamiento que parte de una premisa carente de fundamento y aceptada sin crítica o reflexión; en cambio, llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el que los término en apariencia separados pasan los unos a los otros por sí mismos, en virtud de lo que son, y así la suposición de su separación se anula por sí misma» (citado por Lenin, 1974f: 97).

En la dialéctica hegeliana el avance del Espíritu hace que éste engendre su propia contradicción, lo cual supone una negación de lo afirmado y, a su vez, siguiendo con el avance, una negación de lo negado, ya que consiste en captar la antítesis en su unidad; y al postularse un desarrollo dialéctico se está dando por supuesto que el mundo no es un conjunto de objetos terminados sino un conjunto de procesos, por eso mismo el sistema hegeliano no es conservador sino más bien revolucionario, y al introducir la contradicción en el ser Hegel transforma la lógica en ontología. «La dialéctica tiene un

resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado* o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la nada *abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones* [sabidas como] *ciertas*, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una *nada inmediata*, sino un resultado» (Hegel, 2005a: 184). En este sentido, Schelling le agradecía a Hegel que entendiese la filosofía como una actividad negativa y puramente racional; «pues un episodio indudable, necesario y valioso de toda filosofía es comenzar con un regressus al pensamiento puro cuya meta más alta es la clave de bóveda de la filosofía negativa, la Idea, el Concepto. Pero a su vez el resultado crítico de ese regressus exige una vuelta (Umkehrung) a los fenómenos, al Mundo, una filosofía positiva que no sea una simple *continuación*, ahora en sentido inverso, de la filosofía negativa, como un simple episodio más que se subordina en dignidad a ella, lo que provoca en Hegel las fórmulas de sabor gnóstico del “decirse” o del “dejarse caer” (entlassen) de la Idea en el Mundo. Schelling reconoce estos dos contextos de la Filosofía, del mismo modo que sabe que también los admite Hegel, no concediéndoles incluso igual significación y dignidad (X, 157). La diferencia esencial entre ambos reside entonces en que Schelling concede superior dignidad, en última instancia, a la filosofía positiva, al contexto progresivo que implica la mediación de una voluntad filosófica, sin la cual no habría propiamente filosofía, una voluntad que está implantada socialmente entre otras voluntades, mientras que Hegel, según lo ve su crítico, considera la filosofía enraizada en la racionalidad, en la Idea, más que en la voluntad, y girando por tanto en torno a la filosofía idealista, negativa» (Fernández Lorenzo, 1989: 120-121).

Dos aspectos fundamentales de la filosofía hegeliana hacían su sistema enciclopédico y su método dialéctico: pero sistema y método entran en contradicción, puesto que si el sistema pretende alcanzar la verdad absoluta ello es propio del dogmatismo que es incompatible con la dialéctica que precisamente *tritura* todo dogmatismo. Hegel piensa, pues, que la dialéctica es el «alma motriz» de la Idea, su despliegue y desarrollo inmanente y necesario de lo «en sí» a lo «para sí» o de lo abstracto a lo concreto, esto es, del concepto unilateral al concepto multilateral más rico de contenido que aglutina y fusiona sus contradicciones; y asimismo se trata de la realidad del infinito por mediación de los momentos finitos. «El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a su opuestas» (Hegel, 2005a: 183). La dialéctica es entendida entonces como el despliegue, la maduración, la realización y el *ascenso* del Espíritu hacia su *exclusividad* o absolutez o, lo que es lo mismo, su plenitud en tanto colofón de su movimiento interno que tiende hacia lo positivo-racional o especulativo; por ello la dialéctica hegeliana absorbe todos los momentos anteriores hacia la culminación del Espíritu Absoluto al tratarse de un panlogismo o, como lo hemos diagnosticado, de un *espiritualismo exclusivo ascendente*.

La dialéctica hegeliana señala la falta de verdad de los fenómenos inmediatos situando la verdad en la mediación y, sobre todo, en el resultado del mismo desarrollo dialéctico de la realidad en general, que no sería otro que el Espíritu Absoluto con su correspondiente saber absoluto (con el cual, paradójicamente, cesaría la dialéctica y se

impondría el dogma). No obstante, el desarrollo dialéctico no es algo que se dé revelado *sub specie aeternitatis* sino *sub specie temporis*, al tratarse de un presente intercalado entre el pasado y el futuro en donde la verdad de la realidad dialéctica se revela como síntesis superadora.

Para Hegel, más que un método, la dialéctica es la esencia propia y auténtica de las cosas mismas y no algo exterior a ellas, puesto que la realidad concreta es en sí misma dialéctica, posición que heredará el marxismo-leninismo. La dialéctica trata, pues, «de la marcha misma de los acontecimientos» (Lenin, 1976a: 34), y por tanto no se reduce a discusiones filosóficas o a meras argumentaciones verbales, «sino a golpe de mazas y espadas o de cañones, por una parte, y de hoces y martillos o de máquinas, por la otra. Y si se quiere hablar del “método dialéctico” que emplea la Historia, hay que precisar que ahí se trata de métodos de guerra y de trabajo. Es esta dialéctica histórica y real, incluso activa, la que se refleja en la historia de la filosofía. Y si la Ciencia hegeliana es dialéctica o sintética, es únicamente porque describe esta dialéctica *real* en su totalidad, así como la serie de filosofías consecutivas que corresponden a esta *realidad* dialéctica. Ahora bien, dicho sea de paso, la realidad solamente es dialéctica porque incluye un elemento negativo o negador, a saber: la negación activa de lo dado, la negación que está en la base de toda lucha sangrienta y de todo trabajo calificado de físico» (Kojève, 2013: 516). De modo que «la negatividad está manifiesta en el proceso mismo de la realidad, de modo que nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta. Cada cosa tiene que desenvolver nuevas condiciones y formas para poder cumplir sus potencialidades» (Marcuse, 2003: 126). Para Hegel el infinito no está puesto en el más allá sino que está en este mundo, puesto que se desarrolla y realiza en las negaciones de las cosas finitas, de ahí que el carácter contradictorio de la realidad hace de ésta una «totalidad negativa».

Y así como la identidad entre ser y pensar viene a situar al pensar (al Espíritu) como la totalidad de lo real, del mismo modo Hegel vino a situar «la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del mundo de la *naturaleza*) en la dialéctica de los conceptos» (Lenin, 1976a: 116). Para Hegel la dialéctica es, pues, «automovimiento, fuente de actividad, movimiento de la vida y del espíritu» y también «objetivismo en el más alto grado (“el momento más objetivo”）」 (Lenin, 1976a: 148).

c) Dialéctica mistificada y dialéctica racional

Hegel fue así el gran filósofo de la modernidad que actualizó la dialéctica y el primero en formular claramente -según leemos en el *Anti-Dühring*- la ley de negación de la negación, cuya concepción venía a ser -como decía Alexander Herzen- «el álgebra de la revolución, que emancipa extraordinariamente al hombre y no deja piedra sobre piedra del mundo cristiano, del mundo de las tradiciones que había sobrevivido» (citado por Rosental e Iudin, 1946: 132). Aunque, a juicio de Marx y Engels, la negación de la negación tal y como la presentó Hegel se hizo de forma mistificada, una mistificación que «glorifica lo existente» (o, en rigor, glorifica el colofón de la Historia Universal con

la hegemonía mundial de Alemania). Pero de lo que se trata es de superar dicha mistificación en una nueva forma racional a través de la negación que lleva a cabo la crítica revolucionaria. Como sostenía Hegel, la dialéctica suprime todo lo finito y ello implica movimientos de posición, oposición y composición, esto es, contradicción y unidad de opuestos (pesándose así contra el armonicismo), cuyo proceso también puede traducirse como identidad, contradicción y cancelación de la contradicción (o tesis, antítesis y síntesis).

Para Hegel la dialéctica es trascendental a la *omnītudo rerum*, y por ello no es algo solamente especulativo y conceptual sino inserto en el devenir histórico: «Se puede hallar, en efecto, en todo cuanto nos rodea un ejemplo de la dialéctica... la dialéctica se afirma en todas las esferas y formas de la naturaleza y del espíritu» (Hegel, 2002d: 106). Pero, como hemos visto, la dialéctica de Hegel era idealista y el Espíritu Absoluto vendría a agotar las posibilidades del pensamiento y en consecuencia quedaría suprimida la dialéctica y ésta consistiría simplemente en ser un método descriptivo del Absoluto. Estaríamos, pues, ante una dialéctica de *implantación gnóstica*; pero -como hemos visto- Hegel es ambiguo en la *implantación* de su filosofía, y además ese Espíritu Absoluto supone la hegemonía de la nación alemana que pasaría a ser el Imperio universal: una Alemania hipostasiada o sublime que precisamente no se ha correspondido con los acontecimientos históricos reales. Como critica Engels, el sistema hegeliano, en tanto sistema filosófico, tiene la necesidad de rematar en una verdad absoluta en la que se pone fin al proceso lógico e histórico en donde la humanidad toma conciencia de la Idea absoluta que se proclama en la propia filosofía hegeliana, lo cual supone una renuncia al método dialéctico y se asume el dogma de la omnisapientia del saber absoluto en la realización del Espíritu Absoluto, en donde ya no cabría hablar de progreso tal y como éste se manifestó en las etapas previas a dicha realización, y por ello Hegel cree concluir con la historia y con la filosofía, «porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo» (Marx y Engels, 1974: 336). Con lo cual se llega a la conclusión de justificar a la monarquía de Federico Guillermo III y renunciar a todo plan subversivo y revolucionario (y centrarse en la *dialéctica de Estados* en pos de la construcción del Imperio Alemán). «Claro está -continúa Engels- que la forma específica de esta conclusión proviene del hecho de que Hegel era un alemán, que, al igual que su contemporáneo Goethe, enseñaba siempre la oreja del filisteo. Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, un verdadero Júpiter olímpico, pero nunca llegaron a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes» (Marx y Engels, 1974: 335).

Por tanto Marx le dio la *vuelta del revés* a la dialéctica hegeliana transformándola en una dialéctica materialista, aunque hay que tener en cuenta que Marx no adoptó la fórmula «dialéctica materialista» sino «racional» en contraposición a «mística». Dicho de otro modo: el método dialéctico, tal y como lo entendió el materialismo dialéctico, supone la negación del idealismo hegeliano o su *vuelta del revés*, y así se pretendía «poner sobre los pies» a la dialéctica, ya que en Hegel estaba «cabeza abajo». Y así se

dispuso a *triturar* la Idea (o *paraidea*) de Espíritu Absoluto, en la que se vislumbraba la *implantación gnóstica* de la filosofía hegeliana al pasarse por el arco del triunfo del Espíritu Absoluto el *ignorabimus* al postularse un saber absoluto que viene a redefinir la tradicional *paraidea* de cuño teológico de omnisciencia. Marx opta entonces por *invertir* esta dialéctica y posicionarla decididamente, sin ambigüedades, en el campo de la *implantación política*, y su dialéctica racional la presentaba como el azote contra la burguesía.

«En realidad, Marx y Engels sólo tomaron de la dialéctica de Hegel su “médula racional”, desechando la corteza idealista hegeliana y desarrollando la dialéctica, para darle una forma científica moderna» (Stalin, 1977a: 849). Pero, insistimos, el materialismo dialéctico no es una ciencia, es una filosofía (una ontología); así como tampoco es una ciencia -pese a Althusser- el materialismo histórico, que es más bien una filosofía de la historia (y, como veremos, una escatología).

Como apunta Marx, la Idea es «el demiurgo de lo real» y por ello mismo el motor de la Historia Universal, y en consecuencia eso implica una mistificación y fetichización de la dialéctica. Pero en su envoltura racional, tal y como la planteó Marx, la dialéctica está insertada en la materia real y en ese caso deja de ser un recurso inofensivo o meramente retórico y deviene en un escándalo para la burguesía, dado que dicha envoltura señala el conflicto social y las contradicciones de la lucha de clases y las relaciones de producción; con lo cual no cabe hablar de una historia ordenada y lineal sino de una historia con *discontinuidades*, quiebras o rupturas que implican las revoluciones sociales en tanto hitos que marcan los derroteros fundamentales de la historia. Nuestra objeción estaría en que dichos hitos no se reducen a la revolución social en el marco de la *dialéctica de clases* sino también a las grandes conflagraciones imperiales e internacionales de la *dialéctica de Estados* (las dos guerras mundiales son dos acontecimientos incontestables que muestran lo que tratamos de demostrar).

Así pues, en su forma «mistificada» (hegeliana) la dialéctica parece transfigurar lo existente; en su forma «racional» (marxista-leninista), en cambio, es fundamentalmente crítica y consecuentemente revolucionaria (aunque, como veremos, no se *trituran* debidamente las esperanzas escatológicas). De modo que la dialéctica no puede estancarse en la teoría de los hechos consumados y por ello debe imponerse como un método revolucionario: una guía para la subversión política. Es decir, la dialéctica ha de servir para destruir toda ideología de *implantación gnóstica* en pos de la *implantación política* de la lucha de clases para canalizarla hacia la victoria y la construcción del socialismo y, *aureolarmente*, del comunismo final (cosa que las turbulencias de la *dialéctica de Estados* impidieron fulminantemente).

Asimismo, la dialéctica de la Idea del sistema hegeliano se *invierte* por una dialéctica de la materia en el marxismo-leninismo y por eso se postula que son las fuerzas de producción y no la astucia de la razón las que conducen la historia: «La dialéctica de las cosas produce la dialéctica de las *ideas*, y no a la inversa» (Lenin, 1976a: 116); y por

tanto, «la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, así en la naturaleza como en la historia» (Engels, 1979: 201). Por eso, «lo que la teoría del calor materia es a la teoría mecánica del calor, o la teoría flogística a la teoría de Lavoisier, eso es, sobre poco más o menos, la dialéctica hegeliana con respecto a la dialéctica racional» (Engels, 1979: 35). «La dialéctica despojada de todo misticismo se convierte en una necesidad absoluta para las ciencias naturales, una vez que éstas abandonan el terreno en que podían arreglárselas con las categorías fijas a la manera como la lógica satisfacía sus necesidades caseras con la matemática elemental» (Engels, 1979: 202).

El método dialéctico lejos de ser un «método desgraciado» -como pensaba Ernest Mandel, aun reconociendo que Marx se atenía a los hechos-, no consiste en alternar un método empírico (volcado en los hechos) y un método abstracto (especulativo), sino más bien en alternar un método de investigación y un método de exposición. Es cierto, reconoce Marx, que hay que atenerse a los hechos y asimilar detalladamente la materia investigada, pero la «vida de la materia» se refleja en el método de exposición que es el método dialéctico, un método que no sólo funciona con hechos positivos o la positividad de los hechos sino que también lo hace con lo negativo de los hechos al constatar el carácter contradictorio de lo real, y esta negatividad se presenta mejor en la práctica que en la mera especulación (la cual sin *praxis*, como diría Kant, es ciega).

Lenin, frente a Plejánov, practicaba la dialéctica en vez de simplemente teorizarla; y si Plejánov yuxtaponía la teoría a la vida, Lenin le daba vida a la teoría. Lenin aprovechó como nadie la *implantación política de la filosofía*.

d) El método dialéctico es pensado contra el método metafísico

El materialismo de Marx y Engels era un materialismo dialéctico y la dialéctica, como ya entendió Hegel, «*comprende* el elemento del relativismo, de la negación, del escepticismo, pero no *se reduce* al relativismo. La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo, pero no se reduce a él, es decir, reconoce la relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido del condicionamiento histórico de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad» (Lenin, 1986: 132). La perspectiva dialéctica se sobreentendía, frente a la perspectiva metafísica, como la perspectiva propiamente científica.

Al materialismo mecanicista se le reprochaba su ahistoricismo, su carácter antidialéctico, su incapacidad de entender los problemas de cualidad y su objetivismo contemplativo. Por todo ello era considerado metafísico puesto que le faltaba el elemento dialéctico. Y la metafísica es aquello que precisamente se opone al pensamiento dialéctico; pues si la metafísica se organiza a través de ideas fijas (hipostasiadas), la dialéctica hace lo propio con ideas fluidas. Por decirlo de algún

modo: la metafísica hipostatiza *géneros porfirianos* o *linneanos* y la dialéctica se desarrolla a través de *géneros plotinianos* o *darwinianos*.

Con «dialéctica» se quiere hacer subrayar la movilidad y el carácter dinámico de todo, frente al pensamiento metafísico que asume la concepción de la realidad (o, más en rigor, la realidad última) de un ser inmóvil (el ser-uno de Parménides o el Acto Puro de Aristóteles). Por eso, para el materialismo dialéctico la metafísica es vista como aquello que paraliza lo que fluye. Dicho desde nuestra terminología: aquello que hipostasia un *género de materialidad* o varios *géneros* que son considerados como fundamento eterno de la realidad. El materialismo dialéctico piensa, pues, contra la idea de eternidad, tal y como fue entendida por Boecio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. El mundo no es algo acabado y perfecto, sino procesual y contradictorio.

El pensamiento metafísico postula la antítesis sin mediatez, y «para él, una de dos: sí, sí; no, no» (Engels, 1981c: 135); de modo que se trata de un método unilateral de pensar y por ello es incapaz de contemplar la concatenación dialéctica que hay entre los objetos, los sujetos y los acontecimientos; y, así, «obsesionado con los árboles, no alcanza a ver el bosque» (Engels, 1981c: 135). Si el pensamiento metafísico interpreta la sociedad como algo mecánicamente enlazado y en consecuencia se toleran toda clase de combinaciones arbitrarias y de elementos aislados, el método dialéctico interpreta la sociedad como un organismo vivo en continuo desarrollo y para ello lleva a cabo un análisis objetivo de las relaciones de producción. Si el pensamiento metafísico incurre en el pecado de lo abstracto y de lo vacío, el dialéctico incurre en la virtud de lo concreto y material.

El pensamiento metafísico postula a los *fenómenos* como completos, inmutables, independiente unos de otros y exentos de contradicciones al ser pensados como plasmados de una vez para siempre en tanto «cosas en sí». El enfoque dialéctico, en cambio, observa los *fenómenos* en sus conexiones (M_1) y *relaciones* (M_3), en su dinámica y concatenación, y en sus fases de *génesis*, *estructura* y, finalmente, en corrupción. La dialéctica en el materialismo es sinónimo de cambio, contradicción, negación, superación y unidad de opuestos. «La esencia del materialismo dialéctico está constituida por dos elementos: el supuesto de la existencia independiente y única de la materia-energía, y el supuesto de que existe un proceso continuo en la naturaleza, conforme a leyes dialécticas» (Graham, 1976: 10).

Luego el materialismo dialéctico va contra todo sustancialismo, contra toda inmutabilidad. Trasladado esto a un plano político, la crítica marxista-leninista a la burguesía consiste en rechazar tajantemente que ésta se presente como clase universal. «Desde el punto de vista marxista el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la “falsa” *eternización y/o universalización*: un Estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano y universal... y la meta de la “crítica de la ideología” es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el

hombre en general al individuo burgués, tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista» (Zizek, 2010: 81).

En 1894 el joven Lenin explicaba que «Marx y Engels llamaban método dialéctico - por oposición al metafísico-, sencillamente, al método científico en sociología, consistente en que la sociedad es considerada como un organismo vivo, que se halla en desarrollo continuo (y no como algo mecánicamente cohesionado y que, por ello, permite toda clase de combinaciones arbitrarias de elementos sociales aislados) y para cuyo estudio es necesario hacer un análisis objetivo de las relaciones de producción que constituyen una formación social determinada, estudiar las leyes de su funcionamiento y desarrollo» (Lenin, 1975g: 127).

Si para el pensamiento metafísico análisis y síntesis son dos principios excluyentes, para el pensamiento dialéctico son principios unidos recíprocamente subordinados, y sin análisis (desejer en el *regressus*) no hay síntesis (tejer en el *progressus*).

Para el metafísico «toda cosa existe o no existe: una cosa no puede ser al mismo tiempo ella misma y algo diverso... atendiendo a las cosas pierde su conexión, atendiendo a su ser pierde su devenir y su perecer, atendiendo a su reposo se olvida de su movimiento» (Engels, 1968: 7-8). Por eso la dialéctica hace imposible la identidad en cuanto tal. «Todo cuerpo se halla constantemente expuesto a influencias mecánicas, físicas y químicas, que lo hacen cambiar continuamente y modifican su identidad. Solamente en la matemática -ciencia abstracta, que se ocupa de cosas discursivas, aunque éstas sean reflejos de la realidad- ocupa su lugar la identidad abstracta, como la antítesis de la diferencia, que, además, se ve constantemente superada... El hecho de que la identidad lleve en sí misma la diferencia, expresada en *toda proposición*, en la que el predicado es necesariamente distinto del sujeto: el *lirio* es una *planta*, la *rosa* es *roja*, donde se contiene en el sujeto o en el predicado algo que el predicado o el sujeto no cubre totalmente... Que la *identidad consigo mismo* postula necesariamente y de antemano, como complemento, la *diferencia de todo lo demás*, es algo evidente de suyo» (Engels, 1979: 216). De modo que la verdadera identidad lleva en sí la diferencia. Identidad y diferencia no son términos irreductibles sino polos unilaterales cuya verdad se realiza en la acción mutua en la que se truecan la una en la otra: vienen a ser *conceptos conjugados*.

Para Marx y Engels la naturaleza no procede de modo metafísico sino de modo dialéctico, por lo tanto «también la naturaleza tiene su historia en el tiempo» (Engels, 1968: 10). Es más, naturaleza e historia no son «cosas» distintas, pues cabe hablar de «una naturaleza histórica y una historia natural» (Marx y Engels, 2014: 36). Según Engels, el que introdujo la historia en la naturaleza fue Kant con su teoría del sistema solar: «El primero que abrió una brecha en esta concepción petrificada de la naturaleza no fue un naturalista, sino un filósofo. En 1755 apareció la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, de Kant. El problema del impulso inicial quedaba eliminado; la tierra y todo el sistema solar aparecía como algo que había ido *formándose* en el transcurso del tiempo... El descubrimiento de Kant encerraba, en

efecto, lo que sería el punto de partida de todo progreso ulterior. Si la tierra era el resultado de un proceso de formación, también tenía que serlo necesariamente su actual estado geológico, geográfico y climático, sus plantas y sus animales; esto quería decir que la tierra debía necesariamente tener una historia no sólo en el espacio, en orden de extensión, sino también en el tiempo, en orden de sucesión... El estudio de Kant no se tradujo en resultado inmediato alguno, hasta que, muchos años después, Laplace y Herschel desarrollaron y fundamentaron con mayor precisión su contenido, abriendo camino con ello, poco a poco, a la “hipótesis nebular”. Posteriormente descubrimientos dieron, por último, el triunfo de esta teoría; citaremos entre los más importantes el movimiento propio de las estrellas fijas, la demostración de un medio resistente en el espacio cósmico y la prueba, obtenida por medio del análisis espectral, de la identidad química de la materia cósmica y de la existencia de masas candentes de niebla como las que hipotéticamente había supuesto Kant» (Engels, 1979: 11-12).

La teoría kantiana del origen de todos los cuerpos celestes hoy existentes a partir de masas nebulosas en rotación supuso el mayor progreso logrado por la astronomía desde Copérnico hasta entonces; sin embargo no fue una teoría que se tomase inmediatamente en serio y fue considerada en su momento como una mera curiosidad (y ni que decir tiene que herética o, más aún, impía). Fue la primera vez que se puso en cuestión la idea de que la naturaleza no tiene historia en el tiempo, pues hasta entonces se suponía que los cuerpos celestes habían permanecido desde su origen en órbitas y desde siempre idénticos; y aunque se admitía que en cada uno de ellos los seres orgánicos perecían, los géneros y las especies parecían inmutables. Aunque no era este el caso de los metafísicos presocráticos, los cuales suponían un ciclo de eterno retorno intercalado por conflagraciones universales que destruían -para una ulterior regeneración (*palingenesia*)- los astros, como también lo interpretaron los estoicos con la teoría de la *ekpirosis*; pero sí es el caso de Aristóteles, el cual hace de los astros sustancias hilemórficas pero eternas, en perpetuo movimiento local y perfectamente circular. Demócrito y Epicuro tenían una concepción bastante diferente, pues la conexión y desconexión de los átomos en sus infinitas combinaciones -esto es, en *symploké*- imposibilitaban la eternidad de las formas, ya fuesen astros o lo que fuesen. Y después el cristianismo con su idea de creación de la nada hace de los astros entes finitos y no eternos (aunque creados de la nada por Dios tal y como están desde el principio, al igual que las especies biológicas). Por tanto, visto así, la naturaleza no es eterna, ya que es la *res nata*, la cosa creada. Se puede, pues, hablar de una «dialéctica de la naturaleza».

El advenimiento de la ciencia positiva (la ciencia en su tercera *acepción*) hizo que toda la artillería del pensamiento metafísico quedase reducida a «entes especulativos y a objetos celestiales», y entonces «los seres reales y las cosas terrenales comenzaban a ser el centro de todo el interés» (Marx y Engels, 1974: 152). El cielo pasó a ser algo completamente *radial* y dejó de estar habitado por seres *angulares* (aunque retornarían con la creencia en los extraterrestres en la Unión Soviética a causa de la costosa y sofisticada carrera espacial contra el Imperio Estadounidense).

No obstante, Engels justifica históricamente la filosofía metafísica, así como el idealismo; del mismo modo que acepta el feudalismo y el capitalismo como pasos previos y necesarios para la venida del comunismo y el materialismo. Por tanto, así como no habría comunismo sin capitalismo tampoco habría dialéctica sin metafísica. Luego la metafísica se interpretó como algo necesario a superar, como un punto de partida porque *pensar es pensar contra alguien o contra algo*, y si no se piensa a la contra no es posible el pensamiento y en consecuencia tampoco la dialéctica.

Por tanto, el método dialéctico se opone al método metafísico, pues éste método ve a los objetos como dados de una vez por todas, aislados (hipostasiados), firmes, fijos y rígidos; en cambio, el método dialéctico trata de ser la «ciencia de la concatenación total» (Engels, 1979: 1). Así como el materialismo se opone al idealismo, la dialéctica se opone a la metafísica. Asimismo Lenin oponía la dialéctica a la sofística y al eclecticismo, del mismo modo que oponía la revolucionarismo proletario al reformismo oportunista «filisteo», y el comunismo al capitalismo, en donde el pensamiento metafísico se expresa en la creencia de que la propiedad privada es inviolable, sagrada y eterna.

La diferencia entre el pensamiento dialéctico y el pensamiento metafísico es la misma que hay entre la sobria filosofía y la embriagada especulación. «La *metafísica* del siglo XVII, derrotada por la ilustración francesa y, concretamente, por el *materialismo francés* del siglo XVIII, alcanzó su *victoriosa y sólida restauración* en la *filosofía alemana*, y especialmente en la *filosofía alemana especulativa* del siglo XIX. Después que *Hegel* la vinculó en forma tan magistral con toda la metafísica subsiguiente y con el idealismo alemán, instaurando un reino metafísico universal, el ataque contra la *metafísica especulativa*, y contra la *metafísica en general*, correspondió, como en el siglo XVIII, al ataque contra la teología. Ahora será derrotada para siempre por el *materialismo*, que ha sido perfeccionado por la labor de la especulación misma y que coincide con el *humanismo*. Así como *Feuerbach* representó el materialismo en el dominio *teórico*, así el *socialismo* y el *comunismo* inglés y francés representaron, en el terreno *práctico*, un *materialismo* que coincidía con el *humanismo*» (Marx y Engels, 1974: 150-151).

e) Las leyes de la dialéctica

La dialéctica es interpretada, en definitiva, como «la ciencia de las leyes universales de desarrollo de todo lo existente» (Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 106-107). Las leyes de la dialéctica implican la lógica del desarrollo. El materialismo dialéctico, siguiendo a Hegel, clasifica la dialéctica en tres leyes generales, las cuales son postuladas como leyes necesarias: la ley de la transformación de la cantidad en cualidad (cuando el agua hierve se convierte en vapor); la ley de identidad o unidad de los contrarios (la contradicción no se da sólo en el pensamiento sino también en la realidad exterior a través del movimiento infinito de la materia en oposición y conflicto); y la ley

de la negación de la negación (tesis-antítesis-síntesis, en donde el término *ad quem* es superior al término *a quo*, pues la propiedad comunal primitiva es negada por el surgimiento de la lucha de clases y la propiedad privada y ésta a su vez es negada por la revolución, la dictadura del proletariado y el comunismo final que acabaría con la propiedad privada y la consecuente explotación del hombre por el hombre). Estas tres leyes ya fueron expuestas y desarrolladas por Hegel, aunque desde su idealismo absoluto las hipostasiaba como simples leyes del pensamiento: «la primera, en la primera parte de la *Lógica*, en la doctrina del Ser; la segunda ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante de todas, de su *Lógica*: la teoría de la Esencia; la tercera, finalmente, figura como ley fundamental que preside la estructura de todo el sistema» (Engels, 1979: 49).

La dialéctica también procura asociar el estudio de los planteamientos teóricos a la práctica, y es tanto una forma de conocimiento, una técnica de discusión y un proceso de contradicción en los turbulentos cursos de la materia. Las leyes de la dialéctica son esencialmente *disociables* pero existencialmente *inseparables* y se hallan en mutua trabazón y condicionamiento, esto es, están *codeterminadas* y funcionan simultáneamente en la materia real. De ahí que Engels distinguiese entre dialéctica objetiva (la cual domina toda la naturaleza) y dialéctica subjetiva (que corresponde al pensamiento que refleja las contradicciones que se manifiestan en toda la naturaleza, lo que supone -como veremos- una gnoseología de corte *adecuacionista*). Por tanto la dialéctica tiene sus fundamentos tanto en las leyes del pensamiento como en las leyes naturales, y así la dialéctica de las cosas funda la dialéctica de las ideas y por tanto la dialéctica subjetiva refleja la dialéctica objetiva. «La dialéctica objetiva tiene, pues, que descubrirse en las conexiones reales. Es imposible deducirla de categorías dialécticas formuladas, deducirla axiomáticamente. La dialéctica es el hacerse-autoconsciente y el ser-autoconsciente del carácter dialéctico de la realidad» (Havemann, 1971: 259).

En la ley de la transformación de la cantidad en la cualidad o de la cualidad en cantidad se sostiene que los cambios continuos al acumularse producen cambios bruscos («revolucionarios»); es decir, la revolución cualitativa viene precedida por una evolución cuantitativa insensible. Los conceptos de cantidad y cualidad están estrechamente aparentados con los de continuidad y discontinuidad respectivamente. En consecuencia los cambios no son indefinidamente continuos, sino que dicha cantidad acumulada necesariamente se transforma y salta hacia una nueva calidad. Así pues, para el materialismo dialéctico la naturaleza sí da saltos, al menos de lo cuantitativo a lo cualitativo y, a su vez, de lo cualitativo a lo cuantitativo. El conocido postulado de la naturaleza no procede por saltos (*Natura non facit saltus*) solía ser citado por la reacción para intentar demostrar la imposibilidad de la revolución, pero para el Diamat es evidente que la naturaleza no sólo procede de modo gradual sino también a través de cambios bruscos o transformaciones súbitas, como pasa del cambio cualitativo al cuantitativo; aunque, en rigor, «en la naturaleza no existen saltos, *precisamente porque* toda ella está hecha de saltos» (Engels, 1979: 281).

El movimiento cuantitativo evolutivo es insensible, oculto pero continuo y preñado de cambios radicales, es decir, de movimiento cualitativo dado de forma súbita a modo de salto revolucionario. Luego, según esto, el movimiento es biforme: evolutivo y revolucionario. La evolución abona el suelo para la revolución y el continuo incremento de cantidad culmina en una nueva cualidad. Todo esto implica un proceso que no se reduce a una mera reiteración de lo ya transcurrido, sino más bien un progreso de lo inferior a lo superior. Como puede apreciarse, esta ley está impregnada de un componente ideológico, y el Diamat la tuvo muy en cuenta para pensar contra el revisionismo gradualista bernsteiniano: «Esto quiere decir que el paso del capitalismo al socialismo y la liberación de la clase obrera del yugo capitalista no puede realizarse por medio de cambios lentos, por medio de reformas, sino sólo mediante la transformación cualitativa del régimen capitalista, es decir, mediante la revolución... Esto quiere decir que en política, para no equivocarse, hay que mantener una política proletaria, de clase, intransigente, y no una política reformista, de armonía de intereses entre el proletariado y la burguesía, una política conciliadora de “integración gradual” del capitalismo en el socialismo» (Stalin, 1977a: 858).

Esta ley tiene sus triunfos más importantes en el *campo del cierre categorial* de la química, que vendría a ser «la ciencia de los cambios cualitativos en los cuerpos como consecuencia de los cambios operados en su composición cuantitativa» (Engels, 1979: 53). Así, tenemos que «la borrachera y el consiguiente malestar del día siguiente vienen a ser como la cantidad transformada en cualidad» (Engels, 1979: 54). Otro ejemplo: los cambios cuantitativos del desarrollo físico-químico de la materia derivan necesariamente a las cualidades de las formas biológicas del movimiento de la materia.

Con la ley dialéctica del trueque de la cantidad en calidad (y viceversa) el materialismo dialéctico, al sostener la aparición de nuevos principios y de nuevas cualidades en el proceso de la naturaleza (y también de la sociedad), pretende diferenciarse y superar al materialismo mecanicista. Esta ley trata, por tanto, de dar una explicación al proceso evolutivo del mundo en una dirección *ascendente* de lo inferior a lo superior, y en la cima de tal evolución se coloca la conciencia humana. Porque, para el Diamat «la conciencia representa algo esencialmente nuevo, que es más elevado y perfecto frente a la materia inerte. Ha debido de originarse a partir de la materia en curso del proceso evolutivo del mundo; pero formalmente no puede reducirse a las leyes físico-químicas, más bien obedece a una estructuración fundamentalmente nueva. Así, pues, la evolución de la materia pasa siempre por ciertos puntos nodales, en los que parece romperse en cierto modo la continuidad del proceso [el cúmulo de cantidad] y en donde, repentinamente, mediante un “salto dialéctico” [o cualitativo], se llega a la aparición de nuevos principios. Los principales nodos o puntos cruciales, no los únicos, claro está, en la evolución del mundo son la aparición de la vida y luego la aparición de la conciencia» (Wetter, 1968: 12).

Como se ha dicho, la dialéctica (el nexos dialéctico) «cantidad - calidad es idéntica a la de la necesidad - libertad» (Gramsci, 1971: 98). Con lo cual tenemos que la evolución

cuantitativa del reino de la necesidad da paso a la revolución cualitativa del reino de la libertad.

La ley dialéctica de la contradicción o unidad de los contrarios o penetración de antinomias es considerada como la ley central de la dialéctica. De hecho la contradicción está en la *génesis* del pensamiento dialéctico, como puede leerse en los fragmentos de Heráclito. La ley de la unidad de los contrarios postula que una afirmación no es nunca una afirmación absoluta sino que en ella misma hay parte de negación, y la negación es el «disolvente» sin el cual las cosas no cambiarían ni evolucionarían ni tampoco darían un salto revolucionario; luego todos los *fenómenos* del mundo están preñados de contradicciones que son la fuente de sus desarrollos, es decir, cada *fenómeno* lleva en sí su propia contradicción, su propia negación, su lado de caducidad y su lado de desarrollo. Todo lo que empieza acaba, decían los estoicos. Toda determinación es una negación, decía Espinosa (estoico a su modo). La contradicción es entendida como la fuente y el impulso interno del desarrollo material de la realidad en general. Ya Hegel había dejado dicho que «la contradicción es LA RAÍZ DE TODO MOVIMIENTO Y VITALIDAD; sólo aquello que contiene una contradicción SE MUEVE, ENCIERRA UN IMPULSO Y UNA ACTIVIDAD» (citado por Lenin, 1974f: 127). La unidad de los contrarios implica la negación de la negación, la cual subraya el desarrollo que va de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo o de lo viejo a lo nuevo. Dicho de otro modo: la unidad de los contrarios es temporal y relativa, no se trata de una unidad estática sino dinámica o, mejor dicho, dialéctica, pues en la unidad hay lucha y diferenciación (identidad en la diferencia, en términos hegelianos, lo cual implica lucha y no armonía: y aquí está el *quid* de la cuestión de la dialéctica). Si la unidad es temporal y condicional, la lucha de contrarios es absoluta; y si la estabilidad es transitoria, el cambio es constante. Cuando la contradicción es superada surge lo nuevo (que supone necesariamente la destrucción de lo viejo), lo cual lleva en su seno un conjunto de nuevas contradicciones, y así indefinidamente. Y esto no de modo abstracto sino concreto y específico. La unidad no es, por tanto, una unidad de simplicidad sino de la complejidad y contradicción que se desarrolla bajo la determinación de su auto-dinamismo y las relaciones con su medio. «Esta concepción de la unidad y de la complejidad excluye el concepto del Uno original, homogéneo y simple (Dios, Idea, Absoluto, Campo Único, etc.) de donde por diferenciación salió la multitud compleja de los seres complejos» (Bitsakis, 1977: 130). Por tanto no cabe una unidad originaria y homogénea. «Lo complejo viene de otro complejo, menos complejo que él, pero frecuentemente más complejo (no hay tan sólo síntesis, hay también degradación), según los cambios cuantitativos y cualitativos que se realizan en la naturaleza» (Bitsakis, 1977: 130).

Allí donde hay movimiento (no sólo locativo, sino cualquier mutación) hay contradicción (y sabemos que para el Diamat el movimiento es universal a la materia, luego la contradicción también sería transcendental en la materia al ser el impulso y la actividad de las cosas). Así pues, la dialéctica es «la doctrina del desarrollo histórico multilateral y pleno de contradicciones» (Lenin, 1975c: 15); y, como afirma el mismo

Lenin, la contradicción está siempre en acción en todos sus momentos. «La *Dialéctica* es la teoría de cómo los *contrarios* pueden y suelen ser (o devienen) *idénticos*; en qué condiciones son idénticos, al convertirse los unos en los otros, y por qué el entendimiento humano no debe considerar estos contrarios como muertos, petrificados, sino como vivos, condicionados, móviles y que se convierten los unos en los otros» (Lenin, 1976a: 32-33). De hecho la tesis cobra sentido en relación a la antítesis correspondiente, y mayor sentido aún en la síntesis consecuente y entendida a modo hegeliano como superadora (de ahí la Idea de Progreso que pretenden presentar como dialéctica pero, a nuestro juicio, si no se dan los parámetros es metafísica).

Esta ley de la dialéctica es muy tenida en cuenta por el *materialismo filosófico*, pues en los *Ensayos materialistas* se postula que la dialéctica «es un proceso que, de algún modo, incluye contradicciones» (Bueno, 1972a: 371). Pero si para el Diamat la contradicción es la acepción fuerte de la dialéctica, para el *materialismo filosófico* es excesivo que sea el núcleo central y es interpretada como el nexo dado entre diversos *esquemas de identidad*, es decir, como la conexión *diamérica* que va desarrollándose en el conflicto entre diversas identidades. La dialéctica, pues, se interpreta desde el Diamat como la teoría de las contradicciones y, en todas partes, siempre, en cada cosa, hay contradicciones, siendo las contradicciones situaciones esencialmente inestables, como es la contradicción -central en el modo capitalista de producción- entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el estado de determinadas relaciones de producción. «Toda discusión, todo esfuerzo por avanzar en el conocimiento se realizan mediante la confrontación de tesis opuestas: el *pro* y el *contra*, el *sí* y el *no*, la afirmación y la crítica... Si hay *pro* y *contra*, *sí* y *no*, es porque las realidades no sólo tienen aspectos diversos, sino también aspectos cambiantes y contradictorios. Y entonces el pensamiento del hombre que no logra aprehender de primera intención las cosas reales, se ve obligado a tantear y a orientarse a través de sus propias dificultades, sus contradicciones, para alcanzar las realidades cambiantes y las contradicciones reales» (Lefebvre, 1961: 18-20). «No hay cosa que no contenga contradicción; sin contradicción no existiría el mundo» (Tse-Tung, 1976b: 46). «La relación entre la universalidad y la particularidad de la contradicción es la relación entre el carácter general y el carácter individual de la contradicción. Por carácter general de la contradicción entendemos que ésta existe en todos los procesos y los recorre desde el comienzo hasta el fin: movimiento, cosas, procesos y pensamiento, todo es contradicción. Negar la contradicción es negarlo todo. Esta es una verdad universal para todos los tiempos y todos los países, sin excepción. Tal es el carácter general, el carácter absoluto de la contradicción. Sin embargo, lo general está contenido en todo ser individual; sin carácter individual no puede haber carácter general. Si todo lo individual fuera excluido, ¿qué sería de lo general? Cada contradicción es particular y de ahí lo individual. Lo individual existe condicional y temporalmente y es, por tanto, relativo» (Tse-Tung, 1976b: 68).

La contradicción dialéctica no es una contradicción verbal o meramente lógico-formal (categorial), sino una contradicción lógico-material (ontológica); es decir, la

dialéctica en tanto lógica material incluye en su esencia la contradicción, frente a la lógica formal en la que prima el principio de no contradicción. La dialéctica está, pues, insertada en el devenir de la propia materia, indisolublemente ligada a la misma, como por ejemplo la unidad del lobo con el cordero que se está engullendo, o la unidad de dos hoplitas luchando, o, ya puestos, la unidad entre la clase burguesa y la clase proletaria en la disputa por el Estado (que nos recuerda a la unidad de Carlos I y Francisco I: «Mi primo y yo estamos de acuerdo: los dos queremos Milán»). «Si se quiere señalar una categoría como específicamente marxista y no hegeliana, se puede escoger sin duda la *lucha material de los contrarios*, sobre la base de la cual todas las otras categorías, como negación, negación de la negación, superación o identidad de los contrarios vienen a designar momentos del proceso revolucionario real y no grados de desarrollo del Espíritu absoluto» (Sève, 1977: 48).

La contradicción inmersa en el seno de la materia (tanto en la natural como en la social) incluye tanto a las causas externas como condición del cambio como a las causas internas en tanto base, y las primeras actúan sobre las segundas. «A una temperatura adecuada, un huevo se transforma en pollo, pero ninguna temperatura puede transformar una piedra en pollo, porque sus bases son diferentes» (Tse-Tung, 1976b: 42).

Por último, la ley de la negación de la negación supone rebasamiento y preservación y reproduce lo originario a un nivel superior, lo cual supone un desarrollo en espiral. La negación es inherente a la materia y constituye el principio creador y motor. La negación de la negación impone un nuevo orden de cosas, el cual vendría a ser el resultado (la verdad) del viejo orden. Hay que decir que se trata de una ley «extremadamente general» y precisamente por ello «extraordinariamente eficaz e importante», pues rige el desarrollo tanto de la naturaleza como de la historia y el pensamiento, y por ello «se impone en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía» (Engels, 1976b: 158). Engels presenta en el *Anti-Dühring* ejemplos zoológicos, botánicos, geológicos, matemáticos, históricos y filosóficos por los que esta ley se manifiesta. Veamos a continuación varios ejemplos ilustrativos:

«Pensemos en un grano de cebada. Billones de tales granos se muelen, se hierven y fermentan, y luego se consumen. Pero si un tal grano de cebada encuentra las condiciones que le son normales, si cae en un suelo favorable, se produce en él, bajo la influencia del calor y la humedad, una transformación característica: germina; el grano parece como tal, es negado y en su lugar aparece la planta nacida de él, la negación del grano. Pero ¿cuál es el curso normal de la vida de esa planta? La planta crece, florece, se fecunda y produce finalmente otros granos de cebada, y cuando éstos han madurado muere el tallo, es negado a su vez. Como resultado de esta negación de la negación tenemos de nuevo el inicial grano de cebada, pero no simplemente reproducido, sino multiplicado por diez, veinte o treinta» (Engels, 1968: 126). Ya Hegel había escrito en la *Fenomenología del espíritu*: «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor de un

falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en un fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo» (Hegel, 2004a: 8).

Mutatis mutandis pasa lo mismo con los cuerpos orgánicos, pues «todo ser orgánico es, en todo instante, él mismo y otro; en todo instante va asimilando materias absorbidas del exterior y eliminando otras de su seno; en todo instante, en su organismo mueren unas células y nacen otras; y, en el transcurso de un período más o menos largo, la materia de la que está formado se renueva totalmente, y nuevos átomos de materia vienen a ocupar el lugar de los antiguos, por donde todo ser orgánico es, al mismo tiempo, el que es y otro distinto» (Engels, 1981c: 136). En consecuencia los cuerpos orgánicos, al renovar sus *partes materiales* y sus *partes formales*, son como el barco de Teseo.

Engels también pone otro ejemplo de la negación de la negación referido a la geología, pues «toda la geología es una serie de negaciones negadas, una serie de sucesivas destrucciones de viejas formaciones rocosas y depósito de otras nuevas. La corteza terrestre originaria, producida por el enfriamiento de las masas fluidas bajo la acción de los agentes oceánicos, meteorológicos y atmosféricos-químicos, es por de pronto desmenuzada, y esas masas desmenuzadas se depositan en el fondo del mar. Elevaciones locales del fondo marino por encima del espejo de las aguas exponen de nuevo partes de esa primera estratificación a la acción de la lluvia, el cambiante calor de las estaciones, el oxígeno y el ácido carbónico de la atmósfera; a las mismas acciones están sometidas las masas fundidas, y luego enfriadas, que proceden del interior de la tierra y rompen los estratos precedentes. Durante millones de siglos van formándose así constantemente capas nuevas, son sucesivamente destruidas en su mayor parte y sirven repetidamente como material de formación de nuevos estratos. Pero el resultado es muy positivo: la producción de un suelo mixto de los más diversos elementos químicos y en un estado de desmenuzamiento mecánico que posibilita la vegetación masiva y diversificada» (Engels, 1968: 126-127).

Mutatis mutandis ocurre en la historia: «Todos los pueblos de cultura comienzan con la propiedad común de la tierra. En todos los pueblos que rebasan un determinado nivel originario, esa propiedad común se convierte en el curso de la evolución de la agricultura en una traba de la producción. Se supera entonces, se niega, se transforma en propiedad privada, tras pasar por estadios intermedios más o menos largos. Pero a un nivel de desarrollo superior, producido por la misma propiedad privada de la tierra, la propiedad privada se convierte a su vez en una traba de la producción, como está ocurriendo hoy tanto con la pequeña propiedad del suelo como con la grande. Destaca entonces con necesidad la exigencia de negarla a su vez, de volver a transformar la tierra en propiedad colectiva. Pero esta exigencia no significa el restablecimiento de la

propiedad colectiva originaria, sino la producción de una forma superior y más desarrollada de posesión colectiva, la cual, lejos de convertirse en una traba de la producción, le permitirá más bien finalmente desencadenarse y aprovecharse plenamente los modernos descubrimientos químicos y los modernos inventos mecánicos» (Engels, 1968: 128). Es decir, la expropiación de los expropiadores es un ejemplo perfecto la ley de la negación de la negación. Vemos que Engels resume en un solo párrafo la filosofía de la historia comunista.

Y, finalmente, también el desarrollo histórico de la filosofía es visto a través de la ley de negación de la negación: «la filosofía antigua fue materialismo originario, espontáneo. Como tal, era incapaz de ponerse en claro acerca de la relación del pensamiento con la materia. Pero la necesidad de aclarar este punto condujo a la doctrina de un alma separable del cuerpo, luego a la afirmación de la inmortalidad del alma, y finalmente al monoteísmo. Así fue el viejo materialismo negado por el idealismo. Pero en el ulterior desarrollo de la filosofía resultó también insostenible el idealismo, y fue negado por el moderno materialismo. Este, negación de la negación, no es la mera restauración del viejo, sino que inserta en los permanentes fundamentos del principio todo el contenido mental de una evolución bimilenaria de la filosofía y de la ciencia natural, así como de esa misma historia de dos mil años. Ni siquiera es ya este nuevo materialismo una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí “superada”, es decir, “tanto superada cuanto conservada” [Hegel]; superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real» (Engels, 1968: 128-129, corchetes míos). Podríamos decir que el materialismo antiguo se corresponde con el modo de producción esclavista, el cristianismo con el modo de producción feudal, el idealismo con el modo de producción capitalista y materialismo dialéctico con el modo de producción socialista. Así como la producción capitalista surge de la sociedad feudal a la que le da una interpretación burguesa sin encontrar todavía su forma propia, en la filosofía se «empieza destruyendo la forma religiosa de la conciencia para acabar de una parte con la religión, mientras de otra parte sigue moviéndose dentro de esta órbita religiosa idealizada o ideal» (Marx, 1974a: 31).

La negación dialéctica no es, como vemos, un simple decir «no» o una simple destrucción. Como decimos, ya Espinosa había señalado que «toda determinación es una negación», anticipándose a la *Aufhebung* [superación] hegeliana o, mejor dicho, Hegel tomó su *Aufhebung* de la *onmi determinatio negatio est* del gran filósofo holandés. La negación dialéctica es, pues, una superación, el anuncio de que algo otro se avecina, tal y como se expresa también en el desarrollo de las fuerzas de producción: «Se trabaja primero a partir de un cierto fundamento: primero natural, luego supuesto histórico. Pero luego este fundamento o supuesto mismo es eliminado o puesto como un presupuesto que ha de desaparecer y que se ha vuelto demasiado estrecho para el despliegue de la masa humana en progreso» (Marx, 1972a: 458). Dicho hegelianamente: lo primero que se afirma es negado para a continuación negar dicha negación, lo cual

supone una superación.

En su folleto titulado *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* Stalin no recoge la ley de la negación de la negación, pues la línea *ascendente* del desenvolvimiento ya estaba suficientemente expuesta en la ley de la transformación de la cantidad en cualidad, en donde se señalaba la evolución de lo inferior a lo superior. Esto fue así porque se pensaba que en la URSS, al no haber antagonismos de clases (según se decía), no era necesario una transición explosiva sino una transición dialéctica gradual que estable el Estado soviético al arreglar las contradicciones no antagónicas y se impidiese la necesidad de otra revolución que negase a la Revolución de Octubre e impusiese otra especie de comunismo (tal vez el trotskismo); y por ello la ley de la negación de la negación se suprimió por motivos ideológicos, pues si la producción capitalista engendra su propia negación ello implica que el socialismo es la negación de la negación y contra éste no cabe una nueva negación, es decir, no cabe una negación contra la Unión Soviética estaliniana. Sin embargo, el *Diccionario filosófico marxista*, en la segunda edición de 1940, incluye la entrada «Negación de la negación». (Véase Rosental e Iudin, 1946: 231). Tras la muerte de Stalin la ley de la negación de la negación se rehabilitó.

Por lo demás, las leyes de la dialéctica (paso de lo cuantitativo a lo cualitativo y viceversa, unidad de los contrarios y negación de la negación) existen independientemente de los sujetos, y son leyes trascendentales a la materia en general, diríamos que se trata de una realidad *ontológico-general* y no meramente fenomenológica.

7. El materialismo dialéctico en el fondo no es dialéctico sino metafísico porque viola el principio de symploké e ignora la vía de regressus hacia la Materia ontológico-general recayendo en el monismo

a) ¿Materialismo dialéctico o monismo metafísico?

Si Marx procuró descubrir «el núcleo racional» que se hallaba «bajo la envoltura mística» de la dialéctica hegeliana, el *materialismo filosófico* trata de hacer lo propio con la dialéctica marxista-leninista, que si bien no es mística sí es metafísica a causa de su monismo teleológico y su exclusión explícita del *ignorabimus* (herencia del saber absoluto del *idealismo de la verdad* en la culminación del sistema hegeliano). El Diamat lo diagnosticamos como un materialismo monista y dogmático en donde los contenidos de la realidad se hallan inmersos en una relación de acción recíproca universal y en donde no deja de postularse «la unidad cósmica omnicomprendiva de la materia [y] postula firmemente la unidad del mundo, lo cual es innegablemente metafísico... Engels y toda la escolástica del Diamat creen con toda certeza que la Naturaleza constituye un sistema completo, coherente y cohesionado internamente. En otras palabras, es un sistema con unidad. La realidad *es* cosmos, orden, armonía de procesos materiales dirigidos direccionalmente desde lo inferior hacia lo superior... Hay un continuismo

ontológico evidente en el Diamat: todo está conectado con todo. Es un monismo metafísico» (Giménez Pérez, 1994: 87-89).

Y este monismo teleológico metafísico se deja ver muy bien en las siguientes palabras: «Por oposición a la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como un conglomerado casual de objetos y fenómenos, desligados y aislados unos de otros y sin ninguna relación de dependencia entre sí, sino como un todo articulado y único, en el que los objetos y los fenómenos se hallan orgánicamente vinculados unos a otros, dependen unos de otros y se condicionan los unos a los otros» (Stalin, 1977a: 851). Y además se insiste en la ley histórica del desarrollo «que interconecta todos los fenómenos en la naturaleza con los demás» (Zavadovski, 2006: 74). Con esto el Diamat se sitúa en las coordenadas de un monismo del orden y de la sustancia, un monismo en el que *todo está relacionado con todo* y no cabe el *ignorabimus*, y la materia se interpreta como la articulación de una *totalidad atributiva*. Un monismo que recuerda a la armonía preestablecida de Leibniz y también tiene sus ecos en Fichte, pues la más dulce contemplación filosófica está en que «todo lo considera en su conexión, y nada mira aislado, todo lo encuentra necesario y, por tanto, bueno, y lo que existe agrada, tal y como es, porque por un fin más alto, debe ser» (Fichte, 1976: 28).

La tesis de Stalin de que todas las cosas en el mundo se relacionan entre sí no es que se trate de «evidentes perogrulladas» (Wetter, 1968: 62), sino que es radicalmente falsa (por monista y en consecuencia metafísica); pues por el principio de *symploké*, que conjuga *codeterminismo* y *discontinuidad*, no todas las cosas en el mundo se relacionan entre sí, ya que hay hiatos y cortaduras que hacen que, si bien unas cosas guardan relación con otras, haya otras que no guardan relación con otras, dado que -como sabemos- *symploké* supone comunicación parcial y en consecuencia incomunicación parcial. Por lo demás, el momento de la conexión o continuidad incluye siempre un momento de conflicto, y si se postula que *todo está relacionado con todo* y se conjuga con una ideología armonista entonces se corre el riesgo de degenerar hacia el *Pensamiento Alicia* (al cual se incorporó la socialdemocracia o *cuarta generación de izquierda* pero no el comunismo o *quinta generación de izquierda*, pese a su monismo y teleologismo histórico).

El Diamat se posiciona desde un monismo del cosmos infinito en el que las partes se concatenan teleológicamente en el seno de una totalidad universal que no está exenta de jerarquías puesto que se dan «saltos cualitativos» que se colman en el pensamiento y no ya sólo humano sino también en el pensamiento extraterrestre que ha de darse necesariamente por las condiciones de la materia en algún momento y en otro lugar del universo, como dio a entender Engels (de ahí el interés de la Unión Soviética en la carrera espacial y del resurgir de la *religiosidad secundaria*, una vez puestas en jaque las *religiones terciarias*; aunque -como sabemos- si los *animales no-linneanos* fuesen *realmente existentes* entonces se volvería a una especie de *religiosidad primaria* e incluso a la *religión natural*).

Así lo argumenta Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*: «por innumerables que

sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que perecer antes, para que entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y a encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo» (Engels, 1990a: 33-34). «La vieja teleología se ha ido al diablo, existiendo ahora la certeza de que la materia, en su ciclo eterno, se mueve con sujeción a leyes que, al llegar a una determinada fase -unas veces aquí y otras allá- producen necesariamente, en los seres orgánicos, el espíritu pensante» (Engels, 1979: 193). «En realidad, es la naturaleza de la materia la que lleva consigo el progreso hacia el desarrollo de seres pensantes, razón por la cual sucede necesariamente siempre que se dan las condiciones necesarias para ello (las cuales no son necesariamente, siempre y dondequiera, las mismas)» (Engels, 1979: 209).

Un filósofo soviético dijo en 1958: «Entre los sistemas biológicos y sociales sólo conocemos los que se hallan representados en la Tierra, aunque está fuera de toda duda que en otros sistemas planetarios del universo infinito en que existan condiciones físicas y químicas favorables es también posible la vida altamente organizada como resultado del autodesarrollo regular de la materia» (Konstantinov, 1986: 62). Y cerca del cincuenta aniversario de la Revolución de Octubre un autor alemán escribía: «creo que aunque la vida se destruya aquí, en este planeta, no puede con eso solo quedar extirpada del universo. La vida y su futuro supremo, lo humano, no existe sólo aquí. La naturaleza no emprende sólo una vez este intento de producir lo humano, y es seguro que lo ha realizado otras veces. La naturaleza se lanza a esa empresa millones de veces en todo el cosmos inconmensurable. No sé con cuánta probabilidad puede lograrse ese intento, ni lo sabe nadie. Nuestras propias perspectivas parecen en este momento sumamente modestas, pues probablemente nunca hasta ahora habíamos preparado nada tan concienzuda y completamente como preparamos hoy nuestra propia catástrofe. Pero a la naturaleza le basta con que se logre duraderamente uno solo de esos millones de intentos. Para el cosmos no significa nada el que la cultura humana se extinga en este planeta. Linajes más afortunados conseguirán alcanzar la meta en otros lejanos astros. Para nosotros sí que sería el final del sueño, de un sueño sin despertar» (Havemann, 1971: 74). «Hay que afirmar por tanto que el materialismo dialéctico (cuyos componentes monistas han sido muchas veces subrayados) asumió de hecho el principio antrópico fuerte, y no solamente en el terreno de la teoría, sino de la práctica tecnológica, política y moral (nos referimos al “humanismo comunista” y al interés constante de los soviéticos por la exploración de la posibilidad de vida y de vida inteligente en las galaxias)» (Bueno, 2016a: 299).

La realidad en general (lo que desde el *materialismo filosófico* denominamos *Materia ontológico-general*) es postulada por el Diamat como una *totalidad atributiva*, esto es,

una totalidad articulada y vinculada entre sus partes, en el que al fin y al cabo *todo está relacionado con todo*, y la naturaleza es identificada con un «gran todo» (Konstantinov, 1986: 85). Esta tesis nos retrotrae a la concepción escolástica de la *omnitud rerum*, lo que, a nuestro juicio, viene a ser una especie de *totalidad dogmática*. Aquí es donde el materialismo dialéctico del marxismo-leninismo es diagnosticado como metafísico por el *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno, porque esa totalidad «articulada» de la que se habla (o, todavía peor, ese «gran todo») atenta contra el principio de *symploké*, pues el pluralismo *discontinuista* del *materialismo filosófico* es la negación de la unidad *ontológico-general* y del armonicismo universal del monismo sustancialista y teleológico, aunque la «vieja» teleología se haya «ido al diablo», porque la nueva continúa en la sintonía metafísica del progreso *ascendente* del Género Humano como la floración más alta del desarrollo material. Es decir, el *materialismo filosófico* al postular frente al monismo continuista un pluralismo *discontinuista* niega el desarrollo de una ley teleológica que se identifique como «ley del progreso» o «fin de la historia» y, en consecuencia, también niega que todo lo que crezca o progrese converja.

Para el Diamat la dialéctica se define (o redefine) por la concatenación universal y la interdependencia y desarrollo de los *fenómenos*. Una concatenación que es postulada de modo monista por la negación del principio de *symploké* y la afirmación de la *relación de todo con todo* en un gran todo o totalidad articulada. Desde esta perspectiva, la ley dialéctica de la «acción recíproca» que reza «todo influye sobre todo» no parece tan dialéctica desde el principio *discontinuista* de *symploké* que imposibilita la *interrelación e interconexión de todo con todo*. Y además desde dicho monismo teleológico y metafísico la materia en general no difiere del mundo, y se vendría a dar por buena la fórmula $M = M_i$; es decir, la materia en general es el propio mundo, *el mundo es suficiente*; y desde esta tesitura (no muy diferente al mundanismo de Hegel o de Mach, pese a toda la disputa contra el idealismo en sus diferentes modulaciones) el materialismo dialéctico tenderá a confundir la materia *primogenérica* corpórea y/o ondulatoria (M_1) con la *Materia ontológico-general* (M); y, como sabemos la Idea de *M triturada* toda concepción del mundo entendida como *omnitud realitatis* ordenada (ya en sentido *descendente*, como era en el cristianismo, ya en sentido *ascendente*, como era en el hegelianismo que heredó el marxismo-leninismo). La *Materia ontológico-general* no puede cosificarse ni totalizarse. «Hacerlo sería caer en un “error categorial”, es decir, proyectar de modo sofisticado las propiedades de unos contenidos de lo real a la realidad en general» (Pérez Jara, 2016: 170). Aunque tampoco es una totalidad M_i , puesto que «el Universo no es un todo efectivo (aunque se nos presente, en cuanto *omnitud substantiarum*, como resultado de una totalización de los fenómenos), porque el Universo no tiene entorno, y por ello no tiene contorno o bordes. El orden racional que atribuimos al Universo habrá que referirlo a diversas regiones categoriales del mismo (matemáticas, físicas, biológicas, etológicas, históricas, institucionales), pero no a su conjunto. Esto no quiere decir que las relaciones intercategoriales, dadas en el Universo, sean irracionales. Quiere decir que su racionalidad, si se constata, será en todo caso distinta o análoga a la racionalidad constituida en el ámbito de cada categoría» (Bueno, 2009c: 2).

Este monismo que viola el principio de *symploké* se ve muy bien en Joseph Dietzgen: «La naturaleza universal, monista, es a la vez temporal y eterna, limitada e ilimitada, particular y general, existe en todo y todo existen en ella» (citado por Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 97). Y el *Diccionario filosófico marxista* lo dice explícitamente: «El materialismo dialéctico es monista y refuta al dualismo; reconoce que la materia en movimiento es la causa primera de todo fenómeno de la Naturaleza, y la conciencia es lo secundario, lo derivado de la materia» (Rosental e Iudin, 1946: 84). «Sólo el materialismo dialéctico creado por Marx y Engels es la auténtica filosofía monista. El monismo materialista de Marx y Engels parte del criterio de que el mundo es material por su naturaleza, que los diversos fenómenos del mundo representan formas de la materia en movimiento, que el mundo no tiene necesidad de ningún “espíritu universal”» (Rosental e Iudin, 1946: 223).

Por tanto, si en el Diamat *todo está vinculado con todo* se recae así en la metafísica, por mucho que esto no quisiera reconocerse. Aunque sí acierta al sostener que *si nada estuviese vinculado con nada no podríamos conocer nada* porque nada llegaría a configurarse, esto es, a combinarse, y las *morfologías apotéticas* mundanas no serían posibles y sólo sería posible un «caos» *lisológico paratético*. «Por eso, el método dialéctico entiende que ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido si se le toma aisladamente sin conexión con los fenómenos que le rodean, pues todo fenómeno tomado de cualquier campo de la naturaleza puede convertirse en un absurdo si se le examina sin conexión con las condiciones que le rodean, desligado de ellas [hipostasiados]; y por el contrario, todo fenómeno puede ser comprendido y explicado si se le examina en su conexión indisoluble con los fenómenos circundantes y condicionado por ellos» (Stalin, 1977a: 851, corchetes míos). En esto sí estamos de acuerdo; pues es imposible, por el principio de *symploké* mismo, que una cosa o una relación exista absolutamente aislada en el universo; y así lo expresa también Engels en *Dialéctica de la naturaleza*: «Nada, en la naturaleza, ocurre de modo aislado» (Engels, 1979: 172). Esta tesis sí que es pertinente para llevar a cabo el proceso de *trituration* dialéctica que trata de desactivar todo tipo de hipóstasis o sustantificaciones metafísicas. Pero si el nihilismo es negado, no lo es -o no con la debida potencia- el holismo de la interrelación total de las cosas.

Como se ha criticado, «Lenin es metafísico en ontología especial. No se puede negar que reduce el género abstracto-objetivo, M_3 , a M_2 , en parte, como fenómeno de la conciencia colectiva y a M_1 , como fenómeno físico y biológico. Si bien tiene interés en denunciar al sociologismo de Bogdanov, que identificaba ser social y conciencia social, no parece que haya comprendido las leyes históricas y naturales dentro de aquel género de materialidad, M_3 , que Avenarius oscuramente formuló desde su perspectiva idealista: “no conozco ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa”. En ontología especial es preciso conocer las tres cosas» (Álvarez, 1976: 309).

También es menester señalar que la doctrina de los tres *géneros de materialidad* (así como el *regressus* crítico hacia la *Materia ontológico-general*) nos libera de las alternativas dualistas como dialéctica subjetiva/dialéctica objetiva, dialéctica de la

naturaleza/dialéctica de la historia, dialéctica individual/dialéctica social y otras por el estilo.

En conclusión cabría decir que el Diamat se posiciona desde «un monismo del cosmos infinito, del orden y concatenación recíproca de todas las partes de un universo entendido como una totalidad universal que se da, eso sí, en diferentes niveles jerarquizados, entre los que median “saltos cualitativos”, que recorren una escala que culmina en el pensamiento» (Bueno, 1990a: 80). No obstante, no cabe hablar del Diamat como un determinismo *radial* aunque se considere a la Naturaleza como imprescindible en tanto realidad externa fuera de la conciencia; porque además de un objetivismo, la revolución política hace del marxismo-leninismo también un voluntarismo (si los bolcheviques eran revolucionarios y voluntaristas, los mencheviques eran gradualistas y deterministas). El Diamat, en tanto objetivismo voluntarista, se opone tanto al fatalismo como al subjetivismo sustantificador de la acción de los héroes o personalidades ilustres de la historia: son los hombres los que realizan la historia, pero ésta es sólo posible a través del desarrollo material de la sociedad. «El materialismo dialéctico, al reconocer el condicionamiento de todos los fenómenos de la Naturaleza, niega al mismo tiempo el determinismo metafísico absoluto, teoría que afirma que el reconocimiento de la existencia de la necesidad conduce a negar completamente toda casualidad en la Naturaleza y en la Sociedad y hace innecesaria la intervención activa del hombre. Tal determinismo, llevado a su conclusión lógica, se convierte en fatalismo -creencia en la suerte (el destino)- y en quietismo o prédica de la pasividad completa del hombre. Al reconocer la existencia de la necesidad en la Naturaleza y en la Historia, el marxismo no niega ni mucho menos la casualidad, que es la forma de manifestación de las conexiones causales objetivas. El marxismo tampoco niega la libertad relativa del arbitrio humano: Libertad y Necesidad) y exige la participación activa, diligente del hombre en la marcha de los sucesos» (Rosental e Iudin, 1946: 74). Por tanto el Diamat no es un fatalismo, porque éste «niega el activo papel creador de la personalidad, de los partidos y de las clases en la historia, considerando que la intervención del hombre en el desarrollo de la sociedad, en los sucesos históricos, es inútil, y que el hombre sólo es un juguete ciego en manos de las leyes inexorables de la historia. El fatalismo es una doctrina reaccionaria, puesto que predica la pasividad, la inacción, el automatismo, y niega la lucha revolucionaria» (Rosental e Iudin, 1946: 112).

b) Reduccionismo espacio-temporal o mundanista

Otra manera de recaer el Diamat en la metafísica es que -como ya postuló Engels- la realidad se reduce al espacio y el tiempo y piensa que el ser no puede ir más allá, pues «un ser situado fuera del tiempo es un absurdo, tan descomunal, como un ser fuera del espacio» (Engels, 1968: 39). Y así lo expresó otro filósofo muy afín al marxismo en 1869: «El espacio y el tiempo son las formas generales de la realidad, o bien la realidad existe, como se sabe, en el espacio y el tiempo» (Dietzgen, 1975: 146). Y así lo expone el *Diccionario filosófico marxista*: «No existe otro mundo aparte de la materia infinita que se mueve en el tiempo y en el espacio... El mundo es uno, porque es el de la única

materia» (Rosental e Iudin, 1946: 309).

Luego el Diamat reduce la realidad al espacio y el tiempo, es decir, agota la realidad simplemente en la *Materia ontológico-especial* (M_i), pues al negarse toda realidad que trascienda el marco espacio-temporal se niega la existencia de la *Materia ontológico-general* (M), ya que ésta es acósmica y acategorial, es decir, atemporal y aespacial, y diríamos que está en otro contexto que no compromete su naturaleza material, pues aun siendo aespacial y atemporal aún se da la *pluralidad* y la *codeterminación*: los atributos trascendentales de la materia, aunque obviamente el espacio y el tiempo están incluidos en la *Materia ontológico-general* y no pueden darse hipostasiados, dado que M -a través de la Idea de *Ego trascendental* (E)- no se nos da como si fuese una sustancia *megárica* que estuviese separada del *mundus adspectabilis*, y en consecuencia el espacio y el tiempo se dan a través de la *codeterminación* de las masas gravitatorias, que imprimen deformación al espacio-tiempo de Minkowski, y a través de la *kenosis* de los *sujetos operatorios* con percepción *apotética* que *filtra* el vacío fenoménico y por consiguiente la misma espacialidad, siendo los espacios matemáticos construcciones de categorías gnoseológicas que parten del espacio físico real. De modo que M_i (espacio-tiempo) está incluido en M y desde E se efectúa el *regressus* y el correspondiente *progressus*, que viene a ser el circuito racional (*noetológico*) que desactiva las hipóstasis metafísicas de modo *apagógico* y por tanto dialéctico. Las hipóstasis que, en el caso del materialismo dialéctico son el espacio y el tiempo («espacio-tiempo» de acuerdo con la teoría de la relatividad), se presentan como fundamentos absolutos de la realidad y, en consecuencia, agotan la realidad; y además se piensa que al rebasar el espacio y el tiempo se cede ante el fideísmo, porque se creía que «los seres fuera del tiempo y del espacio, creados por los curas y admitidos por la imaginación de las masas ignorantes y oprimidas de la humanidad son productos de una fantasía enfermiza, tretas del idealismo filosófico, fruto inservible de un régimen social malo» (Lenin, 1986: 185).

Por eso el Diamat vendría a ser otra modulación del mundanismo y por consiguiente es monista y de suyo metafísico. De modo que el materialismo dialéctico lleva a cabo una hipostatización del espacio y el tiempo y por tanto niega la existencia de materialidades acrónicas y atópicas; y por ello es un sistema tan mundanista y monista como el hegeliano; y por mucha *inversión* materialista que se pretendiese no se libró de la metafísica al pensar la realidad como una sustancia en progresivo autoconocimiento, y por ello -como ya hemos dicho y luego veremos con detenimiento- al barrer con el *ignorabimus* se hallaba inmerso en un *idealismo de la verdad*.

Desde las coordenadas pluralistas del *materialismo filosófico*, el monismo materialista viene a ser algo tan absurdo como el círculo cuadrado o el decaedro regular. «Me atrevería a decir que el monismo materialista no puede ser entendido como una variedad del materialismo filosófico, sino como una construcción del materialismo mitológico» (Bueno, 1972a: 78). O, al menos, una reconstrucción del *materialismo grosero* aunque algo más refinado.

En tanto mundanismo el Diamat se presenta como un inmanentismo, frente al

trascendentalismo *discontinuista* del *materialismo filosófico* que abre el *regressus* a M (con el posterior *progressus* que reconstruye los *fenómenos* desde los que se partió). De modo que la «concepción del mundo» marxista-leninista (nosotros no tenemos ningún reparo en llamar a las cosas por su nombre y lo llamaremos «filosofía» u «ontología» o, como estamos mostrando, «metafísica») viene a ser un inmanentismo en el que «el mundo debe explicarse por sí mismo» (Sacristán, 1968: XV). Pero desde nuestras coordenadas, una vez que a través de E establecemos el susodicho *regressus* a M y el consecuente *progressus* a M_i , sabemos que *el mundo no es suficiente*, y por tanto éste no puede explicarse por sí mismo; ya que la realidad, aun siendo espacio-temporal, no se reduce ni se encierra en el universo tetradimensional einsteniano, sino que rebasa toda conceptualización posible y es inagotable, porque es algo más que el mundo, es más que todas las categorías y *morfologías* mundanas: no cabe un *cierre* sobre el mundo porque éste está atravesado por diversos *campos* categoriales y otras materialidades que no son categoriales y porque además *no es suficiente*. M_i no es una Idea autoconcebida y totalizada sustancialmente al margen de M. Antes de la construcción de nuestro mundo, que no es un universo absoluto sino una construcción de estructura *zootrópica-antrópica*, no había nada, es decir, nada categorizable; y eso mismo es M en tanto *Materia trascendental e indeterminada ordo cognoscendi*, ya que sus contenidos no pueden conceptualizarse positivamente.

«Este monismo metafísico puede constatarse, tanto en la corriente a la que pertenecen quienes (como V. P. Tugarinov) entienden la Materia como *Sustancia*, cuanto en la corriente de quienes (como I. D. Andreev) entienden la Materia como *Devenir* -pero un devenir en el que se subraya la “concatenación universal de las partes” y la “causalidad recíproca”» (Bueno, 1972a: 10-11). Con todo, hay que reconocer que la tendencia monista y mundanista del Diamat está compensada «por la tenaz presencia de la tesis de Lenin sobre la “inagotabilidad de la materia en profundidad”» (Bueno, 1972a: 11). Luego en ocasiones el Diamat no recae en el mundanismo y pretende ser un materialismo crítico, pero canónicamente el Diamat solía ser presentado como un mundanismo consumado, esto es, como monismo en tanto trata de imponer una Idea dominante exclusiva y excluyente, como ya lo expuso Hegel con su Idea de Espíritu desde su *espiritualismo exclusivo ascendente*.

Y, en fin, otra manera de interpretar la recaída en la metafísica del Diamat estaría en advertir que «el monismo no es algo que pueda reducirse a la condición de una mera concepción “cosmogónica”... sino que se revela también en la confianza (“práctica”) de que todo los cursos del desarrollo social, cultural, económico y político confluyen hacia el socialismo (hacia el estado final, como estado estacionario) en virtud de una suerte de *armonía preestablecida*» (Bueno, 2012a: 2). Dicho de otro modo: el marxismo-leninismo, pese a sus críticas al fatalismo, parece que piensa que la materia y la historia entera es cómplice del comunismo, es decir, como si el desarrollo de la materia a través de la historia desembocase inexorablemente en un estado final de la Humanidad en la que ésta conquista la felicidad: entonces es cuando la Humanidad (esa enigmática señora) empezará a forjar su verdadera historia en paz y gloria, pareciendo que está

destinada a eso (pero después la realidad, como bien se sabe, siempre va por otros derroteros no tan gloriosos y un tanto escatológicos, pero en el otro sentido de la palabra, y el monismo de la armonía queda *triturado* por la *symploké* de la realidad política y social). «El monismo es así un *armonismo* y su paralelo teológico es el armonismo *católico*, diríamos, más bien que *luterano*; un armonismo según el cual se vive como si todos los cursos mundanos condujeran hacia el reino de Dios, hacia la salvación (porque no dependen de una voluntad arbitraria de Dios, sino del orden mismo de la naturaleza de las cosas, fijado por la inteligencia divina desde la eternidad). Todas las cosas conducen a la revolución -todas las cosas (el trabajo, el arte, la teoría, la técnica) se justifican también, antes del socialismo, en cuanto conducen a la revolución» (Bueno, 2012a: 2). Así, parafraseando cabría decir: *fuera de la revolución no hay salvación*.

En última instancia el materialismo monista y mundanista del Diamat no fue otra cosa que la metafísica del proletariado. Después daremos más señas sobre esta escatología que pasaremos por la *vía de trituración dialéctica* del *materialismo filosófico* como bien merece, ya que -en tanto dogma monista- fue uno de los lastres más perniciosos para el marxismo-leninismo, y en tal lastre se esconde el secreto de su caída.

Capítulo IX. El materialismo dialéctico: Ordo cognoscendi

1. El ser social y natural determinan a la conciencia

a) *El ser está por encima de la voluntad de los sujetos*

Desde la doctrina del *espacio antropológico* el «ser social» al que se refiere Marx no es la «sociedad» del sociologismo positivista francés (Comte), pues en ese caso estaríamos ante un modelo próximo al *materialismo circularista*. El determinismo social desde el que se posiciona Marx tiene en cuenta las determinaciones históricas que repercuten en las corrientes políticas y económicas de una determinada época, cuyos antecedentes están en la dialéctica del trabajo humano en la Naturaleza (más bien en las *naturalezas particulares*, esto es, en la manipulación *operatoria* de juntar y separar cuerpos).

Pensando contra Feuerbach Marx afirmaba que «la esencia humana no es algo abstracto subyacente a cada individuo», sino «el conjunto de las relaciones sociales». Por tanto no es posible el «individuo abstracto» sino un individuo concreto correspondiente «a una determinada formación social» (Marx, 2012d: 407). Así, frente al individualismo liberal y protestante, Marx pensaba que el individuo estaba determinado por el panorama social y las condiciones económicas del mismo (así como por las condiciones naturales del mundo *entorno*, ya sean *radiales* o *angulares*, eje este último que despreció el marxismo-leninismo, como después analizaremos y criticaremos). Mientras que los pensadores ilustrados y liberales decimonónicos empezaban sus estudios desde una determinada idea de la naturaleza humana, Marx le dio la *vuelta del revés* a esta situación y se dedicó a estudiar la naturaleza humana partiendo de factores históricos y económicos que se sitúan por encima de la voluntad de los individuos, y así la existencia precede a la esencia. Es decir, a partir de un cierto estadio del desarrollo de los medios de producción los hombres entretejen ciertas relaciones necesarias, las cuales se manifiestan por encima de sus respectivas voluntades; son, por tanto, relaciones objetivas y sociales, y no ya psicológicas o subjetivas e individuales y ni mucho menos revelaciones divinas o angelicales (se trata de entretejimientos materiales y no ideales o, si se prefiere, ideales en tanto materialidad *terciogenérica* M₃), y por tanto «el desarrollo de las ideas depende del de las cosas» (Lenin, 1975g: 95).

El proletariado, considerado como clase universal, es el punto de vista que adopta Marx para comprender a la clase burguesa. Es decir, Marx critica la conciencia falsa de la burguesía situándose *etic* desde la perspectiva del proletariado, lo cual supone la crítica al punto de vista *emic* de la burguesía, y por ello los contenidos de la conciencia falsa de ésta son meros *fenómenos* y no *estructuras esenciales*, las cuales corresponden a la perspectiva *etic* del proletariado en tanto clase universal, cuyos propósitos emancipadores del Género Humano no se postulan como fenomenológicos sino como

ontológicos; aunque en el fondo -como veremos- escatológicos y por ello mismo tan fenomenológico como la ideología burguesa del liberalismo. De ahí que Marx interpretase los pensamientos de los hombres no desde la perspectiva *emic* (es decir, los conocimientos de los hombres sobre lo que ellos piensan de sí mismos), sino a partir del «ser social», que en general ofrece una perspectiva *etic*. Los hombres de ningún modo pueden elegir tal o cual forma de sociedad, ello no es algo dado a la elección de cada cual al estar por encima de sus voluntades (digamos, desde el *materialismo filosófico*, en el *inconsciente objetivo*), y más bien están dados dentro de los parámetros de una sociedad determinada de un contexto histórico determinado con un modo y unas relaciones de producción determinadas así como determinantes.

Por lo tanto, si el ser social determina a la conciencia, el sujeto no puede entenderse como una sustancia o una unidad absoluta, pues inevitablemente está *codeterminado* por otros sujetos en el *eje circular* y también por otra serie de sujetos instalados en el *eje angular* del *espacio antropológico*, estando a su vez *codeterminado* -como ya hemos dicho- por el mundo *entorno* o *eje radial*, lo que también incluye a la *cultura extrasomática* que, junto a las *naturalezas particulares* impersonales, situamos en el *eje radial*. El materialismo dialéctico niega, pues, la conciencia sustantiva incondicionada por el ser social como si fuese *causa sui* o una entidad autónoma, que vendría ser la posición del idealismo, y así no cabe hablar de conciencia pura sino de conciencia en tanto producto social íntimamente ligada a la acción y producción material. En consecuencia, puesto que es el ser (social y natural) el que determina a la conciencia de los *sujetos operatorios*, estos sólo pueden partir *in medias res* desde el mundo heredado en el que son dados pero que van formándose. Así pues, la estructura formal de la razón, que no se trata de ninguna sustancia anímica inextensa al modo del *cogito* cartesiano, siempre está determinada por el estado material preexistente que a su vez se estructura en relaciones sociales objetivas moldeadas por la producción como consecuencia histórica. Por tanto -como se ha dicho- «de todo un material preexistente de información, de nociones, de conocimientos, de representaciones sobre el que ejerce un trabajo crítico, el conocimiento elabora “objetos de pensamientos”, conceptos, que van a permitir dar una nueva iluminación a lo real, o incluso hacer aparecer un real hasta entonces del todo invisible e ignorado de los hombres» (Guichard, 1975: 318).

Ya el adolescente Marx, cuando estudiaba en el *Friedrich-Wilhelm Gymnasium*, era consciente de que los hombres no estaban en condiciones de elegir los materiales necesarios para la total libertad, tal y como pensaba la burguesía, pues los hombres están determinados por condiciones que determinan las decisiones más vitales: «Pues no siempre podemos escoger en la vida la profesión por la que creemos sentir vocación, pues las relaciones en que nos encontramos inmersos en la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de decidir por nosotros antes que nosotros mismos lo hagamos... las condiciones de nuestra vida nos permiten realmente escoger la profesión deseada» (citado por González Varela, 2012a: 22).

En consecuencia, «Marx considera el movimiento social como un proceso histórico-natural, sujeto a leyes que no sólo no dependen de la voluntad de la conciencia y de los propósitos de los hombres, sino que, por el contrario, son las que determinan su voluntad, su conciencia y sus propósitos» (Lenin, 1975g: 128). No obstante, como se ha señalado, «La idea del determinismo, estableciendo la necesidad de los actos del hombre, rechazando la absurda leyenda del libre albedrío, no niega un ápice la inteligencia ni la conciencia del hombre, como tampoco la valoración de sus acciones. Muy al contrario, solamente la concepción determinista permite valorar rigurosa y acertadamente, sin imputar todo lo imaginable al libre albedrío» (Lenin, 1975g: 120).

b) Base productiva y superestructura de la conciencia social

La estructura económica de la sociedad viene a ser, según Marx, la totalidad de las relaciones de producción, que brotan «de la acción recíproca de los hombres» (Marx, 2004b: 67). Esta estructura es la base sobre la que se sustenta la superestructura ideológica, que vendría a plasmar una determinada forma de conciencia social, modulada para el beneficio de la clase dominante en detrimento de la clase explotada, la clase dominada que viviría de este modo «alienada» en la «conciencia falsa» y no tomaría así conciencia de clase, esto es, conciencia revolucionaria y emancipadora. De forma que determinado modo de producción vendría a reflejar determinado modo de pensamiento o conciencia social, es decir, determinada forma de política, de cultura y, en resumidas cuentas, de ideología. «Fije un determinado grado de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, y tendrá una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases, en una palabra, una determinada sociedad civil. Fije una determinada sociedad civil y tendrá un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil» (Marx, 2004b: 67). Como se ha dicho, «Pensar que en una sociedad las ideas son fundamentales, es creer que porque las ventanas son necesarias y dan luz a las piezas constituyen la causa de la casa» (Lefebvre, 1961: 51).

En 1845 dejaron escrito los jóvenes Marx y Engels en *La ideología alemana*: «La organización social y el estado surgen en forma constante del proceso vital de individuos determinados, de estos individuos no como ellos mismos u otras personas imaginan que son, sino como son *en realidad*, es decir, cómo actúan, cómo producen en términos materiales, y por consiguiente cómo son activos según limitaciones, requisitos y condiciones materiales y definidos, que no dependen de su libre albedrío» (Marx y Engels, 1974: 163). Por tanto lo importante no es lo que los hombres piensen o digan sino lo que efectivamente hagan. «Partimos de los hombres realmente activos y estudiamos el desarrollo de los reflejos y los ecos ideológicos de sus verdaderos procesos vitales, materiales, empíricamente observables, materialmente precondicionados. De tal modo, la moral, la religión, la metafísica y otras formas de la ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden, no conservan ya su aparente independencia. No tienen historia, carecen de desarrollo, pero los hombres, que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales, también modifican su

pensamiento y los productos de su pensamiento juntamente con esa realidad de ellos. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia. En el primer punto de vista se parte de la conciencia como si ésta fuese el individuo vivo. En el segundo, de acuerdo con la vida real, se parte de los individuos vivos y reales, y sólo se considera la conciencia como la conciencia de *ellos*» (Marx y Engels, 1974: 164).

Así pues, he aquí una de las máximas, si no la principal máxima, del materialismo dialéctico e histórico: «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia», como puede leerse en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Ya en 1847 Marx había dicho que «Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales» (Marx, 2004a: 206).

Pues bien, esta fórmula es reinterpretada por el *materialismo filosófico* en los siguientes términos: «la “razón” -y en particular la razón filosófica- no funciona en un vacío intemporal, sino que brota del propio *material* social, “mundano”, históricamente dado». Y también en los siguientes: «no es la conciencia (subjetiva) de los hombres aquello que preside el desarrollo de la realidad, sino que es la realidad (social y cultural), determinante del “ámbito”, aquello que establece los límites de una Filosofía, la “legislación de la razón” (como decía Kant de la “filosofía mundana”))» (Bueno, 1974a: 30). Dicho de otro modo: «*la conciencia de los problemas científicos y filosóficos, así como el planteamiento de los mismos, está determinada por el estado del mundo precursor*» (Bueno, 1992: 300). Por eso «la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia” como “el espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, un comportamiento históricamente creado hacia la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dicta a esta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace las circunstancias» (Marx y Engels, 2014: 31-32).

El materialismo histórico supone que la producción y el intercambio de productos vienen a ser la base de todo orden social que se precie, lo cual significa que la producción de Ideas es imposible sin la actividad material y el intercambio de materiales entre los hombres. De modo que «las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no debe buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la *filosofía*, sino en la *economía* de las épocas de que se trate. El despertar de la comprensión de que las instituciones sociales existentes son irracionales e injustas, de

que la razón se ha convertido en absurdo y la buena acción en una plaga, es sólo un síntoma de que en los métodos de producción y en las formas de intercambio se han producido ocultamente modificaciones con las que ya no coincide el orden social, cortado a la medida de anteriores condiciones económicas. Con esto queda dicho que los medios para eliminar los males descubiertos tienen que hallarse también, más o menos desarrollados, en las cambiadas relaciones de producción. Estos medios no tienen que *inventarse* con sólo la cabeza, sino que tienen que *descubrirse*, usando la cabeza, en los hechos materiales de la producción» (Engels, 1968: 264). «El marxismo elimina el subjetivismo y la arbitrariedad en la selección o interpretación de las diferentes ideas “dominantes”, atribuyendo las raíces de todas las ideas, sin excepción, el estado de las fuerzas materiales de producción» (Hessen, 1999a: 567).

Como avisa Lenin pensando contra Bogdánov, el ser social no se identifica con la conciencia social, del mismo modo que el ser en general no se identifica con la conciencia en general. «En todas las formaciones sociales más o menos complejas - sobre todo en la capitalista-, cuando los hombres comienzan a tratarse, *no tienen conciencia* de qué relaciones sociales se establecen entre ellos, de qué leyes presiden el desarrollo de estas relaciones, etc. Por ejemplo, cuando un campesino vende su trigo, entra en “trato” con los productores mundiales de trigo en el mercado mundial, pero sin tener conciencia de ello, sin tener conciencia tampoco de qué relaciones sociales se entablan con el intercambio. La conciencia social *refleja* el ser social: así es como enseña Marx. El reflejo puede ser una copia aproximadamente exacta de lo reflejado, pero es absurdo hablar aquí de identidad. Que la conciencia en general *refleja* el ser es una tesis general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico que dice: la conciencia social *refleja* el ser social» (Lenin, 1986: 332-333).

Asimismo la producción intelectual refleja la producción material: «Si no enfocamos la producción material bajo una forma histórica específica, jamás podremos alcanzar a discernir lo que hay de preciso en la producción intelectual correspondiente y en la correlación entre ambas» (Marx, 1974a: 201-202). «Además, una forma determinada de producción material supone, en primer lugar, una determinada organización de la sociedad y, en segundo lugar, una relación determinada entre el hombre y la naturaleza. El sistema político y las concepciones intelectuales imperantes dependen de estos dos puntos. Y también, por consiguiente, el tipo de producción intelectual» (Marx, 1974a: 202). También es pertinente señalar que «sólo podemos llegar a conocer bajo las condiciones de la época en que vivimos y *dentro de los ámbitos de estas condiciones*» (Engels, 1979: 247).

No obstante, como ya hemos señalado, si la superestructura dependía de la base también podía darse la situación en que la base dependiese de la superestructura. En una carta a H. Starkenburg fechada el 25 de enero de 1894 decía Engels: «El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúan entre sí y reaccúa también sobre la base

económica. No es que la situación económica sea la *causa*, y la *única activa*, mientras que todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que *en última instancia* siempre se abre de camino» (Marx y Engels, 1974: 455).

c) Crítica a la conciencia pura

El hombre no es una idealista «conciencia pura», y si es un ser consciente y no meramente instintivo es porque tiene un lenguaje, el cual es tan viejo como la propia conciencia y nace, como ésta, de la necesidad de entablar relaciones con otros hombres (así como con animales y *númenes*); por tanto la conciencia no es subjetiva o individual (no es «pura», ni está *implantada gnósticamente*), la conciencia es social y por ello *implantada políticamente*. «Mi relación con mi entorno es mi conciencia» (Marx, 2012a: 54). Dicho orteguianamente: mi relación con mi entorno -esto es, «mi circunstancia»- es mi conciencia -es decir, «yo»-. Se trata, pues, de una situación de *codeterminación* en donde «las circunstancias hacen al hombre del mismo modo que el hombre hace a las circunstancias» (Marx y Engels, 1974: 176). La conciencia supone, entonces, una relación «originariamente no-reflexiva, presencia ante los demás y, por tanto, negación del estado solitario» (Bueno, 1972a: 48).

La conciencia pura que pone el mundo es la conciencia del idealismo, pero la conciencia marxista-leninista es la conciencia encarnada que está determinada por el ser social (el *eje circular* del *espacio antropológico*) y por el ser material extramental (el *eje radial*). Se trata entonces de la negación de la «razón pura», es decir, de la razón purificada de toda contingencia empírica. De modo que la conciencia del hombre no es una conciencia pura, pues el «espíritu» nace «preñado» de materia, y por tanto «es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediata* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres actúan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural)» (Marx y Engels, 2014: 25). Un par de años antes, en 1843, se sostuvo que «La materia es un objeto esencial para la razón. Si la materia no existiera, la razón carecería de estimulante y de materiales para pensar, no tendría contenido. No se puede abandonar la materia *sin abandonar la razón*; no se puede admitir la materia *sin admitir la razón*. Los materialistas son racionalistas» (Feuerbach, 1976a: 38). Y en 1869 se dijo: «Nuestro trabajo se limita esencialmente a demostrar que una razón *pura* es un sinsentido, que la razón es totalización de los diversos actos de conocimiento individuales, puesto que totaliza conocimientos simplemente presumidos puros, es decir, generales, pero de hecho y necesariamente, simplemente prácticos, es decir, particulares» (Dietzgen, 1975: 123).

Por tanto, el pensamiento no es algo separado de la realidad (de la materia), no es una

Razón exterior y anterior al mundo que piensa las categorías lógicas desde toda la eternidad antes de colocarlas en el espíritu de los hombres, sino que se trata de un proceso natural (biológico) que se desarrolla *in medias res*. Esta posición no debemos confundirla con cualquier modulación del empirismo (como por ejemplo el de Feuerbach), pues el punto de partida no es lo real en su inmediatez sino las ideologías que intoxican a los hombres con una conciencia falsa; ideologías que deben someterse a crítica y, según los casos, a *trituration* o *vuelta del revés*. De modo que el conocimiento no parte ni desde la nada, como es obvio, ni desde lo real puro, sino del mundo *en marcha* (heredado). El presidente Mao apunta a que las «ideas correctas» ni caen del cielo ni son innatas a los cerebros. «Sólo pueden provenir de la práctica social, de las tres clases de práctica: la lucha por la producción, la lucha de clases y los experimentos científicos en la sociedad. La existencia social de la gente determina sus pensamientos» (Tse-Tung, 1976d: 155).

La conciencia pura la diagnosticamos, pues, como una *implantación gnóstica* que *emic* pretende fundamentar su filosofía como esfera autónoma soberana que se recoge en un *cogito* absoluto (es el caso de Descartes, por no mencionar al hombre volante de Avicena o al filósofo autodidacta de Abentofail), pese a que ulteriormente «se pretenda salir desde ese *cogito* al mundo exterior, de “volver a la caverna”» (Bueno, 1999b: 77). «La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados muy diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros» (Bueno, 1989: 393). Por ello, en rigor no cabe hablar de conciencia falsa a secas (en relación al concepto de «ideología» que Marx tomó de Destutt de Tracy), porque la conciencia -como ya avisaron Fichte y Husserl- es siempre «conciencia de», es decir, una conciencia con contenido, por lo cual sería más correcto hablar de «falsa conciencia religiosa -y aun relativa a algún dogma determinado- o política, o jurídica» (Bueno, 1989: 399). «Desde el momento en que suponemos que la Filosofía es constituida por la dialéctica misma categorial -por el proceso mismo de una realidad no amorfa, sino categorialmente organizada- estamos negando que la conciencia filosófica pueda entenderse como la secreción de una conciencia pura humana (que “tiende por naturaleza al saber”) -de una *conciencia gnóstica*, la de Aristóteles o la de Hegel. Esta conciencia pura sólo puede segregar una *Filosofía Pura*- una sabiduría que pretende autosostenerse al margen de las categorías, porque aun cuando reconozca que ha partido de ellas, piensa haberse elevado sobre ellas, haber penetrado más allá de ellas -“más allá del horizonte de las focas”; es la Filosofía como Metafísica o el formalismo como sucesor de la Filosofía. Si la Filosofía comienza en *un* punto de la Historia, no es sólo por azar, o porque ha llegado el momento de maduración de una forma que estaba, ya desde el principio, destinada a desgajarse de sus fuentes “una vez que el animal humano se hubiera liberado de las servidumbres primarias por el ocio”, sino porque la conciencia filosófica consiste, precisamente, en el movimiento que remonta las esferas categoriales, racionales (políticas, económicas, religiosas, tecnológicas y científicas) que debían, previamente, estar ya dadas; es porque la conciencia filosófica aparece, ya desde su principio, en la dialéctica de estas mismas categorías, en tanto que por su juego

interno o recíproco, comienzan a rasgarse y a manifestarse como apariencias, comienzan a ser destruidas (sin perjuicio de ser reconstruidas de nuevo). La forma filosófica de esta destrucción (que sólo puede generarse conjuntamente con otras formas de destrucción intracategoriales: revoluciones políticas, culturales, económicas o religiosas, etc...) es la crítica filosófica» (Bueno, 1972b: 14-15). «El *regressus* dialéctico de Marx remonta tanto el plano de las cosas como el de los sujetos: es una crítica al entendimiento que opera a partir de aquéllos como términos dados» (Bueno, 1973: 35).

Para el Diamat la conciencia no es una sustancia espiritual sino una de las innumerables propiedades de la materia, como uno de los infinitos atributos de la Sustancia, en términos espinosianos; aunque, a diferencia del espinosismo, el Diamat concibe a la conciencia como la fase superior del desarrollo de la materia, es decir, la conciencia humana se postula como «el producto supremo de la naturaleza» (Lenin, 1986: 168); tesis que, desde el *materialismo filosófico*, consideramos metafísica, pues la conciencia (M₂) tiene el mismo peso ontológico que los demás *géneros de materialidad* y la *sinexión* de los *géneros* (*disociables pero inseparables*) imposibilita la prioridad de un *género de materialidad* sobre los demás, que sólo brotan por *anamorfosis* de la *Materia ontológico-general*.

2. Epistemología del materialismo dialéctico

a) *La relación sujeto/objeto: el objeto puede existir al margen del sujeto*

Como sabemos, desde el *materialismo filosófico* la epistemología la entendemos no ya como las relaciones entre el sujeto y el objeto sino como las relaciones y conexiones de múltiples sujetos y múltiples objetos a través de la *kenosis* del espacio *apotético*. Pero el Diamat sigue preso de la herencia dualista sujeto/objeto. Asimismo, en el Diamat epistemología y gnoseología se confunden. Nosotros procuraremos separar el grano de la paja y en la epistemología veremos como el Diamat juega con las Ideas de sujeto y objeto y después, en el punto dedicado a la gnoseología, estudiaremos la filosofía de la ciencia del Diamat (que fue algo más puesto en *ejercicio* que en *representación*).

La cognoscibilidad es entendida por el Diamat como un simple reflejo de la naturaleza. «La idea de que el conocimiento puede “crear” formas universales, sustituir con el orden el primitivo caos, etc., es una idea de la filosofía idealista. El universo es el movimiento regulado por la materia, y nuestro conocimiento, siendo el producto supremo de la naturaleza, sólo puede *reflejar* esa regularidad» (Lenin, 1986: 168). Al movimiento de la sensación, la percepción, la representación y, en general, a la conciencia del sujeto, corresponde el movimiento del objeto exterior. La teoría del reflejo considera a la sensación y a la representación como imágenes subjetivas de la realidad objetiva. «La subjetividad de la imagen no es algo aportado arbitrariamente por

el sujeto: como reflejo de la realidad, la imagen no existe, y no puede existir, fuera de una persona histórico-concreta, con todas las peculiaridades individuales de su organización anatómico-fisiológica, de su constitución psíquica, de su experiencia, intereses e inclinaciones, todo lo cual imprime su huella en la sensación. Esta depende, concretamente, del desarrollo del sistema nervioso y del cerebro, del estado global del organismo, de la riqueza o indigencia de la experiencia práctica de los individuos, del nivel del desarrollo histórico de los conocimientos de la humanidad» (Spirkin, 1975: 59-60).

Para el Diamat, si la percepción de la realidad objetiva depende del estado del objeto exterior y de la estructura y situación del sujeto, la forma y el modo de existir del objeto exterior es independiente de la estructura y situación del sujeto; es decir, desde la perspectiva del materialismo dialéctico «para que exista el objeto no hace falta un sujeto» (Hessen, 1999c: 516). El objeto no sólo estriba su existencia en que existe para todos los seres humanos, sino que existe independiente de todos ellos. Y por ello el sujeto es dependiente del objeto y el objeto es base del sujeto. El idealista, en cambio, niega la existencia del objeto independientemente del sujeto, puesto que la ley idealista de la conciencia reza como sigue: «No hay sujeto sin objeto, no hay objeto sin sujeto» (Fichte, 2002b: 78). Ahora bien, «Del hecho de que el sujeto es una condición indispensable para el conocimiento *no se desprende que todo el contenido de nuestro conocimiento sea subjetivo*. Nuestro conocimiento, manifestándose en las formas del sujeto cognoscente, posee un contenido objetivo, que es un reflejo auténtico de las propiedades de la realidad exterior. Conocemos el mundo exterior tal como es, y este conocimiento se descubre en la interacción del sujeto y del objeto» (Hessen, 1999c: 515). Y mediante dicha interacción «vamos a través de lo subjetivo hacia lo objetivo, a través del conocimiento relativo nos acercamos al conocimiento absoluto» (Hessen, 1999c: 515). Es decir, el objeto es reflejado por el sujeto, esto es, la sensación es subjetiva, pero la base de la misma, o su causa, es objetiva; y la sensación es entendida como la imagen del mundo objetivo reflejada en el sujeto o, más exactamente -como decía Dietzgen- la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico «se reduce a conocer el hecho de que el órgano humano del conocimiento no emite ninguna luz metafísica, sino que es un fragmento de la naturaleza que refleja otros fragmentos de la naturaleza» (citado por Lenin, 1986: 251).

De modo que, al margen de la relación con el mundo de los objetos, las sensaciones subjetivas ni existen ni pueden existir. La nieve es blanca no porque el sujeto o los sujetos la perciben así, sino que la perciben así porque objetivamente es blanca. «No es el ojo el que creó el color, sino al contrario, la luz y el color despertaron a la vida el ojo y su aparato sensible al color» (Spirkin, 1975: 65).

El subjetivismo conduce al agnosticismo o al idealismo subjetivo o solipsismo, y el objetivismo al materialismo, puesto que las sensaciones son imágenes del mundo exterior. El subjetivismo da por imposible la verdad objetiva, cosa que para el objetivismo es esencial. La tesis de los objetos fuera de los sujetos no es, según Lenin,

una tesis exclusiva o propia del materialismo dialéctico, «sino de todo el materialismo». Y es así el «abecé de *todo* el materialismo en general» (Lenin, 1986: 99). «Cualquier sujeto empírico va *siempre* más allá de la “materia prima” sensitiva “pura”: su experiencia, que representa el resultado de la influencia del mundo externo sobre el sujeto cognitivo en el proceso de su práctica, se apoya sobre los hombros de la experiencia de otras personas. En su “yo” *siempre* está contenido el “nosotros”. En los poros de sus sensaciones siempre se almacenan los productos del conocimiento *transmitido* (cuya expresión externa es el habla, el lenguaje y conceptos adecuados a las palabras). En su experiencia *individual* se incluye la sociedad anterior, la naturaleza externa y la historia (es decir, la historia social). En consecuencia, los robinsones epistemológicos están tan fuera de lugar como lo estaban de la ciencia social “atomística” del siglo XVIII» (Bujarin, 2003: 11). «Por supuesto, las sensaciones individuales son un hecho. Pero históricamente *no* existe sensación individual absolutamente pura y sin mezcla, al margen de la influencia de la naturaleza externa, de otras personas, al margen de los elementos del conocimiento mediado, al margen del desarrollo histórico, al margen del individuo como *producto* de la sociedad -sociedad en activa lucha contra la naturaleza» (Bujarin, 2003: 12).

La necesidad que el sujeto «experimenta de un objeto ha sido creada por la percepción de este último» (Marx, 1989: 144). Necesidades que no sólo son naturales sino también históricas. El marxismo-leninismo redujo la Idea de producción a su sentido tecnológico o económico-categorial, como hacen Mark Ronsental y Pavel Iudin en el artículo «Producción» de su *Diccionario filosófico marxista*. La producción se reduce a la fabricación de productos (corpóreos) y, en el plano del Espíritu Subjetivo, a la producción orientada al consumo para la satisfacción de necesidades subjetivas. Es decir, los productos corpóreos realizan la Idea de objeto y los consumidores la Idea de sujeto.

El dualismo sujeto/objeto también fue empleado por Marx para diferenciar al capital constante del capital variable. «*Los mismos componentes del capital* que desde el *punto de vista del proceso laboral* se distinguían como factores objetivos y subjetivos, como medios de producción y fuerza de trabajo, se diferencian desde el *punto de vista del proceso de valorización* como *capital constante* y *capital variable*» (Marx, 2003a: 210). Dicho de otro modo: el capital está compuesto por un componente activo (el capital variable) y un componente pasivo (el capital constante), y el capital variable es el trabajo vivo así como el capital constante es el trabajo inanimado. Así pues, los medios de producción son los factores objetivos y la fuerza de trabajo el factor subjetivo, aunque como es obvio el obrero industrial es el obrero colectivo, el obrero «socialmente combinado» (es decir, S₁, S₂, S₃...; por no hablar de la pluralidad de los medios de producción en tanto O₁, O₂, O₃...).

Como se ha dicho, «Marx fue el verdadero fundador de las ciencias sociales en las que el hombre es el objeto y el sujeto de la investigación; además, el hombre no se puede investigar a sí mismo sin transformarse» (Carr, 1985: 52). La propia existencia

corporal del *sujeto operatorio* es «un supuesto natural, que él no ha puesto» (Marx, 1972a: 450). De modo que el *sujeto operatorio* está determinado -aparte de estarlo por el ser social- por condiciones no-orgánicas; asimismo los productos del cerebro humano son productos naturales, es decir, «corresponden al resto de la concatenación de la naturaleza» (Engels, 1976b: 11). «Estas *condiciones naturales de existencia*, con respecto a las cuales él se comporta como un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva» (Marx, 1972a: 450). Las condiciones no orgánicas de la existencia del sujeto se corresponden con el *eje radial* del *espacio antropológico*, así como la existencia como «miembro de una entidad comunitaria» hace lo propio con el *eje circular* en tanto ser social, conforme al *espacio antropológico* plano o bidimensional del materialismo dialéctico en donde se margina el *eje angular*: «Un estadio determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan, al cual corresponden relaciones determinadas de los mismos entre sí y con la naturaleza: a eso se reduce en última instancia su entidad comunitaria, así como la propiedad basada sobre ella» (Marx, 1972a: 456).

También se postula que «Las relaciones que surgen entre sujeto y objeto son históricas» (Bujarin, 2003: 15). Es decir, «son históricamente variables, tanto los “órganos de los sentidos”, como las llamadas “representaciones del mundo”» (Bujarin, 2003: 20). Asimismo, las decisiones de grupo y de partido se interpretaban como «lo subjetivo» y las relaciones de clase y de movimiento de los trabajadores como «lo objetivo», así como la revolución requiere «condiciones objetivas» (en las que se alcanza un determinado nivel de cultura material e intelectual) y «fuerza subjetiva» (la clase revolucionaria), de acuerdo con el objetivismo voluntarista del Diamat.

b) El conocimiento tiene su génesis en los sentidos pero su estructura es espiral y progresiva frente a la concepción del conocimiento del relativismo

El idealismo supone la separación entre lo lógico y lo sensible al abstraer los conceptos de todo contenido material concreto, mientras que el materialismo dialéctico subraya la conexión orgánica entre lo lógico y lo sensible, unidad que posibilita el proceso del conocimiento. Por eso, para el Diamat *non intellectus quod prius fuerit in sensu* puesto que las ideas no son innatas; de modo que se da por buena la concepción del alma de Locke, frente a Descartes y Leibniz, como tabula rasa, y por tanto es clasificado como idealista todo aquél que considera posible el conocimiento racional al margen del conocimiento sensorial, como cree el meditador Descartes en sus discursos metafísicos. «El materialismo dialéctico niega el conocimiento que no se basa en la expresión y en la práctica sensibles» (Rosental e Iudin, 1946: 17). Las sensaciones son las imágenes o copias subjetivas de las cosas objetivas. La sensación se entiende como una alta organización de la materia en la que la energía de la excitación exterior se transforma en un hecho de conciencia, y para ello la materia ha de tener en sí una propiedad similar a la sensación que el materialismo metafísico consideró erróneamente como trascendental a toda la materia. El citado hecho de conciencia será más refinado

mientras más desarrollado y complejo sea el organismo animal y su sistema nervioso que en el hombre se condiciona por su historia social y su actividad de raciocinio (que desde el *materialismo filosófico* situamos en la cultura *institucionalizada*). Y por ello «todas las representaciones, nociones e ideas del hombre son, sin excepción, el resultado de la experiencia, de la práctica y de un largo desarrollo histórico del conocimiento» (Rosental e Iudin, 1946: 151). «Lo racional merece crédito precisamente porque dimana de lo sensorial; de otro modo, lo racional sería arroyo sin fuente, árbol sin raíces, algo subjetivo, autogenerado e indigno de confianza. En el orden que sigue el proceso del conocimiento, la experiencia sensorial viene primero; si subrayamos la importancia de la práctica social en el proceso del conocimiento, es porque sólo ella puede dar origen al conocimiento humano y permitir al hombre comenzar a adquirir experiencia sensorial del mundo exterior objetivo. Para una persona que cierra los ojos y se tapa los oídos y se aísla totalmente del mundo exterior objetivo, no hay conocimiento posible. El conocimiento comienza con la experiencia: éste es el materialismo de la teoría del conocimiento» (Tse-Tung, 1976a: 24). Y del conocimiento racional hay que dar el salto hacia la práctica revolucionaria.

Leemos en *Materialismo y empiriocriticismo*: «En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado o inmutable, sino indagar de qué manera *el conocimiento* nace de *la ignorancia*, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto» (Lenin, 1986: 96). Por tanto, «la práctica de la humanidad no sólo tiene una significación fenoménica (en el sentido que Hume y de Kant ponen en la palabra), sino también una significación objetiva real» (Lenin, 1986: 100).

Para el materialismo dialéctico el conocimiento supondría poner en relación una materia (la materia de los sentidos) con otra materia (la del mundo externo). Pero el conocimiento viene a ser interpretado como una especie de espiral, frente al relativismo que lo interpreta como un movimiento en círculo, «pero este conocimiento permanecerá siendo siempre relativo y no puede considerarse como un acercamiento consecuente hacia el conocimiento absoluto» (Hessen, 1999c: 516). El relativismo niega la objetividad del conocimiento, con lo cual corre el riesgo de caer en la trampa del idealismo subjetivo. Así, si para el relativismo el sujeto viene a ser un estorbo insuperable para alcanzar la verdad absoluta y lo relativo será siempre relativo porque jamás alcanzará lo absoluto, para el materialismo dialéctico a la verdad absoluta (M₃) sólo puede llegarse por mediación del sujeto o conciencia (M₂), dado que los objetos (M₁) no pueden estudiarse de modo abstracto sino a través de la *praxis*, es decir, subjetivamente; una subjetividad que lejos de absolutizar metafísicamente los objetos, como hacía el materialismo metafísico, viene a ser el «lado activo» del conocimiento que por parte del materialismo dialéctico evita que dicha actividad recaiga en la absolutización del sujeto como pasaba con el lado activo que desarrolló el idealismo (como puede apreciarse perfectamente en el sistema de Fichte al ser el Yo la verdadera sustancia de lo real frente al espinosismo que pone una Sustancia de infinitos atributos

que desborda al Yo al ser éste un mero atributo más de los infinitos existentes). El relativismo es un momento de la dialéctica, pero ésta no se reduce al relativismo. Por consiguiente, «Para la dialéctica objetiva *existe* un absoluto *dentro* de lo relativo. Para el subjetivismo y la sofística lo relativo es sólo relativo, y excluye lo absoluto» (Lenin, 1974f: 346).

3. Gnoseología del materialismo dialéctico

a) *El adecuacionismo isomórfico del Diamat*

La gnoseología marxista-leninista trataba de presentarse como «la generalización teórica de la historia del conocimiento» (citado por Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 61). Desde el *materialismo filosófico* -como sabemos- restringimos la gnoseología a la filosofía de la ciencia, y en el materialismo dialéctico -como ya hemos dicho- los términos gnoseología y epistemología se confunden. Y vemos como cuando se habla de «gnoseología» se habla de «conocimiento»; pero desde el *materialismo gnoseológico* sabemos que las ciencias no se agotan en el conocimiento, así como la música no se agota en el sentimiento.

El materialismo dialéctico seguía preso del esquema de la verdad como correspondencia o reflejo de la gnoseologías *adecuacionistas* y subraya «*la correspondencia* entre la conciencia que refleja la naturaleza y la naturaleza reflejada por la conciencia» (Lenin, 1986: 133). «Un conocimiento adecuado es el que refleja exactamente los caracteres esenciales de un objeto o de un fenómeno» (Rosental e Iudin, 1946: 9). Es decir, entre nuestras sensaciones y conceptos y la realidad objetiva se sostiene un grado de concordancia que fija la veracidad. No obstante, en el *Diccionario filosófico marxista* parece que se da una definición *descripcionista* de la ciencia: «La ciencia tiende a describir el mundo, no en la variedad aparentemente caótica de sus diversas partes, sino en las leyes, que trata de hallar, con arreglo a las cuales se rigen los fenómenos: tiene por objeto explicarlos». Pero enseguida se entiende como un *constructivismo*, aun dentro de la gnoseología *adecuacionista*: «La ciencia se desarrolla y avanza con la evolución de la sociedad; su progreso consiste en que llega a reflejar la realidad cada vez más profunda y exactamente» (Rosental e Iudin, 1946: 40).

Lenin distingue entre la propiedad universal de reflejar de la materia en general, el reflejo psíquico biológico en el desarrollo mental de la evolución de los animales, el reflejo consciente propio del ser humano y, finalmente, la señalización propio de la técnica, esto es, la capacidad de las máquinas de llevar a cabo operaciones lógicas, de reconocer modelos y elaborar reflejos condicionados que reflejan las relaciones de las cosas para orientarse en el mundo. También las Ideas son interpretadas desde la tesis del reflejo, esto es, como «el reflejo de la realidad en la conciencia humana que caracteriza la relación de los hombres con el mundo que los circunda» (Rosental e Iudin, 1946: 146). Y también las formas ideológicas se interpretaron como «reflejos de la existencia

social» (Rosental e Iudin, 1946: 151). Asimismo la metáfora arquitectónica de base/superestructura también se pensó desde la teoría *adecuacionista* del reflejo, que desde el *materialismo gnoseológico* le daríamos la *vuelta del revés* con una metáfora orgánica que construimos desde el *circularismo* (base y superestructura, como *materia y forma*, vendrían a ser *conceptos conjugados* y no hipóstasis yuxtapuestas).

No obstante, hay que advertir que la teoría del reflejo estaba pensada contra el realismo ingenuo, pues no percibimos la realidad tal y como ésta es en sí misma, ya que el reflejo es una aproximación. «Y lo que percibimos de un modo sensible que realmente pueda considerarse directo, ópticamente, acústicamente o de cualquier otro modo, es sumamente antropomórfico. Aparte de lo cual, no tiene nada que ver con una reproducción fotográfica, porque en nuestra intuición no podemos captar las cosas sino abstractamente, es decir, despojada de lo inesencial, accesorio y múltiple, con objeto de poner de manifiesto lo esencial, lo elemental de la forma» (Havemann, 1971: 65). Es decir, como decimos desde el *materialismo filosófico*, el mundo se nos da a escala *antropica, organoléptica*.

Aunque, eso sí, el realismo del Diamat era un realismo pensado críticamente contra la tesis idealista de la introyección: «La existencia de lo que es reflejado, independientemente de lo que lo refleja (la independencia del mundo exterior con respecto a la conciencia), es la premisa fundamental del materialismo. La afirmación de las Ciencias Naturales de que la Tierra existía antes de la humanidad es una verdad objetiva. Y esta afirmación de las Ciencias Naturales es incompatible con la doctrina de los partidos de Mach y con su doctrina acerca de la verdad» (Lenin citado por Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 404-405).

El *adecuacionismo* del Diamat es un *isomorfismo*, en el cual no sólo lo conocido sino lo que está por conocer se dará a escala *isomorfa*; y si se afirma conocer *isomórficamente* la realidad se piensa que ésta puede ser transformada al antojo de los seres humanos. «Ciertamente, igual que detrás de cada ente diferente e irreductible encontramos a Dios creador que los fundamenta, detrás de las infinitas formas de materia irreductibles encontramos al hombre capaz de reflejarlas. Y si es capaz de reflejarlas es capaz de comprenderlas y si es capaz de comprenderlas será capaz de transformarlas según su voluntad siempre que ella se adapte isomórficamente - adecuadamente- a lo existente gracias a una doctrina verdadera. Es el *voluntarismo* como médula interna a todo el marxismo hijo del romanticismo y del judeocristianismo: el hombre inserto en la dinámica de la Gracia, el hombre “agraciado”, el hombre en la Verdad, el hombre “elevado por la cultura”, el hombre con conexión con el Espíritu objetivo, el hombre “con la auténtica doctrina marxista-leninista que refleja el pasado, el presente y el futuro” será capaz de conseguir todo aquello que se proponga. El objetivismo y el voluntarismo se dan la mano en el Diamat. No existe un “marxismo objetivista” contrapuesto a otro “voluntarista”. Es el objetivismo adecuacionista lo que hace voluntarista al Diamat» (Esquinas, 2010: 17). En resumen: «El carácter científico del pensamiento consiste en su armonía con el proceso objetivo y en su capacidad para

influir en él y dirigirlo» (Trotsky, 2007: 137).

Asimismo se trata de un *adecuacionismo* asintótico, como leemos en una carta de Engels a Conrad Schmidt fechada el 12 de marzo de 1895: «el concepto de una cosa y la realidad de ésta son paralelos, como dos asíntotas que se aproximan continuamente una a otra sin llegar jamás a juntarse. Esta diferencia que las separa es precisamente la que hace que el concepto no sea de entrada, inmediatamente, la realidad y que la realidad no sea inmediatamente su propio concepto. Por el hecho de que un concepto posea el carácter esencial de un concepto [*prima facie*], con la realidad, que, por tanto, ha sido preciso primero abstraerlo, por ese hecho es siempre algo más que una ficción, a menos que usted llame ficciones a todos los resultados del pensamiento, debido a que la realidad no corresponde a estos resultados más que tras un largo rodeo, e incluso entonces no se aproxima a ellos nunca sino de forma asintótica» (Marx y Engels, 1968: 312-313). Y en la misma carta también dice: «O los conceptos que prevalecen en las ciencias naturales, ¿son ficciones porque en modo alguno coinciden siempre con la realidad? Desde el momento en que aceptamos la teoría evolucionista, todos nuestros conceptos sobre la vida orgánica corresponden sólo aproximadamente a la realidad. De lo contrario no habría cambio: el día que los conceptos coincidan por completo con la realidad en el mundo orgánico, termina el desarrollo» (Marx y Engels, 1975: 127).

Por tanto, la imagen reflejada de la cosa se corresponde con la realidad objetiva de la misma (fuera de los *sujetos operatorios*), pero correspondencia no es identidad, dado que no se trata de una reflejo exacto sino aproximado, pues si la imagen se identificase entonces se trataría de la misma realidad y esa sería la posición del berkelismo (desde las coordenadas del *espiritualismo teológico*) o del machismo (desde coordenadas *antrópicas*, una vez consumado el proceso de *inversión teológica*; aunque -como hemos visto- el machismo vendría a ser una especie de mundanismo en el que M_3 se hipostasia como *género* fundamental). Así pues, el reflejo de la conciencia es la copia ideal y lo reflejado es la materia original, la cual es siempre más rica que la copia; por eso el pensamiento sobre el objeto se considera inagotable en relación a sus propiedades y conexiones con otros objetos.

Por otra parte, las matemáticas puras no son producciones propias de la inteligencia, como si ésta en sí misma las sacase de la chistera de sus creaciones e imaginaciones. Por tanto, frente al apriorismo que postulaba Dühring, las matemáticas no son una ciencia independiente del mundo de la experiencia. «Los conceptos de número y figura, no tienen otro origen que el mundo real. Los diez dedos por lo que la gente ha aprendido a contar, y, por consiguiente, a ejecutar la primera operación aritmética, son cualquier cosa menos una creación libre de la inteligencia. Para contar no sólo hace falta objetos contables, sino también la capacidad de prescindir, a la vista de esos objetos, de todas las otras cualidades menos la de su número, capacidad que es el fruto de un largo desarrollo histórico, empírico. Y lo mismo que el concepto de número, el de figura está tomado exclusivamente del mundo exterior y no ha brotado en la cabeza por obra del pensamiento puro. Tuvieron que existir objetos que presentasen una forma y cuyas

formas se comparasen entre sí, para que pudiese surgir el concepto de figura. Las matemáticas puras versan sobre las formas del espacio y las relaciones cuantitativas del mundo real, y, por tanto, sobre una materia muy real... Las matemáticas, al igual que las demás ciencias, brotaron de las *necesidades* de los hombres: de la necesidad de medir tierras y el volumen de las vasijas, del cálculo del tiempo y de la mecánica. Pero, como ocurre en todos los campos del pensamiento humano, a llegar a una determinada fase del desarrollo, las leyes abstraídas del mundo real se ven separadas de este mundo real, enfrentadas con él como si tuviesen algo independiente como si fuesen leyes venidas de fuera a las que el mundo hubiera de ajustarse. Así ha acontecido con la sociedad y el Estado, y así y no de otro modo, las matemáticas *puras* son *aplicadas* más tarde, al mundo, a pesar de tener su origen en él y de no representar más que una parte de sus formas de conexión: precisamente, y sólo por esto, son en general, aplicables» (Engels, 1976b: 15-16).

Es decir, las matemáticas no son posibles sin *referenciales fisicalistas* en el *eje semántico* y sin *términos* en el eje sintáctico, y por tanto no son *autologismos* geniales de *sujetos operatorios* inspirados o en contacto con supuestas entidades divinas o incluso extraterrestres. No se puede aprender matemáticas de memoria, porque es imposible, inútil o absurdo una clase de matemáticas sin pizarra. Las matemáticas, junto con la lógica, son el principal huésped de M_3 , pero -dada la *sinexión* de los *géneros de materialidad*- es imposible su desconexión con M_1 y M_2 . Como dice el matemático Carlos Madrid, las formas matemáticas «son artefactos fabricados por los hombres que siempre portamos *a mano*. Su privilegio ontológico descansa en su extrema sencillez. Pero quitad a la matemática sus marcas fisicalistas y desaparecerá». (Véase Angulo, Franco y Vélez, 2014: 167).

b) El monismo de la verdad

La Idea de verdad de Lenin, inspirada en los *Ensayos filosóficos* de 1906 del menchevique Lyubov Axelrod, es de clara tendencia *adecuacionista*, ya que la realidad viene a ser reflejada en las sensaciones o conocimiento y «la teoría es un calco, una copia aproximada de la realidad objetiva» (Lenin, 1986: 271). Aunque se trata de un *adecuacionismo* en el que los *fenómenos* no son interpretados como datos dados *in illo tempore* sino como construcciones tecnológicas configuradas históricamente desde un determinado modo de producción en el marco de una determinada sociedad política. Sin embargo, el *adecuacionismo* ontoteológico (*isomorfismo*) cartesiano es traído o redefinido por el Diamat sustituyendo la «mente de Dios» por la «regularidad de la naturaleza» a la que se refería Lenin. Y también Dios deja de ser el demiurgo y empieza a serlo el hombre, en sintonía con el proceso de *inversión teológica* que el Diamat profundizó definitivamente hacia el ateísmo (que más que una negación de Dios se consideró como una afirmación del Género Humano).

En *Materialismo y empiriocriticismo* y en los *Cuadernos filosóficos* Lenin viene a postular un *monismo de la verdad*, pues su Idea de verdad es, a nuestro juicio,

eminentemente metafísica al consistir en una suma de verdades relativas o parciales que van acumulándose en el curso de la historia en un progreso infinito: «Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta» (Lenin, 1986: 130); por eso Lenin presenta la dialéctica como «la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en constante desarrollo» (Lenin, 1975d: 25); de ahí que la teoría del reflejo indica los grados en que nos acercamos a la realidad objetiva, y en consecuencia «el pensamiento (= el hombre) no debe imaginar la verdad en forma de reposo muerto, en forma de un cuadro desnudo (imagen), pálido (opaco), carente de impulso, como un número, como un pensamiento abstracto... El conocimiento es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido, no “en forma inerte”, no “en forma abstracta”, no carente de movimiento, NO CARENTE DE CONTRADICCIONES, sino en el eterno PROCESO de movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y en su solución» (Lenin, 1976a: 114). «El hombre no puede captar = reflejar = reproducir la naturaleza *como un todo*, en su totalidad, su “totalidad inmediata”; sólo puede acercarse *eternamente* a ello, creando abstracciones, conceptos, leyes, una imagen científica del mundo, etc., etc.» (Lenin, 1974f: 170). De modo que «*Sólo en su totalidad* y en su relación se realiza la verdad» (Lenin, 1976a: 115). Pero el camino hacia ésta es asintótico. Con lo cual, la conciencia humana se sirve de la ciencia para reflejar la esencia de la naturaleza, «pero al mismo tiempo esa conciencia es algo exterior en relación con la naturaleza (no coincide con ella en forma inmediata y sencilla)» (Lenin, 1974f: 176).

De modo que la verdad relativa no es otra cosa que una etapa en el conocimiento de la verdad absoluta. La verdad es relativa en relación al estado del mundo en que dicha verdad se está planteando (diríamos del mundo heredado en un momento determinado del desarrollo histórico). Es decir, la verdad objetiva de una determinada época debe seguir siendo verdad (una verdad relativa) una vez superada dicha época, cosa que sólo es posible por la verdad absoluta, interpretada como la integración o la suma de verdades relativas. La verdad absoluta implica el conocimiento exhaustivo y absolutamente fiel del mundo en su totalidad, pero esto se interpreta como un ideal al que la humanidad tiende. Por eso la verdad absoluta es inalcanzable, y tan sólo cabe una infinita aproximación «asintótica» hacia la misma, siendo ésta una posición más cercana al *idealismo de la verdad* de Fichte que al de Hegel, para el cual hay un fin absoluto en el que todo lo real es racional y viceversa y, por tanto, la verdad será definitiva y absoluta porque al fin del desarrollo dialéctico del Espíritu se da un dogmático y metafísico y, por consiguiente, antidialéctico saber absoluto. De modo que, desde el Diamat, «sólo partiendo de una infinitud “cosmista” al estilo cartesiano, en la que existe un fundamento ontoteológico para la constancia del mundo, se puede asegurar que, aunque nuestro conocimiento nunca es absoluto, se acerca infinitamente hacia él, a través de la acumulación infinita de fragmentos parciales de esa verdad» (Huerga, 1999: 404-405).

Por tanto, si el relativismo sostiene que la relatividad del conocimiento humano excluye la verdad absoluta; el materialismo dialéctico, en cambio, sostiene que de la suma de verdades relativas se obtiene la verdad absoluta, aunque ésta es puesta en el horizonte como un ideal (M_3). Así, la verdad relativa, tal y como el Diamat la entiende, es dialéctica y no relativista, puesto que el relativismo que desconoce la dialéctica desemboca inexorablemente en el idealismo y al agnosticismo. De modo que la verdad relativa es un condicionamiento histórico de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad absoluta. La verdad relativa vendría a ser el momento en que la verdad va construyéndose y por ello -como en el *materialismo filosófico*, aunque por otros motivos- cabría hablar de *franjas de verdad*, pues toda teoría es susceptible de ser ampliada o superada y no agota la realidad, por lo que la teoría científica «se aproxima a la verdad objetiva» (Lenin, 1986: 320). Y así la potencia de la verdad está en relación a las fuerzas productivas de la época. La historia viene a ser el escenario donde se desarrolla y manifiesta objetivamente la verdad absoluta, verdad que no vendría a ser un desvelo (como afirmaba Hegel o, desde su *descripcionismo* fenomenológico, Heidegger) sino una construcción acumulativa mediante la práctica y la técnica en la que consistiría su éxito en un progreso indefinido (en la línea de Fichte); puesto que la verdad, frente a lo que postulaba Hegel, no es solamente el resultado, sino el camino. «Lo verídico, lo bueno y lo hermoso siempre existen en contraste con lo falso, lo malo y lo feo, siempre se desarrolla en lucha con ellos. Cuando la humanidad desecha en general un error y acepta una verdad, una nueva verdad comienza a luchar contra las nuevas ideas erróneas. Esta lucha no cesará jamás. Esta es la ley del desarrollo de la verdad y, desde luego, la ley del desarrollo del marxismo» (Tse-Tung, 1976c: 135).

Se trata, pues, de una concepción de la verdad desplegada en sentido *ascendente*, de ahí que la diagnostiquemos como *monismo de la verdad* (y esto hace que el Diamat se aproxime mucho más al *idealismo de la verdad* que al *materialismo de la verdad*). E incluso esta posición, aunque se admita que no se llega a una culminación absoluta, es dogmática y unilateral: «yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva (sin llegar nunca a su fin); yendo, en cambio, *por cualquier otra senda*, no podemos llegar más que a la confusión y la patraña» (Lenin, 1986: 139). Como afirmaron Boris Hessen e Ivan Luppel, «Si la crisis metodológica de las ciencias naturales no se supera por medio del materialismo dialéctico, entonces nos encontraremos de nuevo ante el peligro del surgimiento de diferentes escuelas idealistas. Se abriría otra puerta a la ideología burguesa» (citados por Huerga, 1999: 103).

La verdad va, pues, construyéndose a través del trabajo de los hombres a lo largo de la historia, mediante la industria, y así «*únicamente es la práctica la que permite la cancelación de la relatividad de las verdades*; la neutralización progresiva e infinita del aspecto subjetivo del conocimiento se alcanza solamente en la realización efectiva de la historia humana, una historia esencialmente inacabable, infinita» (Huerga, 1999: 406-407). «Desde luego, este determinismo histórico no tiene como fin tanto la verdad absoluta, como la consecución de la sociedad socialista. Pero la ciencia correspondiente a la sociedad socialista será más verdadera que la que corresponde a modos de

producción anteriores, pues estos han de ser superados necesariamente por la práctica histórica... Por tanto, es obvio que los reflejos ideológicos de cada formación social histórica (la ciencia respectiva) irán acercándose cada vez más a la verdad, en la medida en que el propio proceso histórico se vaya acercando cada vez más a la sociedad socialista sin clases» (Huerga, 1999: 118).

Asimismo, la verdad es siempre una verdad concreta, referida a un contenido, pues «toda verdad abstracta, aplicada sin someterla a ningún análisis, se convierte en una frase huera» (Lenin, 1976ñ: 85). Ya en 1905 Lenin dejó dicho que «No existe la verdad abstracta. La verdad es siempre concreta» (Lenin, 1976b: 88). Si la verdad es concreta y está en conexión con las condiciones concretas históricamente dadas entonces no se trata de una abstracción aislada de la vida, una abstracción que sería dogmática y que eludiría el análisis concreto de la situación concreta. Esto lo tomó Lenin de las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel: «Si la verdad es abstracta, no es verdadera. La sana razón humana tiende hacia lo concreto [...]. La filosofía es lo más antagónico a la abstracción, conduce a lo concreto...» (Citado por Lenin, 1974f: 233). En consecuencia, la verdad es concreta al depender de las condiciones del lugar y del tiempo, y por ello se niegan las verdades abstractas válidas para todo lugar y todo momento, porque los *fenómenos* han de ser abordados de forma históricamente concreta. «Cualquier definición, si es tomada abstractamente, al margen de toda conexión y relación, se convierte en una definición sin contenido y absurda. Tales son, por ejemplo, los conceptos abstractos de la “igualdad”, del “bien”, de la “democracia”, etc.» (Rosental e Iudin, 1946: 313).

Frente al agnosticismo y el idealismo subjetivo (colindante con el solipsismo en el que se niega la verdad objetiva: lo que no eran ni Berkeley ni Mach, pese a lo que dijese Lenin), en el materialismo dialéctico -ya que se reconoce la existencia del ser (de la materia) más allá de lo puesto por la conciencia- «es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva» (Lenin, 1986: 121). El agnóstico declara que no sabe si existe una realidad objetiva que sea reflejada por nuestras sensaciones, y considera que eso es imposible de conocer, y por consiguiente tiene una «tolerancia mezquina, filisteo, pusilánime, hacia la doctrina sobre los duendes, los trasgos, los santos católicos y otras cosas por el estilo» (Lenin, 1986: 123). Y frente a Alexander Alexandrovich Malinovski (más conocido como Bogdánov) Lenin pensaba que era imposible que se diese la «verdad objetiva» sin que se diese, como puesta en el horizonte, la «verdad absoluta», pues si esta última es negada también quedaría negada la primera. Para Bogdánov y los machistas rusos «la verdad es una forma ideológica, una forma organizada de la experiencia humana» (citado por Lenin, 1986: 117). Pero «si la verdad es *sólo* una forma ideológica, no puede haber verdad independiente del sujeto, de la humanidad, pues nosotros, como Bogdánov, no conocemos otra ideología que la humana... si la verdad es una forma de la experiencia humana, no puede haber verdad independiente de la humanidad, no puede haber verdad objetiva... Si la verdad no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, la doctrina del catolicismo, por ejemplo, es también una verdad, puesto que está fuera de toda duda que el catolicismo es “una

forma organizadora de la experiencia humana”» (Lenin, 1986: 118). Lenin añade que «toda ideología es históricamente condicional, pero a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde incondicionalmente una verdad objetiva, una naturaleza absoluta» (Lenin, 1986: 131-132). Y nosotros añadimos, pensando contra Lenin, que el empiriocriticismo no pone la verdad en M_2 sino en M_3 , con lo cual ésta ya se hace objetiva (a pesar del mundanismo en que estaba imbuido el empiriocriticismo, no menos que el leninismo).

c) La transformación de las cosas en sí en cosas para nosotros y la exclusión del ignorabimus

El monismo cosmista del materialismo dialéctico trata de hacer imposible cualquier declaración de *ignorabimus* al tratarse de un monismo *ascendente* que confía en la virtualidad infinita de la mente humana socialmente entendida; y así se pensaba que, en un proceso infinito, el Género Humano conmensuraría la infinitud del universo material (pese a la advertencia de la aproximación asintótica de resonancias fichtianas). De ahí los ataques de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* contra los idealistas y los agnósticos, los cuales limitan las posibilidades del conocimiento. Así, el *ignorabimus* quedará para Lenin como rasgos comunes del idealismo, el fideísmo y el agnosticismo, pero también del materialismo mecanicista y metafísico, dado que sólo el Diamat es capaz de excluir el *ignorabimus* a través de la superación dialéctica, por lo tanto desde esta posición todo lo real puede llegar a ser racional o -como dice Engels- las cosas en sí llegan a ser cosas para nosotros en el progreso del conocimiento que pasa por verdades relativas garantizadas por las verdades absolutas que afianzan el monismo gnoseológico, aunque asintótico, del materialismo dialéctico. Para el *materialismo filosófico* el *ignorabimus* es fundamental para postular la Idea crítica antimetafísica de *Materia ontológico-general*, porque ésta es una *materia indeterminada ordo cognoscendi*, de ahí que el *ignorabimus* sea una posición próxima a la docta ignorancia. El Diamat, al postular que todo *ignoramus* es provisional y cancelar el *ignorabimus*, se aproxima a una *implantación gnóstica de la filosofía*, como era el caso del saber absoluto hegeliano (aunque -como vemos- la aproximación asintótica hacia la verdad absoluta sin final definitivo hace que la posición del Diamat se asemeje más a los postulados de Fichte).

Ya en 1886 dejó dicho Engels: «la concepción materialista de la naturaleza descansa hoy sobre fundamentos mucho más firmes que en el siglo pasado. Entonces, sólo se conocía de un modo más o menos completo el movimiento de los cuerpos celestes y el de los cuerpos terrestres sólidos, bajo la acción de la gravedad; casi todo el campo de la química y toda la naturaleza orgánica eran, en aquel tiempo, misterios no descifrados. Hoy, toda la naturaleza se extiende ante nosotros, por lo menos en sus lineamientos fundamentales, como un sistema aclarado y comprendido de procesos y concatenaciones» (Engels, 1979: 196). El movimiento de la materia «en su conjunto» implica la acción mutua. «No podemos llegar más allá del conocimiento de esta acción mutua, sencillamente porque detrás de ella ya no hay nada que conocer. Una vez que

conozcamos las formas del movimiento de la materia (para lo que todavía, ciertamente, nos falta muchísimo, teniendo en cuenta el poco tiempo que lleva de existencia la ciencia de la naturaleza), conoceremos la materia misma, con lo cual habremos dado cima al conocimiento» (Engels, 1979: 235-236). «En realidad, todo conocimiento verdadero y exhaustivo consiste simplemente en elevarse, en el pensamiento, de lo singular a lo especial y de lo especial a lo universal, en descubrir y fijar lo infinito en lo finito, lo eterno en lo percedero. Y la forma de lo universal es la forma de lo cerrado dentro de sí mismo y, por tanto, de lo infinito, es la cohesión en lo infinito de las muchas cosas finitas... Todo verdadero conocimiento de la naturaleza es conocimiento de algo eterno, infinito y, por tanto, de algo esencialmente absoluto» (Engels, 1979: 239). «Sin embargo, este conocimiento absoluto tropieza con un importante escollo. Así como la infinitud de la materia cognoscible se halla integrada por una serie de finitudes, la infinitud del pensamiento que conoce de un modo absoluto se halla formada también por un número infinito de mentes humanas finitas, que laboran conjunta y sucesivamente por alcanzar ese conocimiento infinito, cometiendo pifias prácticas y teóricas, partiendo de premisas erróneas, unilaterales, falsas, siguiendo derroteros equivocados, torcidos e inseguros y, no pocas veces, sin acertar siquiera a llegar a resultados certeros cuando se dan de bruces con ellos (Priestley) [Engels se refiere a Joseph Priestley, científico que descubrió el oxígeno pero que en principio no sospechaba que había descubierto un nuevo elemento químico que revolucionaría la química]. De ahí que el conocimiento de lo infinito se halle bloqueado por dos parapetos de dificultades y sólo pueda lograrse, conforme a su naturaleza, en un progreso infinitamente asintótico. Pero esto es suficiente para que podamos afirmar que lo infinito es tan cognoscible como incognoscible, y eso es todo lo que necesitamos» (Engels, 1979: 239, corchetes míos).

La incognoscible cosa en sí kantiana era, en opinión de Lenin, una concesión al fideísmo, y consideraba que la incognoscibilidad de las cosas en sí es una posición idealista porque éstas serían ultraterrenales y estarían fuera del espacio y el tiempo. El noúmeno era visto entonces como una clase vacía (vacía de fenómenos, en sentido germánico). De modo que en el Diamat se comprende «la consolidación de la inmanencia absoluta del mundo en cuyo ámbito *nada puede decirse que se ignora*» (Huerga, 1999: 361). Por ello, la cosa en sí eternamente incognoscible es «la parte de Kant que menos merecía ser salvada» (Engels, 1979: 31). De modo que Engels no negaba la cosa en sí, sino la cosa en sí incapturable o incognoscible, tal y como la entendía Kant; es decir, como algo «diferente por principio del fenómeno, perteneciente a una región distinta por principio, a la región del “trasmundo” (*Jenseits*), impenetrable para el saber, pero accesible para la fe» (Lenin, 1986: 95-96). Por eso, «en Kant encontramos la “*abstracción vacía*” de la cosa en sí en vez de la trayectoria, el movimiento vivo de nuestro conocimiento cada vez más profundo de las cosas» (Lenin, 1976a: 15). Además, «en tiempos de Kant, el conocimiento que se tenía de las cosas naturales era lo bastante fragmentario para poder sospechar detrás de cada una de ellas una misteriosa “cosa en sí”. Pero, de entonces acá, estas cosas inaprehensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantes

progresos de la ciencia. Y, desde el momento en que podemos *producir* una cosa, no hay razón ninguna para considerarla incognoscible. Para la química de la primera mitad de nuestro siglo, las sustancias orgánicas eran cosas misteriosas. Hoy, aprendemos ya a fabricarlas una tras otra, a base de los elementos químicos y sin ayuda de procesos orgánicos» (Engels, 1981c: 106).

Desde las coordenadas del materialismo dialéctico no hay un hiato abismal entre los *fenómenos* (ahora cabría interpretarlos en sentido helenístico) y la cosa en sí, ya que éstos no son algo esencialmente diferente de aquellas sino las imágenes de las mismas. Si el agnóstico declara rotundamente que no podemos saber nada de las cosas en sí, el materialista dialéctico afirma tanto la existencia como la cognoscibilidad de las cosas en sí. Así, el paso de la cosa en sí en cosa para nosotros constituye el conocimiento y el avance de la ciencia. «Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido» (Lenin, 1986: 96). «Sobre la base del materialismo dialéctico se hace posible vincular en forma científica la cosa en sí con los fenómenos y lo inmanente con lo trascendente, y superar la incognoscibilidad de las cosas en sí, por una parte, y del “subjetivismo” de las cualidades por la otra, pues la “naturaleza de la cosa -como observa Plejánov con muy buena razón- se manifiesta precisamente en sus propiedades”. Las *impresiones* que recibimos de las cosas en y por sí mismas nos permiten juzgar *acerca de las propiedades* de las cosas en y por sí mismas, del ser objetivamente real... Lo inmanente se torna “trascendente” en la medida en que adquiere significación *objetivamente real*, en la medida en que permite juzgar las propiedades de las cosas por medio de las impresiones; lo “trascendente” se vuelve “inmanente” en la medida en que se declara que se encuentra en la esfera de lo *cognoscible*, aunque esté más allá de sujeto» (Deborin, 1974: 464-465).

La cosa en sí, por tanto, no difiere del *fenómeno*, pues «se transforma en fenómeno a cada paso del desarrollo de la conciencia individual del hombre y de la conciencia colectiva de la humanidad» (Lenin, 1986: 200). Dicho de otro modo: el progreso ilimitado del conocimiento es posible por mediación del conocimiento limitado de los hombres particulares o reales, de carne y hueso, que por la sucesión prácticamente infinita de las generaciones van transformando las cosas en sí en cosas para nosotros. «En el curso de esta evolución, el mundo externo deja de ser un mundo *para sí* y se convierte en un mundo para el hombre, deja de ser mera materia y se convierte en material para la acción humana. Con la ayuda de herramientas rústicas y luego de instrumentos cada vez más delicados, con la ayuda del conocimiento científico, con las incontables antenas de las máquinas, los telescopios, con agudos razonamientos, la sociedad incorpora a la materia que trabaja una porción cada vez mayor del mundo exterior que se va develando con ayuda del trabajo y del conocimiento. Así se constituye una masa muy grande de nuevos conceptos y, en consecuencia, de nuevas palabras. El idioma se enriquece al incluir la totalidad de materias que constituyen el acervo del pensamiento humano, oral y escrito, es decir, los medios de comunicación entre los hombres» (Bujarin, 1974: 287). «Los conceptos reflejan de la esencia aquello que necesitamos, es decir, lo esencial para nosotros. Empezamos, pues, por conseguir

un aspecto puramente subjetivo del mundo fenoménico objetivo. Pero en la medida en que el conocimiento humano se levanta a niveles sucesivamente superiores, supera esas vinculaciones prácticas, puramente técnico-antropomórficas, a los fenómenos, y llega, en un progreso constante, a una reproducción de la realidad que refleja la esencia profunda de las cosas. El conocimiento procede del fenómeno a la esencia, y de una sencilla esencia a otra cada vez más profunda» (Havemann, 1971: 61).

Ya en 1869 dejó dicho Joseph Dietzgen: «*Toda cosa*, todo fenómeno sensible, cualesquiera sean sus caracteres subjetivos y efímeros, *son verdad*, constituyen un cuanto menor o mayor de la verdad. En otros términos: la verdad existe no solamente en el ser general, sino también todo ser particular posee su generalidad o su verdad particular. *Todo objeto*, la idea más fugaz como el vapor etéreo o la materia aprehensible, es un cuanto de multiplicidad fenomenal» (Dietzgen, 1975: 69); por eso «todas las verdades particulares, todos los capítulos particulares no deben servir sino a ser único fin: la demostración del capítulo general de la verdad general» (Dietzgen, 1975: 80).

Como decía Plejánov, «El pensamiento seguirá haciendo nuevos descubrimientos, que completarán y confirmarán la teoría de Marx, del mismo modo que los nuevos descubrimientos en astronomía completaron y confirmaron el descubrimiento de Copérnico» (citado por Iovchuk, Oizerman y Schipanov, 1978b: 127). Cuando la nueva física del siglo XX sostiene que la materia desaparece no se quiere decir otra cosa que «desaparecen los límites dentro de los que conocíamos la materia hasta ahora y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.) y que hoy se revelan como relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia. Porque la *única* “propiedad” de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia» (Lenin, 1986: 266). Lenin entendió la crisis de la física como una crisis de sus bases filosóficas y de los riesgos de caer en las garras del fideísmo idealista o idealismo fideísta (que a él, de modo sumamente injusto, tanto le gustaba atribuir a Mach y a los machistas rusos).

Luego entonces, según todo esto, se constata que desde el Diamat *ignaramus* pero no *ignorabimus*. Es decir, el Diamat se presentó como un monismo totalizador del mundo que ignoraba todo significado al *ignorabimus* eliminando la incognoscibilidad en el horizonte del racionalismo gnoseológico; y así la concepción de la verdad, como era también en el caso del idealismo hegeliano, era interpretada como una concepción hacia el todo, aunque para el materialismo dialéctico el todo es imposible y se trataba más bien de una aproximación asintótica al modo de Fichte y su progreso infinito en «el destino del hombre» en donde el Yo va superando los obstáculos del No-Yo y así va incrementando su poder y su saber en el camino hacia la libertad.

Y el «reino de la libertad» -que cabría corresponder con el Yo- era la cima del comunismo final tras los sacrificios en el «reino de la necesidad» de los modos de producción asiático, esclavista, feudal y capitalista -que se correspondería con el No-Yo. Y así, el paso de la cosa en sí en cosa para nosotros es el proceso de la necesidad ciega o desconocida, la «necesidad en sí», a la «necesidad para nosotros», necesidad lúcida o conocida. Mientras ignoramos una ley de la naturaleza al existir al margen de nuestra conciencia («por encima de nuestra voluntad»), somos esclavos de la ciega necesidad; en cuanto la conocemos nos hacemos dueños de la naturaleza (de las *naturalezas particulares*).

Por eso -como ya pensaron, cada uno a su modo y desde sus respectivos sistemas, uno acosmista y materialista y otro cosmista e idealista, Espinosa y Hegel- la libertad es la conciencia de la necesidad, la cual es ciega si no es comprendida. La libertad consiste, pues, en decidir con conocimiento de causa una vez que se han cancelado las *apariencias falaces*. «Así pues, cuanto *más* libre sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* que determine el contenido de ese juicio; en cambio la inseguridad basada en la ignorancia, que elige al parecer, caprichosamente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta de libertad, demuestra que se halla dominada por el objeto al que debiera dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en la conciencia de las necesidades naturales; es, por tanto, forzosamente, un producto del desarrollo histórico. Los primeros hombres salidos del reino animal eran, en todo lo sustancial tan poco libres como los animales mismos, pero cada paso dado en la senda de la cultura era un paso dado en la ruta de la libertad» (Engels, 1976b: 120-121). Visto así, en este sentido, se podría decir, junto al evangelista, aquello de «la verdad os hará libres» (Juan 8.32).

Así pues, pese a que se niega el *ignorabimus*, el conocimiento del mundo nunca llega a agotarse y siempre va progresando según el contexto histórico; tesis que, como volvemos a ver, conecta más con el infinito desarrollo del Yo en Fichte que con la conclusión escatológica del Espíritu Absoluto en el saber absoluto de Hegel; pues la omnisciencia, de colmarse, acabaría no sólo con la dialéctica sino también con el porvenir de todas las ciencias. Así lo expone Engels en el *Anti-Dühring*: «La conciencia de que la totalidad de los fenómenos naturales se encuentran en una conexión sistemática, impulsa a la ciencia a indagar esta conexión sistemática en todas partes, lo mismo en los detalles que en su totalidad. Pero es imposible para nosotros, para todos los tiempos, dar una exposición científica congruente y cerrada de esta conexión, formar una imagen ideal exacta del sistema del mundo en que vivimos. Si en un momento cualquiera del desarrollo humano, llegase a construirse semejante sistema definitivo y cerrado de las concatenaciones universales, tanto de las físicas como de las espirituales e históricas, con ese sistema se cerraría el campo de los conocimientos humanos y desde el instante mismo en que la sociedad se organizase con sujeción a ese sistema, se alzaría una barrera ante todo desarrollo histórico futuro, lo que sería un absurdo, un puro

contrasentido. Los hombres se ven, pues, ante esta contradicción: de una parte, acuciados a investigar hasta el fondo el sistema del mundo en sus concatenaciones universales, y de otro lado, por su propia naturaleza y la naturaleza misma del sistema del mundo, no pueden resolver jamás por completo ese problema. Pero esta contradicción no estriba solamente en la naturaleza de ambos factores: el mundo y el hombre, sino que es, además, el principal resorte de todo el progreso intelectual y se resuelve día tras día e incesantemente en el desarrollo progresivo e infinito de la humanidad, del mismo modo que los problemas matemáticos, por ejemplo, encuentran su solución en una serie infinita o en una fracción continua» (Engels, 1976b: 13-14).

La tesis de la transformación de las cosas en sí en cosas para nosotros se puede reinterpretar como una redefinición de la tesis hegeliana que reza «todo lo real es racional», es decir, todo lo real ha de ser conocido; pero, a diferencia de Hegel y a semejanza de Fichte, no hay culminación en el saber absoluto sino aproximación asintótica hacia el mismo, lo cual hace que la doctrina de la verdad del Diamat consista en el fondo de no ser otra cosa que un *idealismo de la verdad*.

d) El materialismo espontáneo de las ciencias naturales

Como advierte Lenin, las ciencias naturales *ejercitan* una ontología materialista, al margen de si los científicos son espiritualistas o propiamente materialistas. Este «materialismo de las Ciencias Naturales» es lo que llama Lenin «la convicción espontánea, inadvertida, no cristalizada, inconsciente desde el punto de vista filosófico, que la gran mayoría de los naturalistas sustentan en el sentido de que el mundo exterior reflejado por nuestra conciencia es la realidad objetiva» (Lenin, 1986: 357). El materialismo espontáneo es un materialismo tímido, ruborizado, inconsciente o inconfesado. Los realistas ingenuos son materialistas espontáneos en el *ejercicio* de un *adecuacionismo* que el Diamat con su teoría del reflejo viene a *representar*.

Independientemente de las *representaciones* que hagan los científicos, el *ejercicio* de la ciencia es siempre materialista; y así el método materialista era considerado como el único método científico, y no sólo de las ciencias naturales sino también de las ciencias sociales. Ya Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* había sostenido que «el propio desarrollo de las ciencias naturales hace que sea ya imposible la concepción metafísica de estas ciencias» (Engels, 1979: 1). Por ello, en la URSS la política leninista procuró hacer a los científicos del materialismo espontáneo y metafísico materialistas conscientes y dialécticos, como trazó Lenin en su artículo «Sobre el significado del materialismo militante» de 1922.

Ahora bien, «Que la ciencia natural sea materialista en su ejercicio no significa que sea a ella a quien corresponda establecerlo. La tesis del materialismo de la ciencia es una tesis filosófica y no científica; es una interpretación meta-científica de la propia ciencia que ha de abrirse además camino frente a las interpretaciones que se dan en dirección opuesta» (Bueno, 1990: 14). Por eso, «los materialistas dialécticos no pueden

dejar de prestar atención a los problemas que están en el centro de atención de la física moderna. A su vez, los físicos ganarían mucho si conocieran y emplearan el método dialéctico» (Hessen y Yegorshin, 1999a: 465-466). «La tarea del materialismo dialéctico en el campo de las ciencias naturales consiste en reunir en un sistema único, abarcar en un sistema único de conceptos todo el material de datos de las ciencias naturales modernas, establecer un método único, que tiene que llevar a descubrimientos aún más importantes y más valiosos. No inventar fórmulas nuevas, no rechazar los resultados obtenidos, sino explicarlos de modo dialéctico y con ello elevarse a un eslabón superior de la investigación. Conocemos muchos casos en que los científicos mismos no pueden interpretar de forma adecuada los resultados concretos de investigación en las ciencias naturales modernas que sirven como su ejemplo magnífico de dialéctica. En esto consiste la tarea de la reconstrucción de las ciencias naturales mediante el materialismo dialéctico. No se discute que las ciencias naturales modernas aceptan espontáneamente el método dialéctico. Pero todo el mundo comprende la diferencia entre la dialéctica espontánea y el materialismo dialéctico de Marx y Engels... La tarea primordial del materialismo dialéctico la constituye el análisis y la explicación de aquellas dificultades que obligan a la física a buscar caminos nuevos» (Hessen y Yegorshin, 1999c: 489-490).

Como consecuencia, el materialismo dialéctico no sólo se opone al *espiritualismo exclusivo* en tanto que niega el mundo exterior sino también al materialismo metafísico que bloquea el sentido materialista y dialéctico de las ciencias. «El espíritu materialista fundamental de la Física, así como de todas las Ciencias Naturales contemporáneas, saldrá victorioso de todas las crisis a condición tan sólo de que el materialismo metafísico sea obligatoriamente sustituido con el materialismo dialéctico» (Lenin, 1986: 315).

El materialismo espontáneo de las ciencias naturales es propio del «realismo ingenuo» (Lenin, 1986: 56). Aunque este materialismo también es afirmado por cualquier persona cuerda que no haya ingresado en un centro psiquiátrico o que no haya sido influenciado por la escuela de los filósofos idealistas. «El materialismo asienta *conscientemente* su teoría del conocimiento en la convicción “ingenua” de la humanidad» (Lenin, 1986: 61). «Las Ciencias Naturales no dudan de que la materia por ellas estudiada, existe únicamente en el espacio tridimensional ni de que, por consiguiente, también las partículas de esta materia, aunque sean tan ínfimas que no podemos verlas, existen “forzosamente” en el mismo espacio tridimensional» (Lenin, 1986: 181).

4. La crítica al fundamentalismo científico

a) Qué entendemos por fundamentalismo científico

Si entendemos el término ideología como constelación de ideas que forman un sistema o forma social de conciencia, entonces, en este caso, el marxismo-leninismo

sería una ideología más, porque sería una forma de conciencia social y política y un sistema de ideas (una filosofía -otros dirán una sociología o una economía política- enfrentada a otras filosofías). Aparte de la filosofía, la religión sería el modelo de ideología, pero también son ideologías -o actividades de las que se derivan ciertas ideologías- el arte, la ciencia, la moral, la prensa, la propaganda y, en nuestro tiempo, la radio, el cine, la televisión e internet (por no hablar de los vídeo-juegos). La ciencia como tal (como *Naturwissenschaften*) no es una ideología, pero sí las concepciones desde fuera que se hacen de la misma, sobre todo en las obras de síntesis de ciertos científicos, es decir, cuando éstos llevan a cabo su *filosofía espontánea*, su *fundamentalismo científico* o «cientificismo», muchas veces al servicio del *fundamentalismo religioso* (juntos formarían un *fundamentalismo diárquico*). Hay numerosos investigadores que «inexorables materialistas dentro de los límites de su ciencia, son, fuera de ella, no ya solamente idealistas, sino incluso devotos cristianos y hasta cristianos ortodoxos» (Engels, 1979: 197). «El clericalismo científico -escribía Dietzgen- se esfuerza muy seriamente por acudir en ayuda del clericalismo religioso» (citado por Lenin, 1986: 351).

Pues bien. ¿Qué entendemos por *fundamentalismo* en general? «Cuando hablamos de fundamentalismo (político o científico...) nos referimos principalmente no tanto al integrismo, o a un fanatismo intolerante, ni siquiera a un principialismo en su sentido lógico (la necesidad de unos principios, aun reconociendo la posibilidad de cambiarlos, según las consecuencias), sino a la convicción de que los propios principios (sobre la democracia, sobre la ciencia...) son la fuente de todos los demás valores de la constelación afectado por ellos» (Bueno, 2004c: 36). ¿Y qué se quiere dar a entender, desde el *materialismo filosófico*, con la denominación *fundamentalismo científico*? «Ateniéndonos a sus rasgos más generales, consideraremos “fundamentalista” (en el terreno gnoseológico) a todas aquellas concepciones de la ciencia que tiendan a ver en ella (en contraste con otras instituciones tradicionales) al valor más alto del conocimiento humano y, con él, el cauce “soteriológico” a través del cual los hombres pueden alcanzar claves de su destino (en este sentido, consideraríamos “fundamentalista a *La crisis de las ciencias europeas* de E. Husserl). Advertiremos que el fundamentalismo puede ir combinado con unas concepciones no pragmáticas, sino especulativas, de la ciencia, incluso con un escepticismo relativo a las capacidades de la ciencia para ordenar la realidad: “en la tenebrosa noche del universo solo durante un instante brilla el relámpago de la inteligencia [científica], pero este relámpago es lo único que vale para el hombre”, decía Henri Poincaré y repetía, años después, Jacques Monod. O bien: la ciencia genuina, aunque no nos ofrezca una visión de la realidad dotada de interés utilitario, nos proporciona en cambio la base más firme para asentar la seguridad y la dignidad de la misma moral humana. Se ha dicho que el culto a la Geometría se justificaba, en muchas escuelas antiguas, no tanto por su utilidad cognoscitiva o pragmática cuanto por sus virtudes “edificantes” (del alma humana). Sin embargo, lo más probable es que el fundamentalismo vaya acompañado a concepciones de la ciencia que podrían calificarse de “ontologistas”. El deslumbramiento que hubieron de producir en muchos hombres las evidencias de las primeras grandes

demostraciones científicas geométricas y sus aplicaciones a la Astronomía, así como el asombro que, en la época moderna, volvió a producir la consolidación de la nueva ciencia natural (desde Newton a Lavoisier, desde Fourier a Maxwell) explican suficientemente, aunque no necesariamente, la constitución del fundamentalismo gnoseológico, es decir, la visión de la ciencia recién descubierta como el verdadero sustituto de las antiguas sabidurías tradicionales» (Bueno, 1993a: 805-806).

Como comenta Bueno, «la primera vez que aparece el rótulo “fundamentalismo científico” parece que tuvo lugar en un libro titulado *Los constructores de Norteamérica* (*The Builders of America*), cuyos autores fueron Ellsworth Huntington (1876-1947), vinculado a la Universidad de Yale (quién, en 1924 había publicado un libro sobre las razas bajo la influencia de entorno físico), y Leon Fradley Whitney (1894-1973), un veterinario interesado por la herencia del color del pelo y por las prácticas eugenésicas (en 1934 León Fradley Whitney propuso la esterilización de diez millones de “norteamericanos defectuosos”)» (Bueno, 2015e: 18)

Para el *fundamentalismo científico* la filosofía es superflua, pues el conocimiento racional sobre el mundo sólo lo pueden aportar las ciencias; es decir, la ciencia se postula como el canon absoluto de la racionalidad y todo lo que no es científico se interpreta como irracional o arracional. Pero aun contando con que las fronteras entre las ciencias y la filosofía no son en absoluto claras (buena cuenta de ellos es la diversidad de criterios de demarcación que se han propuesto a lo largo de la historia), el problema principal consiste en que las cuestiones filosóficas fundamentales se resisten, una y otra vez, a ser ignoradas, anuladas o reducidas al ámbito de las llamadas ciencias estrictas. Y, además, *no existe ni puede existir* algo parecido a un supercampo científico como se pensaba desde la concepción metafísica de la *mathesis universalis*.

«Desde las coordenadas del materialismo filosófico, el criterio más potente para distinguir las ciencias positivas de la filosofía se abre paso a través de la diferencia entre conceptos e ideas. Las ideas, desde esta perspectiva, no serían sino totalizaciones trascendentales -en sentido escolástico, no kantiano- de conceptos. Así, encontramos, por ejemplo, que la geología tiene un concepto de tiempo, la física tiene un concepto de tiempo, la psicología tiene un concepto de tiempo, la economía tiene un concepto de tiempo, etc., etc. Pero el concepto de tiempo manejado por cada ciencia categorial es distinto e inconmensurable del resto de conceptos de tiempo de las otras ciencias. De este modo, por ejemplo, el concepto psicológico de tiempo no puede dar cuenta del concepto económico o astrofísico de tiempo, ni tampoco recíprocamente. Brotando de los diversos conceptos categoriales de tiempo encontramos a la Idea de Tiempo, como parte del campo sustantivo de estudio de la filosofía -como por otra parte ya sabía Platón, el fundador de la filosofía académica-. Por ello decimos que las ideas filosóficas desbordan los horizontes categoriales de las ciencias positivas. Son estas ideas -como puedan ser las ideas de Universo, libertad, ciencia, razón, persona, causalidad, etc., etc.- las que agrupamos en rótulos o rúbricas generales, dependiendo del sistema filosófico, tales como ontología, gnoseología, antropología filosófica, etc.» (Pérez Jara, 2014: 396).

Los científicos *fundamentalistas* actúan como si las pretensiones «totalitarias» de una determinada ciencia (pongamos por caso la física) estuviesen incorporadas y fuesen esenciales a sus mismos programas de investigación, transformándose así en TOE o «teoría del todo», pero «una cosa es que el *todo* al que se refiere la Idea de TOE sea un *todo* concebido en función de las *partes* contenidas en la *categoría* física (campos gravitacionales o electromagnéticos, campos de fuerzas fuertes o débiles, partículas elementales, número de dimensiones percibidas y reales del espacio-tiempo, &c.) y otra cosa es que ese *todo* sea concebido *en función de la nada*, como un todo que abarca la integridad de la *omnitudo rerum* (en cuyo caso, la Física, en cuanto TOE, deberá asumir también la responsabilidad, entre otras, de “ofrecer un informe convincente de por qué el Universo comenzó a existir”») (Bueno, 1993a: 809).

La Historia Universal, por ejemplo, no es asunto que concierna a ninguna ciencia, pues se trata de una cuestión filosófica al rebasar las categorías historiográficas. Lo mismo pasa con la biología, la cual no se ocupa de la vida, porque ésta es una Idea que es trascendental a diferentes categorías. «Ninguna ciencia puede considerarse constituida en torno a un único término o en torno a un único objeto (como la “materia”, la “vida”, el “ego”). En este sentido decimos que una ciencia no tiene objeto sino campo: la Química clásica no tiene como objeto a la materia sino, por ejemplo, al hidrógeno, al carbono o al metano; ni tampoco diremos que la biología tiene a la vida como objeto, sino que tiene un campo en el que figuran términos tales como células, mitocondrias, aves o mamíferos» (Bueno, 1995a: 48). «No cabe pues -escribía Bueno el 29 de abril de 1978- oponer (como una disyuntiva) la “visión científica” y la visión filosófica de las cosas, porque la expresión “visión científica” es mentirosa, sugiere una unidad inexistente, porque las ciencias son múltiples y heterogéneas, y el científico en un campo puede ser un puro ideólogo en los demás y en el conjunto que incluya a su propio campo» (Bueno, 2011: 2).

El joven Marx recaía en el *fundamentalismo científico* que niega el *ignorabimus* al pensar que «la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre, y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: no habrá más que *una* ciencia» (Marx, 2012: 523). ¿Con «no habrá más que *una* ciencia» acaso estaba pensando Marx en una especie de archimetafísica *mathesis universalis* que destruye el principio de *symploké* al estar *todo conectado con todo* en dicha ciencia omnisciente y en consecuencia omnipotente?

El *fundamentalismo científico* está teniendo en nuestro tiempo tanta fuerza ideológica (y me refiero en sentido peyorativo de «conciencia falsa») como en la antigüedad y en el medievo lo tuvo el *fundamentalismo religioso* (sin perjuicio de que éste aún sigue funcionando, sobre todo en el islam y su Yihad fanática, y también en ciertos *fundamentalismos* cristianos y judíos, aparte del espiritismo, la ufología y demás *delirios* en los que refluyen la *religiosidad secundaria*). Podríamos decir que los *científicos fundamentalistas* y demás *filósofos espontáneos* son los sofistas de nuestro presente (así como más de un político, por no hablar de los periodistas, los artistas y los «intelectuales», «los nuevos impostores»). Los científicos atrapados en la conciencia falsa del *fundamentalismo científico* han perdido la capacidad de replantear sus

posiciones y por tanto de corregir sus errores. En la academia de las ciencias abunda la conciencia falsa del *fundamentalismo científico*; una lacra metafísica que lejos parece de erradicarse, e incluso su epidemia va *in crescendo* como una auténtica plaga.

La ideología del *fundamentalismo científico* suele estar barnizada por una *filosofía espontánea* y reduccionista (*formalista*). Por ejemplo, el premio nobel de química, Don Severo Ochoa, llegó a afirmar -como ha comentado en innumerables ocasiones Gustavo Bueno- disparates y galimatías tan metafísicos como «todo es química», como si la química agotase la infinitud de lo real, es decir, como si en la realidad en general (la *Materia ontológico-general*) sólo estuviese constituida por elementos químicos y de la combinación de éstos se derivase todo lo demás (tal y como hacían los átomos de Demócrito y Epicuro a través del vacío). Por eso este modo de pensar resulta un tanto presocrático, porque decir que todo es química -o que todo se reduce, en última instancia, a los elementos de la tabla periódica puestos en marcha- es como decir que todo viene del agua, o del aire, del fuego o de los cuatro elementos o, como decimos, de los átomos y que se mueven eternamente en el vacío (por mucho que se adorne dicha posición con fórmulas y tecnicismos y sutilísima pedantería). Bueno se refiere a esto como *fundamentalismo científico expansivo o imperialista*, es decir, aquel *fundamentalismo* que establece la hegemonía de una ciencia sobre todas las demás y, en el límite, como fundamento ontológico (metafísico sustantificador) de la realidad.

La visión científica del mundo propuesta desde categorías científicas viene a ser un sucedáneo de la filosofía, «pues al científico, en cuanto tal (en cuanto matemático, en cuanto físico [o en cuanto químico]), no le corresponde formular “visiones del mundo”, sino que le corresponde formular “visiones de su propio campo”. Y cuando pretenden aplicar los conceptos categoriales, por rigurosos que sean en el ámbito de su esfera, a otros contextos, los distorsionará y tergiversará las ideas correspondientes. En este sentido, su perspectiva de científico estorba, más que favorece, su comprensión filosófica, y la hace acrítica, ingenua y, a veces, pueril. Tan pueril como nos suena hoy la “visión científica” que un “hombre de ciencia” tan ilustre como lo fue Ernesto Häeckel desarrolló (partiendo de la llamada “Ley de la entropía”) en torno a los problemas filosóficos de la ética, con una definición supuestamente filosófica del bien y del mal: “Es mala toda acción o conducta que implica un despilfarro de energía conducente a un incremento de calor en el Universo y es buena toda acción o conducta que comporta un ahorro de la cantidad de energía transformada en energía térmica, aplazando por consiguiente, la muerte térmica del Universo”. Las “visiones científicas” del mundo suelen no ser otra cosa sino reexposiciones de concepciones arcaicas disimuladas con una vestidura científica o técnica y apoyadas en el prestigio de los científicos» (Bueno, 1999b: 39-40, corchetes míos). Los *filósofos espontáneos* piensan (*emic*) que hacen ciencia pero (*etic*) hacen metafísica (que este contexto queremos decir mala filosofía).

Finalmente, el *fundamentalismo científico* puede interpretarse como una secularización de la omnisciencia divina, una vez que se ha desarrollado hasta su culminación el proceso de *inversión teológica*; así como el *fundamentalismo*

tecnológico haría lo propio con el atributo de la omnipotencia.

b) El fundamentalismo científico y la filosofía espontánea de los científicos bajo la mirada crítica del Diamat

Ya el mismo Marx, con la agudeza que le caracterizaba, diagnosticó a los científicos como expertos en lo suyo y calamitosos en aquello que desborda su ciencia (la «barbarie del especialismo», que después diría Ortega). «Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad» (Marx, 2003a: 371).

A su vez, Engels, en la *Dialéctica de la naturaleza*, ponía de relieve la miseria filosófica de algunos científicos: «Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento y toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la conciencia usual de las llamadas gentes cultas, dominada por los residuos de filosofías desde hace largo tiempo olvidadas, del poquito de filosofía obligatoriamente aprendido en la Universidad (y que, además de ser puramente fragmentario, constituye un revoltijo de ideas de gentes de las más malas), o de la lectura, ayuna de toda crítica y de todo plan sistemático, de obras filosóficas de todas clases, resulta que no por ello dejan de hallarse bajo el vasallaje de la filosofía, pero, desgraciadamente, en la mayor parte de los casos, de la peor de todas, y quienes más insultan a la filosofía son esclavos precisamente de los peores residuos vulgarizados de la peor de las filosofías... Pónganse como quiera, los naturalistas se hallan siempre bajo el influjo de la filosofía. Lo que se trata de saber es si quieren dejarse influir por una filosofía mala y en boga o por una forma del pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas» (Engels, 1979: 210).

También Lenin llevó a cabo el mismo diagnóstico en 1908: «cuando se trata de la filosofía, *no se puede creer ni una sola palabra de ninguno* de estos catedráticos, capaces de realizar los más valiosos trabajos en campos especiales de la Química, de la Historia, de la Física. ¿Por qué? Por la misma razón que, cuando se trata de la teoría general de la Economía Política, no se puede creer *ni una sola palabra de ninguno* de los catedráticos de Economía Política, capaces de realizar los más valiosos trabajos en el terreno de las investigaciones especiales de los hechos. Porque esta última es, en la sociedad contemporánea, una ciencia tan *partidista* como la *gnoseología*. Los catedráticos de Economía Política no son, en general, más que comisionados eruditos de la clase capitalista, y los catedráticos de filosofía no son otra cosa que comisionados eruditos de los teólogos» (Lenin, 1986: 353). Y en 1922 advertía que «sin una sólida fundamentación filosófica ningunas Ciencias Naturales, ningún materialismo podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y el restablecimiento de la concepción burguesa del mundo. Para soportar esta lucha y llevarla a cabo con pleno

éxito hasta el fin, el naturalista debe ser un materialista moderno, un partidario consciente del materialismo representado por Marx, es decir, debe ser un materialista dialéctico» (Lenin, 1980c: 612).

También Boris Hessen advirtió en 1928 lo calamitoso de la *filosofía espontánea de los científicos*: «la teoría de la relatividad no puede ser responsable de ningún modo de aquellos comentarios místicos, idealistas y metafísicos (en el mal sentido de la palabra), que gustan hacer al respecto filósofos ociosos y naturalistas dedicados a filosofar. Ejemplos similares no son raros en la realidad de la física. No hay casi una teoría física seria que no haya provocado de una forma u otra forma chismorreos idealistas. Incluso la teoría electromagnética, la teoría de la luz, como se deduce en la correspondencia de su creador Maxwell, contribuyó a que se fundamentara con ella el cuento bíblico sobre la creación del mundo con anterioridad a los astros» (Hessen, 1999e: 526-527).

Como decía Cicerón, «no hay necesidad que no haya sido dicha y defendida alguna vez por un filósofo». A lo que habría que añadir: «o por algún científico» (Bueno, 2015c: 2).

Y cuando no se trata de mala fe o de intereses políticos e ideológicos de un determinado partido o Estado, se trata de la ingenuidad de los científicos. Pues, efectivamente, la mayoría de los científicos tienen una Idea muy vaga y cuando no ridícula de su oficio, y dichas autoconcepciones por regla general no suelen estar a la altura de las mismas ciencias, pues son autoconcepciones desajustadas, distorsionadas, y lejos de la filosofía tal y como la interpretamos desde posiciones ateas y materialistas, son concepciones del mundo más cercanas a la mitología en su sentido *tenebroso*, de los mitos *oscurantistas* y *confusionarios*. Autoconcepciones que, al fin y al cabo, son necesarias al menos como reglas metodológicas, confrontación con otras ciencias, para así marcar el *campo* que han de recorrer, de medida de la prueba de sus argumentos, etc. Pero el *fundamentalismo científico* de muchos científicos que llevan a cabo sus trabajos de síntesis (o *filosofía espontánea*) entraría más bien en el género de ciencia ficción, y por ello se aproximarían más al arte que a la filosofía.

Engels sostenía en el *Anti-Dühring* que tras un determinado desarrollo de las ciencias de la filosofía sólo quedaba la teoría del conocimiento, la lógica formal y la dialéctica, disolviéndose todo lo demás en las ciencias positivas de la naturaleza y de la historia; pero como reconoce el propio Engels, las ciencias no pueden detener su desarrollo en un estado final y por tanto, como bien se ha puntualizado, «La filosofía no se limita a ser una teoría de la “cientificidad” de la ciencia» (Guichard, 1975: 367).

Desde su celda, Antonio Gramsci también se manifestaba contra lo que nosotros llamamos *fundamentalismo científico* (que a su vez incorpora el *mito tenebroso* de la felicidad): «La superstición científica lleva en sí ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles, que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la expectativa de un nuevo Mesías que realizará en esta tierra el país de la Felicidad; las fuerzas de la naturaleza, sin ninguna intervención del esfuerzo humano, sino por obra de mecanismos siempre más perfectos,

darán a la sociedad, en abundancia, todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir holgadamente. Contra esta infatuación, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumática del hombre, lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de esta fuerza y a destruir todo amor al trabajo necesario y concreto, para fantasear, como si estuviese fumando una nueva especie de opio), es necesario combatir varios medios, de los cuales el más importante debe ser un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por obra de científicos y de estudiosos serios y no de periodistas omnisapientes y autodidactos presuntuosos. En realidad, dado que se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una hechicería superior y por ello no se logra valorar realísticamente lo que ésta ofrece en concreto» (Gramsci, 1971: 64-65).

c) El fundamentalismo científico del Diamat

Pese a todas estas críticas, el Diamat también tuvo recaídas en el *fundamentalismo científico* (así como en la metafísica), hasta el punto de que lo que no era marxista era considerado como «no científico». S. Minin llegaría a decir que «el marxismo es la ciencia; la filosofía resulta superflua, pues es el producto de la burguesía y la quintaesencia de su espíritu de clase» (citado por Laso, 1976: 108). Por su parte, Bujarin reducía el materialismo histórico a sociología, y -como ya hemos dicho- a nuestro juicio el materialismo histórico es una filosofía de la historia (aunque es cierto que podría tratarse de un sociologismo al hipostasiarse la *dialéctica de clases* como «motor de la historia» marginando o no dando la suficiente importancia a la *dialéctica de Estados*).

Frente a lo que pensaba Engels, nosotros sostenemos que la ciencia no «tiene la exigencia de poner en claro su posición con la conexión total de las cosas» (Engels, 1964: 11). Ni tampoco la síntesis de todas las ciencias puede darnos una visión del mundo, porque eso es asunto de la filosofía. Esa «conexión total de las cosas» a la que se refiere Engels no está muy lejos de la cartesiana *mathesis universalis* y la leibniziana *characteristica universalis*, la cual, a través de una concepción armónica del universo y con tono irenista, acabase con todos los conflictos doctrinales, y así el canon de la razón sería la armonía preestablecida. Tanto la *mathesis universales* como la *characteristica universalis* son posiciones que rechazan el *ignorabimus*, y esta tradición -idealismo alemán mediante- es recibida en el Diamat. «El ideal de la *mathesis universalis* no podría menos que distorsionar la percepción morfológica de las ciencias, pues al considerar a estas ciencias desde esa perspectiva unitaria-universal (no categorial), se hacía preciso concluir que las ciencias categoriales “todavía no eran ciencias rigurosas” (como pensó aún Husserl), aunque estuviesen en el seguro sendero. Parecía como si su científicidad dependiese de un futuro indefinido, o de un “quiliasmo gnoseológico”» (Bueno, 1992: 50).

Se llegó a pensar en una ciencia unificada o unificadora en la que el materialismo dialéctico (como teoría y *praxis* de la naturaleza) y el materialismo histórico (como teoría y *praxis* de la sociedad) harían que se progresase dialécticamente hacia un saber en el que el Género Humano alcanzaría la emancipación. En este sentido la ciencia

unificada se interpretó como «la ciencia que se busca» y que *aureolarmente* se daba por establecida, pero que materialmente -dado el principio de *symploké* que asegura la inconmensurabilidad de los diferentes *cierres categoriales*- es imposible.

No obstante, en el II Congreso Internacional de la Historia de la Ciencia celebrado en Londres en 1931 dejó dicho Modest Rubinstein: «Vemos cómo, sobre la base del materialismo dialéctico, todas las ciencias están manifestando una tendencia a transformarse en un único sistema de ciencia (aunque permitiendo la subdivisión), en la única ciencia de la naturaleza y de la sociedad de la que hablaba Marx» (Rubinstein, 2008: 44). «Mientras transforma la totalidad de la vida, la ciencia se modifica también a sí misma, empezando por el gran remodelamiento de todas las disciplinas científicas sobre la base de nuevos métodos, de un nuevo monismo de todas las ramas de la ciencia» (Rubinstein, 2008: 65).

Esta tendencia no sólo se dejó notar en el comunismo, sino también en el anarquismo de tintes masónicos. He ahí que Mijaíl Bakunin buscara la ciencia suprema que sintetizara a todas las demás: «La ciencia debe ser también algo unificado, porque no es sino el reconocimiento y la comprensión del mundo por la razón humana» (Bakunin, 1990: 58). «En efecto, Bakunin cae en la metafísica que él mismo critica. Éste mantiene un monismo holista sustentado en la “conexión de los seres concretos dentro de un todo ordenado”, es decir, se niega toda discontinuidad» (Fernández Hernández, 2014: 1). La sociología es considerada la ciencia suprema que Bakunin, siguiendo a Augusto Comte, toma como referencia. «La sociología ha de reconocer el desarrollo progresivo de la realidad que termina en el hombre, y a partir de ahí, ha de ponerse a su servicio. La sociología, como la ciencia que mejor representa al hombre, será tomada como fundamento de todas las demás categorías científicas. Es precisamente aquí donde vemos la conexión con la *mathesis universalis* cartesiana o la *characteristica universalis* de Leibniz. Para Bakunin la ciencia nos hará libres, ya que, como él mismo indica: “sólo seremos capaces de realizar la libertad y la prosperidad en el medio social cuando tengamos en cuenta las leyes naturales y permanentes que gobiernan ese medio”. Y puesto que la ciencia tiene la tarea de liberar a los individuos, ésta, según Bakunin, no podrá estar vinculada al poder político o estatal, ya que de hacerlo, perdería todo interés por la ciencia y se convertiría en una sierva del Estado. El tono metafísico que emplea Bakunin es cercano a las posturas gnósticas del siglo II a.n.e., el conocimiento, en forma de ciencia será aquello que nos va a salvar. Gnosticismo que tal vez se desarrolla por su trato cercano con las sectas masónicas. Decimos que es metafísica porque: ¿Si la ciencia no está vinculada al poder estatal, dónde reside su anclaje? Si no tiene nada que ver con las instituciones históricas ¿cómo elaborar una historia externa de las ciencias? A Bakunin no le queda más remedio que recurrir a una explicación metafísica sustentada en el vacío» (Fernández Hernández, 2014: 1).

El *fundamentalismo científico* no es una nueva religión sino una metafísica que considera cognoscible científicamente la «ley de la Historia», y así se manifestó en la Unión Soviética cuando se implantaron los planes quinquenales que puso en marcha la administración estalinista a partir de 1928, en donde la vida de miles de personas se

sacrifican en nombre de la necesidad histórica y del «amor y respeto» de las generaciones futuras (y de algún modo así fue pues a través de la labor de dichos planes puestos en marcha fue posible la victoria contra el Reich en la Segunda Guerra Mundial).

d) El criticismo gnoseológico

Resulta que las proposiciones del *fundamentalismo científico* no pueden ser encerradas en ninguna ciencia, y por ello dicho *fundamentalismo* está vertebrado por una determinada filosofía (y no ya simplemente por una determinada filosofía de la ciencia, sino por una determinada ontología y por una determinada metafilosofía, esto es, una filosofía de la filosofía, la Idea de filosofía por la que se toma partido). La filosofía metafísica del *fundamentalismo científico* casa mejor con la filosofía de cuño monista (el monismo del orden correspondería muy bien con la filosofía del *fundamentalismo científico* pues se postula que *todo está relacionado con todo*, todas las categorías confluyen en el *quiliismo gnoseológico*). Contra esta filosofía *tenebrosa*, y recurriendo al principio de *symploké*, diremos que es imposible que un principio pueda funcionar por sí mismo, es decir, es imposible que un principio no produzca más que ese mismo principio, puesto que los principios tienen que estar unos combinados con otros, y al combinarse se moldean, se limitan y se contradicen; y en esta dialéctica no caben *mathesis universalis* ni omnisciencia de ningún tipo, ya sea a nivel *anantrópico* (divino o incluso extraterrestre) o a nivel *antrópico* a través del desarrollo de la ciencia en la historia como se sostiene desde el *idealismo de la verdad*, del cual, como hemos visto, estuvo preso el materialismo dialéctico al negar el *ignorabimus* y creer, con la herencia de Fichte a rastras, en un progreso indefinido de la Humanidad en su destino hacia la felicidad comunista. De ahí la recaída del materialismo dialéctico en el *fundamentalismo*.

El hecho de la multiplicidad de las ciencias es un *factum* trascendental, pues «tomar conciencia de que “hay más de una ciencia” es tanto como advertir que, *por tanto*, la verdad científica no depende de algunos primeros principios, o de una *mathesis universalis* respecto de la cual todas las ciencias particulares fuesen aplicación o preparación o apariencia (como lo pensaron escolásticos, los neopositivistas y el propio Husserl); significa (al menos, la teoría del cierre categorial se apoya en ese significado) que la verdad científica debe estar fundada en los recintos propios e inmanentes de cada ciencia, en los “campos categoriales” en función de los cuales cada ciencia se define» (Bueno, 1992: 47-48). De modo que «las categorías resultantes de un cierre determinan un corte con el resto de las categorías y del material en general (la construcción geométrica, por ejemplo, se segrega del tiempo y de la velocidad, aunque no del movimiento). Los centros de cada torbellino científico, a medida que amplían su radio, pueden incorporar a otros, fundirse con ellos, y a veces establecer confluencias por modo turbulento, que amenazan la organización misma de alguna categoría preestablecida. Otras veces, los torbellinos a que asimilamos las diferentes categorías científicas, permanecen alejados, sin afectarse mutuamente, sin que quepa hablar de una cooperación interdisciplinar, por mucho que ella sea deseada. (La teoría del cierre

categorial se inclina más hacia la visión de la multiplicidad y heterogeneidad de las ciencias que hacia la visión de la ciencia unitaria)» (Bueno, 1980: 56).

No hay que confundir el cientificismo *fundamentalista* con el positivismo radical (el positivismo lógico del Círculo de Viena), pues éste incluso realiza una crítica al *fundamentalismo* al entender las ciencias exactas como tautologías, siguiendo en esto a la sentencia de Einstein: «las ciencias exactas, cuando son exactas, no dicen nada sobre la realidad, y cuando dicen algo sobre ella dejan de ser exactas» (citado por Bueno, 1993a: 812).

Es cierto que en el Círculo de Viena se hizo una defensa del proyecto de una «ciencia unitaria». Esto es diagnosticado por el *materialismo gnoseológico* como *monismo gnoseológico*; posición desde la que no se podrá hablar de «clasificación de las ciencias», sino a lo sumo de «demarcación» entre ciencia y metafísica. El proyecto de ciencia unitaria de Otto Neurath, a través de la física (el fisicalismo, que no fisicismo) vendría a ser más bien una especie de *fundamentalismo* materialista o *materialismo fundamentalista*, es decir, un *formalismo primogénico*. Aunque la ciencia unificada vendría a tener un valor soteriológico para la Humanidad, como también lo tenía la «Sabiduría» tal y como la interpretaba la secta de los gnósticos en el siglo II d.C. El ideal de la ciencia unificada es un ideal *aureolar*, es decir, un proyecto meramente intencional y no una realidad efectiva; pero la pluralidad de las ciencias («un hecho que hace derecho») no es algo efímero o contingente, ni tampoco algo meramente factual, sino más bien una constatación estructural (de ahí que postulemos, contra todo monismo que late en todo *fundamentalismo*, el principio de *symploké*).

El *materialismo gnoseológico*, frente a Kant, no interpreta la realidad de la ciencia como una isla (como si la ciencia fuese una *totalidad atributiva*), sino más bien como un archipiélago (como una *totalidad distributiva*), pues no existe una ciencia (una isla) que limite *metaméricamente* con un vasto océano (que es la imagen que emplea Kant para describir la cosa en sí o noúmeno), ya que cada ciencia limita *diaméricamente* con las demás ciencias (y también con el *entorno* extracientífico); de ahí que la imagen que emplea el *materialismo gnoseológico* sea la del archipiélago, pues plasma muy bien la multiplicidad de ciencias (y la *discontinuidad* entre cada *cierre categorial* de las mismas); y así cada isla científica está *codeterminada* con las otras islas de modo *diamérico*. Es decir, la metáfora del archipiélago rompe con la unidad y a cambio tenemos una pluralidad *discontinua*, y esto significa que las ciencias se limitan unas a otras a escala de la *gnoseología especial*, y «lo que se puede hacer más sensible si se añade a la hipótesis de que estas islas son asientos de sociedades políticas soberanas y con medios tecnológicos suficientes para mantener la soberanía frente a los proyectos imperialistas de las otras» (Bueno, 2007a: 258). Esta tesis *tritura* todo tipo de *fundamentalismo científico expansivo o imperialista*. De modo que el *materialismo gnoseológico* no habla de los límites de la ciencia en general, sino de modo más riguroso de los límites de una determinada ciencia en particular (los límites de la química, de la física, de la matemática, etc.). Aunque, dicho con más precisión, «Cada

ciencia no está tanto limitada por su cierre -puesto que este cierre la abre a desarrollos indefinidos-, sino bloqueada por las otras ciencias, y ante las pretensiones imperialistas de esas otras ciencias. Es imposible, a partir del análisis químico de la tiza y de la pizarra, en la que el geómetra demuestra el teorema de Apolonio, demostrar este teorema. No hay una demostración química del teorema de Apolonio, o de cualquier otro teorema geométrico. La tesis fundamentalista “todo es Química” queda de este modo reducida al ridículo. Pero otro tanto habrá que decir de los límites de la Mecánica de Newton en su intento de reconstruir, como ya lo intentó el físico Pierre Simon Laplace en 1800 y luego el químico Berthelot, las estructuras moleculares constitutivas de los cuerpos químicos, porque, como sabemos hoy, las partes de los elementos químicos no se mantienen solidarias únicamente de la fuerza de la gravedad, sino por otras fuerzas diferentes, tales como las electromagnéticas, las fuerzas fuertes y las débiles» (Bueno, 2007a: 259).

Si las ciencias son entendidas por el *materialismo gnoseológico* como *totalidades sistemáticas*, hay que advertir que el conjunto de éstas no agotan la realidad ni el conocimiento del *mundus adspectabilis*. La *Materia ontológico-general* (M), como hemos explicado, no está inserta en círculos categoriales y la *Materia ontológico-especial* (M_i) no se agota en el conjunto de los *cierres categoriales* construidos y por construir. Tanto la una como la otra -que no se trata de dos sustancias separadas sino de la misma materia: ora como *materia indeterminada*, ora como *materia determinada*; ora como *materialismo acósmico*, ora como *materialismo cósmico*- desbordan las categorías (si bien es cierto que las categorías son ontológicas, *ontológica especiales*). La Materia, tanto cuando es tratada como M o como cuando es tratada como M_i no puede ser tratada científicamente, y por ello debe recibir un trato filosófico (no cabe hablar de una «ciencia de la materia», ni de una «ciencia del ser» ni de una «ciencia de la realidad»). En el caso de la *Materia ontológico-general* el trato es a través de la vía negativa, es decir, la filosofía sólo puede decir lo que no es M (por ejemplo: in-finito, in-conmensurable, a-categorial), pues si la realidad es infinita no hay conocimiento que la abarque más que regionalmente (aunque el conocimiento negativo no implica la negación del conocimiento). Y así, las nociones o proyectos (más bien pseudo-proyectos) de la *mathesis universalis* y la ciencia unificada -bajo la *tritadora* mirada con ojos de basilisco del principio de *symploké* y el *materialismo pluralista* que abre la *vía de regressus* a M desactivando las hipóstasis metafísicas que salga al paso y así garantizando el *progressus* a los *fenómenos* de partida- son nociones tan metafísicas y tan *tenebrosas* como el Dios omnisciente y omnipotente de la ontoteología (por no hablar de la teología dogmática del bíblico Dios personal y providente que salva y también condena a sus criaturas). La *paraidea* de ciencia unificada ni siquiera explica de qué modo la multiplicidad de las ciencias llegan a fundirse como unidad, y además no toda la realidad es *campo* de las ciencias. De modo que «tenemos que decir hoy a todos los científicos que mantienen la “ideología científicista” que “hay muchas cosas en el mundo que no caben en las ciencias”. Habrá que tener siempre en cuenta un material acategorial, un material que desborda las categorías» (Bueno, 1993a: 609).

Pero el rechazo de la ecuación entre el *ser categorial* y la *Materia ontológico-general* (así como el rechazo de la ecuación entre el *ser categorial* y la *Materia ontológico-especial*) no es una tesis inaudita y extravagante que el *materialismo filosófico* se haya sacado gratuitamente de la manga, pues ya en la filosofía de Aristóteles Dios -en tanto Acto Puro y Primer Motor Inmóvil- y la materia prima -en tanto potencia pura- eran acategoriales («sólo Dios es teólogo»). Para los escolásticos tanto Dios como, la Gracia, los ángeles, la Eucaristía y la Encarnación eran acategoriales. También para Kant el noúmeno era acategorial, dado que el idealismo trascendental circunscribe las categorías (puestas por el entendimiento puro *a priori*) a los fenómenos; y si «por debajo» de las categorías donde se dan los fenómenos situaba Kant a las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo), «por encima» ponía a las Ideas de la razón pura (Alma, Mundo y Dios). «Sin embargo, también es cierto que la intuiciones, aunque no son categoriales, sólo funcionan junto con las categorías (“las intuiciones sin conceptos son ciegas, y los conceptos sin intuiciones son vacíos”); y las tres Ideas de la razón, por ser acategoriales, han de considerarse (en cuanto a la capacidad ampliativa de conocimiento) como “ilusiones trascendentales”, aun cuando jueguen un papel importante dentro del “orden de la libertad”» (Bueno, 1993a: 611).

Visto todo esto oponemos a la posición del *fundamentalismo científico* el *criticismo gnoseológico*, es decir, el *criticismo gnoseológico* viene a ser la crítica del *fundamentalismo gnoseológico* y sin necesidad de caer en el escepticismo o el nihilismo. Al *fundamentalismo científico* se opone, pues, el *criticismo*, que viene a ser un *contrafundamentalismo científico*; así como en el siglo XIX el liberalismo se oponía al *fundamentalismo religioso*: «El *criticismo* es pecado», podrían haber dicho los *fundamentalistas*. Desde una filosofía que postula la existencia de una *Materia ontológico-general* que desborda el *mundus adspectabilis* de los tres *géneros de materialidad*, como es la filosofía del *materialismo filosófico*, es incomprensible el *fundamentalismo gnoseológico* o *gnosticismo gnoseológico* que viola el principio de *symploké* y en el que por su monismo y su *idealismo de la verdad* que niega el *ignorabimus* fue preso el marxismo-leninismo: «no existen en el mundo cosas incognoscibles» (Rosental e Iudin, 1946: 59). El *factum* de la «república de las ciencias» ya niega por sí mismo el monismo gnoseológico y la tendencia hacia una unificación armónica de las ciencias tal y como se postula desde el *idealismo de la verdad* (del que fueron cómplices leninismo y machismo, pese al antimachismo tergiversador de Lenin).

«La teoría del cierre categorial no es instrumentalista, por cuanto reconoce la objetividad de las ciencias, incluso la necesidad de sus leyes, sin por ello ser fundamentalista. No ser fundamentalista no implica ser instrumentalista o agnóstico, como tampoco renunciar a la “comprensión del todo” implica aceptar el fraccionamiento de las razones totales y el “pensamiento débil” (el “pensamiento débil”, precrítico, era precisamente el que pretendía la “comprensión del todo absoluto”» (Bueno, 1993a: 1148).

5. Filosofía de la producción

a) *El trabajo y la transformación de la naturaleza*

Cuando hablamos de «filosofía de la producción» nos referimos a que la Idea de producción no se agota en el *cierre categorial* de la economía, pues «Producción» es una Idea *ontológico general*, es decir, una Idea trascendental (así como su antítesis, que vendría a ser la Idea de «Corrupción»). La Idea de producción es «el verdadero nervio del Materialismo histórico» (Bueno, 1972a: 469). Como señalaba Engels, la producción, junto a la reproducción, es la materia misma de la historia humana. Y, con todo, Marx y Engels no plantearon el análisis de la Idea de producción de modo sistemático y académico y por ello es una tarea abierta para el *materialismo filosófico*. Desde este sistema se sitúa a la producción (estrictamente industrial) en la *rama estructurativa* de la *capa basal* en tanto *poder planificador*, por tanto en el *sentido descendente* de la *relación vectorial*; aunque, más en rigor, se sitúa en el *vector ascendente*, es decir, en el poder civil (así como las huelgas y el desempleo). Aunque el comunismo marxista-leninista incorporó explícitamente la *capa basal* al Estado, es decir, puso como fundamento del propio Estado a la *capa basal* en la fase de la dictadura del proletariado (colectivización forzosa en *koljoses* y *sovjoses* y planes quinquenales de industrialización, lo que Stalin denominó «revolución desde arriba»).

En el proceso de producción se desarrolla un metabolismo entre el hombre y la naturaleza, y la producción siempre va ligada a un desarrollo social determinado; y, en el caso de los estudios de Marx, se trataba de la producción burguesa: el tema de su tiempo. Y tanto la condición como la consecuencia del modo de producción burgués era el proletariado. Bueno sostiene que el concepto marxista de «modo de producción» no es un concepto meramente estructural que se da en un espacio de tres dimensiones «en la ‘sincronía’ de una sociedad», sino más bien se trata de «un concepto histórico configurado en un espacio de cuatro dimensiones (que incluye la ‘diacronía’ sin reducirse a ella)» (Bueno, 1972b: 59).

La producción no se reduce a la fabricación (que agotaría la Idea en M_1), ni tampoco a la creación artística (que haría lo mismo en M_2). La producción no se reduce a necesidades del Espíritu Subjetivo, puesto que esas necesidades son fruto de un proceso en el que se configuran «necesidades históricas». «Es necesario apelar a M_3 para llevar adelante la Idea de Producción -a contenidos M_3 que nos presentan precisamente, como unidades ideales, a nuestros cuerpos. Sólo en este sentido recuperamos la profundidad de la evidencia de Espinosa: “el cuerpo es la idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma”. La objetivación del propio cuerpo es el proceso mediante el cual, y en el curso mismo de corrientes que lo desbordan (como figuras inconscientes), se realiza la Producción. Marx ha sido quien ha introducido esta Idea en Filosofía. Al ligar -ya en los Manuscritos- la Idea de objetivación (*Vergegenständlichung*) -procedente de la filosofía clásica alemana- con la Idea de fabricación -procedente de la Economía política, que, a su vez interfería aquí con la Tecnología-, Marx ha situado la Idea de Producción al nivel

de los principios mismos de la antropología filosófica» (Bueno, 1972a: 469-470).

De modo que la Idea de producción no debe ser reducida a un plano tecnológico o simplemente económico-categorial, como hicieron después de Marx algunos «marxistas»; es decir, no cabe llevar a cabo un diagnóstico de la Idea de producción reduciéndola al plano de las cosas corpóreas (como si la producción fuese simplemente fabricación de productos). Tampoco cabe reducir semejante Idea al plano del Espíritu Subjetivo (como si la producción se limitase simplemente al consumo y satisfacción de necesidades subjetivas, que por cierto, como advierte Marx, quedarían fuera de las categorías de la economía política). «El núcleo de esta crítica dialéctica aparece formulado en los *Grundrisse* en quiasmos del siguiente tenor: “La producción no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto” [Marx, 1972a: 12-13]. La producción crea al propio consumidor; por tanto, la producción no es reducible a los términos de una fabricación orientada a satisfacer necesidades dadas (espíritu subjetivo) porque las propias necesidades son creadas en el proceso (las necesidades históricas)» (Bueno, 1973: 36, corchetes míos). Y, como apunta Marx, en la sociedad burguesa la producción tiene «un carácter científico», el cual es «la tendencia del capital»; y éste «por un lado presupone un desarrollo determinado de las fuerzas productivas, históricamente dado -y entre esas fuerzas productivas también la ciencia- y por otro lado lo impulsa hacia adelante» (Marx, 1972b: 221).

La producción no se agota en la fabricación de objetos, pues también supone la conformación de los *sujetos operatorios* que producen dichos objetos; y así como las técnicas desplegadas por los grupos homínidos vinieron a ser el *núcleo* del proceso de hominización o de la metamorfosis de los homínidos en hombres, proceso que sólo es posible no ya imitando a la *naturalezas particulares* que salen a su paso, sino más bien destruyéndolas hasta reducirlas a sus *partes materiales*, hasta alcanzar el nivel molecular, como por ejemplo las técnicas primitivas de la caza en la que literalmente se tritura al animal para que pueda ser asimilado o digerido, o también el caso de la cerámica, y también, ya en los siglos XX y XXI, las bombas atómicas. Así pues, toda producción tiene su momento destructivo. Ahora bien, no toda producción trata de obtener *partes materiales* o *moleculares* que destruyen las *morfologías* naturales o, en su caso, artificiales, pues no se trata sólo de alcanzar un *lisado*, ya que hay *tecnologías de segundo orden* que no Trituran en *partes materiales* sus materiales de partida para producir, sino que simplemente los descomponen en *partes formales*, «bien sea para sustituirlas por otras (las técnicas de reparación del “carro de cien piezas” o las técnicas de los trasplantes de órganos), bien sea para componer, con estas partes formales, por diamorfosis, morfologías nuevas (como ocurre con la composición musical, o con la composición arquitectónica)» (Bueno, 2000a: 198). También están las *tecnologías de tercer orden* que, aun respetando las *morfologías* de partida, destruyen las conexiones que estas *morfologías* mantenían con otras de su *entorno*, lo cual supone una auténtica reestructuración respecto al estado originario que repercutirá, con el paso del tiempo, a la estructuración de las *morfologías* que se conserven, como son los casos de la plantación de cereales, de hortalizas o de los animales domesticados; *tecnologías de*

tercer orden que se han interpretado como el «triunfo del hombre sobre la Naturaleza», «no ya por la vía de destrucción absoluta, sino por la vía del “engaño”, o incluso, si puede hablarse así, de la ironía: la rueda de cangilones, que elevaba, mediante sus giros, el agua del Guadalquivir, no destruía la ley de la gravedad, que inclinaba a la corriente del río a ir hacia abajo; la combinaba con las leyes de la inercia de forma que, utilizando la misma energía fluvial, se consiguiese que parte importante del agua corriente fuese llevada a ascender impulsada por su misma fuerza. Una ironía similar se hará presente en los aparejos de las carabelas, que consiguen ceñir, es decir, aprovechar la fuerza del viento para desplazarse en contra de la dirección en la que él sopla» (Bueno, 2000a: 198-199).

Ya hemos visto cómo para Hegel el trabajo y la guerra venían a ser los dos motores de la Historia Universal. El Trabajo para el marxismo-leninismo no va a ser menos, y es aquello que, como en Hegel, transforma la naturaleza o la materia. «Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana... En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la *forma de los materiales*. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El *trabajo*, por tanto, *no es la única fuente de valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre» (Marx, 2003a: 44-45).

La producción es, pues, entendida como «la reacción transformadora del hombre sobre la naturaleza... Solamente el hombre consigue poner su impronta en la naturaleza, no sólo trasplantando las plantas y los animales, sino haciendo cambiar, además, el aspecto, el clima de su medio, más aún, haciendo cambiar las mismas plantas y los mismos animales de tal modo, que las consecuencias de su actividad sólo pueden llegar a desaparecer con la extinción general del globo terráqueo. Y todo esto lo ha llevado a cabo el hombre, esencial y primordialmente, por medio de la *mano*. Es ella la que, en última instancia, rige incluso la máquina de vapor, que es, hasta ahora, el instrumento más poderoso de que dispone el hombre para transformar la naturaleza, ya que también esa máquina es una herramienta» (Engels, 1979: 19). «En los países industriales más adelantados hemos domeñado las fuerzas naturales para ponerlas al servicio del hombre; con ello, hemos multiplicado la producción hasta el infinito, de tal modo que un niño produce hoy más que antes cien adultos» (Engels, 1979: 20).

Ya en 1771 decía Pietro Verri en *Meditazioni sulla economia politica*: «Todos los fenómenos del universo, los haya producido la mano del hombre o las leyes universales de la física, no dan idea de una *creación real*, sino únicamente de una *modificación* de la materia. *Juntar y separar* son los únicos elementos que encuentra el ingenio humano cuando analiza la idea de la reproducción, tanto estamos ante una reproducción de valor» (*valor de uso*, aunque aquí el propio Verri, en su polémica contra los fisiócratas,

no sepa a ciencia cierta de qué valor está hablando) «y de riqueza si la tierra, el aire y el agua de los campos se transforman en cereales, como si, mediante la mano del hombre, la pegajosa secreción de un insecto se transmuta en terciopelo o bien algunos trocitos de metal se organizan para formar un reloj de repetición» (citado por Marx, 2003a: 45, los paréntesis son de Marx).

Los jóvenes Marx y Engels sostuvieron en *La ideología alemana* que el ser de los hombres no es previo a lo que producen y al modo de producirlo. «Por ello, al lado de un lenguaje fuertemente zoológico y psicológico, la *Ideología alemana* desarrolla ya una categoría económica histórico-cultural, que opera incluso el corte (o ‘superación’) de los conceptos (y de las realidades) de los impulsos de violencia, guerra, saqueo, asesinato para robar... como motores propulsores de la Historia» (Bueno, 1972b: 55).

De hecho, Marx y Engels toman a la producción como el criterio de demarcación entre los hombres y los animales: «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, pasa este condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material... Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que producen* como con el modo *cómo producen*. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción» (Marx y Engels, 2014: 16). Es más, «la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio» (Marx y Engels, 2014: 24). «Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como una artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo, sea como medio de producción» (Marx, 1972a: 362).

La distinción entre los medios de producción y los medios de consumo es una de las distinciones más profundas del materialismo histórico. «Un medio de producción es un bien cultural capaz de producir otros bienes de producción o de consumo según una interna legalidad. Un medio de producción es así una suerte de concepto funcional, formal, que sólo queda determinado cuando se leen sus parámetros, es decir el tipo de bienes que se consideran producidos por él. *Realización* de un bien de producción significará, esencialmente, la producción efectiva de otros bienes y, como un episodio de esta realización, en el plano de la circulación, podrá considerarse la transferencia o la venta a otro grupo de personas que van a realizarlo. Por supuesto, un bien de producción puede consumirse total o parcialmente al realizarse (distinción entre capital fijo y circulante), pero este consumo debe entenderse en un sentido formalmente físico y no económico» (Bueno, 1972b: 77-78).

Las fuerzas de producción se corresponden más bien con el *eje radial* y las relaciones

de producción con el *eje circular*. El desarrollo de las fuerzas productivas depende del carácter social del trabajo puesto en acción, así como a la división del trabajo dentro de la sociedad y al desarrollo del trabajo intelectual fundamentalmente en lo que concierne a las ciencias naturales. El proletariado es presentado por Marx como el demiurgo de la producción y por ello, en tanto proletariado victorioso, será capaz de controlar los medios de producción y acabar así con toda explotación. Asimismo el desarrollo de las fuerzas productivas hace que la sociedad dependa menos del medio geográfico.

b) La Idea de producción de Marx como heredera de la Idea de Espíritu Objetivo de Hegel

En *La ideología alemana* Marx y Engels entendieron la «ciencia de la historia» en dos sentidos: como historia de la naturaleza e historia de los hombres. Ambas historias venían a ser *disociables* pero *inseparables*, por eso la historia natural no era ajena a la historia del hombre, puesto que la realidad natural viene a ser una realidad cultural, es decir, un producto del hombre, lo cual significa que no hace falta recurrir a un demiurgo transfenoménico o un sujeto divino para conocer dicha realidad natural. Dicho de otro modo: las ciencias naturales no serían nada de no ser por la industria y el comercio a través de la actividad sensoria de los hombres. La historia humana es, en una palabra, *poiética*; tratándose, pues, de una interpretación de la historia en la que se recoge para ampliación y desarrollo del materialismo el «lado activo» del idealismo al que se refirió Marx en la primera tesis sobre Feuerbach; tesis en la que se distingue el anterior materialismo -incluyendo al del propio Feuerbach- del materialismo dialéctico. Un lado activo que, lejos de ser llevado a cabo por una conciencia autónoma que pone *a priori* las categorías en el entendimiento proyectándolas en los objetos de la intuición, lo es por un *homo faber* mediante el principio ontológico de la producción que, como ha puesto en ver Gustavo Bueno, es muy similar a la Idea de Espíritu Objetivo de Hegel, que a su vez era una Idea secularizada del Espíritu creador cristiano. «Por ello la idea de producción está tan cerca de la idea metafísica de creación, de la constitución trascendental, como del concepto positivo de fabricación, o tan lejos de ambas» (Bueno, 1973: 37).

Asimismo la Idea kantiana de la constitución trascendental del mundo y la Idea hegeliana de Espíritu Absoluto se realizan en la Idea de producción de Marx. Aunque, con mayor rigor sería más acertado poner en correspondencia la Idea de producción con la Idea de Espíritu Objetivo. «La producción es el mismo Espíritu Objetivo en tanto que realizándose en el proceso económico-ontológico, un proceso que genera a los propios intereses individuales (“socialmente determinados”) a las propias necesidades genéricas (“no es el hambre, sino el hambre de carne comida con tenedor”) y a las propias instituciones» (Bueno, 1973: 37).

Como afirma Bueno, «los papeles desempeñados por el Espíritu en la concepción de Hegel son desempeñados por la Producción en el marxismo. El Espíritu es creador, y la Producción es, ella misma, la actividad creadora: solamente en el proceso de Producción se constituye la realidad. De este modo, desde la perspectiva marxista, se comprende

por qué la doctrina de la conciencia apariencial (y las ideologías en su seno) sólo podía efectivamente llegar a configurarse en una época en la cual la producción misma (la Revolución industrial) había cambiado las bases del ser social del hombre, una época en la cual las montañas, dejando de ser entidades inmutables, comienzan a moverse, pero realmente; no por la Fe, sino por la dinamita; pero una dinamita que sólo en el contexto de un nuevo modo de producción (a su vez, dentro de una nueva forma de conciencia) pudo ser aplicada. Por ello, Marx podría valorar el “lado activo” del idealismo alemán (*Tesis sobre Feuerbach*), aunque, muchas veces, en sus expresiones, se deje llevar por los clichés del naturalismo, y, por ello, su doctrina de la Producción es una doctrina que incorpora el *sentido* del Espíritu hegeliano, aun cambiando la *referencia*. Lo que Hegel hizo con respecto al Dios cristiano, por respecto al Espíritu (ver al hombre desde Dios), lo hace Marx con el Espíritu hegeliano por respecto a la Producción» (Bueno, 1972a: 425-426). «La producción es el mismo Espíritu Objetivo en tanto que realizándose en el proceso económico-ontológico, un proceso que genera a los propios intereses individuales (“socialmente determinados”) a las propias necesidades genéricas (“no es el hambre, sino el hambre de carne comida con tenedor”) y a las propias instituciones. Un proceso que incluye la distribución, el cambio, el consumo, pero dados en un “silogismo tal” que sus términos se rebasan mutuamente» (Bueno, 1973: 37).

Así pues, la ontología comunista toma partido por la esfera del Espíritu Objetivo a la hora de interpretar el modo de producción burgués, frente al psicologismo o subjetivismo de la esfera del Espíritu Subjetivo y el idealismo *espiritualista exclusivo ascendente* del Espíritu Absoluto en su forma de religión y saber absoluto de *implantación gnóstica*. «Si el espacio geométrico es el ámbito de los cuerpos -y las figuras y relaciones geométricas dada en el espacio constituyen el marco ontológico de los cuerpos físicos y empíricos-, el Espíritu objetivo es el espacio de los individuos y de los grupos sociales, y sus figuras y relaciones constituyen el marco ontológico de las realidades sociales o individuales, empíricas, que llenan la historia, la economía y la sociología» (Bueno, 1974b: 38-39).

El Espíritu Objetivo es la principal Idea ontológica en la que se desenvuelven los *Grundrisse*, aunque Marx no lo haya explicitado ni *representado* aunque sí *ejercitado*. Por mediación de esta Idea se recortan las figuras del dinero, el valor, la riqueza, la sociedad civil, las formaciones económicas y, como decimos, la figura de la producción burguesa que es de lo que trata explícitamente los *Grundrisse* como laboratorio o campo de pruebas de lo que después sería *El Capital*.

No es difícil advertir que la Idea de producción es heredera de la Idea de Cultura objetiva. Marx no expuso explícitamente una teoría de la Cultura. Para Marx los frutos de la Cultura (es decir, de la producción), dicho en términos escolásticos, más que «obras humanas» son «obras del hombre». La Idea de producción se aproxima al «todo complejo» del materialismo humanista de Edward B. Tylor. «Pues la producción es, ante todo, producción material, y la producción material de un proceso cultural en el sentido antropológico amplio, pues comporta además del trabajo humano (que es

cultura intrasomática) medios de producción (útiles, herramientas, es decir, contenidos extrasomáticos culturales) y relaciones de producción (familiares, jurídicas, políticas, es decir, relaciones intersomáticas), que también son culturales. Y la producción material, en tanto va dando como resultado una “sociedad compleja”, se organizará dentro de un determinado modo de producción que implica una *base* (los medios de producción y las relaciones de producción) y una *superestructura*» (Bueno, 2004d: 100). «Pero, en cualquier caso, habría que decir que el proceso de “producción de la cultura”, tal como se presenta desde el materialismo histórico, se diversifica desde el principio, y ocurre como si la unidad del todo complejo, que para Tylor aparecía dada sin más, se mostrase ahora como una situación inestable y problemática, desde el momento en que la producción se supone ya en marcha (acaso desde las sociedades organizadas en una fase posterior al “salvajismo” de Morgan, tal como fue interpretado por Engels). Lo que para Tylor, en efecto, y para los “antropólogos” no constituía dificultad mayor, sino constatación de un hecho positivo -a saber: que la cultura es el nombre de múltiples contenidos y procesos culturales, esferas o todos complejos, cuya unidad se supone dada factualmente- para el materialismo histórico (como también para el espiritualismo hegeliano) representaba un problema filosófico-práctico, puesto que estas múltiples culturas habrá que considerarlas como “conformaciones” cuya unidad es inestable y aun eximera (“llevan en su seno a sus propios enterradores”), porque implican la fractura o alienación de la superior unidad del Espíritu o del Género humano. De ese modo, la pluralidad de culturas y la complejidad conflictiva entre todas ellas y sus partes no podrá ser meramente constatada como un simple hecho positivo, porque el proceso histórico (de una totalidad atributiva), que también es una realidad positiva (aunque no sea propiamente un “hecho”) nos pone delante de las mutuas contradicciones percibidas desde la perspectiva de la unidad total de Espíritu o del Género humano, es decir, desde la Cultura universal, atribuida a la Humanidad en su fase de plenitud (la fase verdaderamente antropológica)» (Bueno, 2004d: 101-102).

c) Ciencia, producción y capital

Marx afirma que el capital pone a su servicio a todas las ciencias, especialmente las ciencias naturales. Para Marx las ciencias naturales modernas venían a ser «la forma más sólida de la riqueza», cuyo potencial fue suficiente para disolver la comunidad feudal (basada en el geocentrismo homocéntrico de la Unión Hipostática). Así, la dirección científica de la industria fue vital para el desenvolvimiento del sistema capitalista y, asimismo, las ciencias naturales guían el proceso de producción, aumentan su efectividad y regulan su marcha.

La riqueza de las ciencias era interpretada *adecuacionistamente* como «ideal y a la vez práctica» (Marx, 1972b: 32). Las fuerzas productivas sociales que el sistema capitalista pone en marcha no sólo producen conocimiento científico sino que además se muestran como «órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real» (Marx, 1972b: 230). Es más, «la producción del capital, así como por un lado hace que se desarrolle constante y necesariamente *la intensidad de la fuerza productiva* del trabajo,

por otro lado promueve constante y necesariamente la *ilimitada multiplicidad de las ramas del trabajo*, esto es, la más multilateral riqueza en contenido y forma, de la producción, sometiendo a ésta todos los aspectos de la naturaleza» (Marx, 1972b: 308). Marx plantea aquí el estatuto ontológico de las ciencias que, inmersas en el espacio cultural *institucional*, constituyen el proceso global de producción y por consiguiente la configuración del mundo tal y como es puesto en marcha por el sistema capitalista. «Al igual que en el caso de una explotación de la *riqueza natural* incrementada por el mero aumento de la tensión de la fuerza de trabajo, la *ciencia* constituye una *potencia de expansión* del capital en funciones, *independientemente* de la *magnitud dada* que haya alcanzado el mismo» (Marx, 2003a: 596).

Así pues, como no pudo ser de otro modo, la ciencia tuvo un papel esencial en la realización de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista; pero, a su vez, el desarrollo de las fuerzas de producción del modo de producción burgués fue determinante para el progreso de la ciencia. De modo que fuerzas de producción y ciencias se *codeterminan*. «La ciencia se desarrolla a partir de la producción y aquellas formas sociales que se convierten en obstáculos para las fuerzas productivas, se convierten, a su vez, en obstáculos para la ciencia» (Hessen, 1999a: 628). Por consiguiente al reestructurarse las relaciones de producción al mismo tiempo también se reestructuran las ciencias; aunque, según se afirma, dicha reestructuración requiere una nueva sociedad, la cual no puede ser otra que la sociedad socialista, porque «sólo en la sociedad socialista se transforma la ciencia en patrimonio de la humanidad», y solamente el proletariado «puede crear las condiciones para el desarrollo sin precedentes [de las fuerzas productivas], y también para el desarrollo de la ciencia» (Hessen, 1999a: 630, corchetes míos). Es decir, para que las fuerzas productivas funcionen en su máximo esplendor es necesario el cambio revolucionario de las relaciones de producción. «El hecho de que la revolución haya proporcionado un cambio en las condiciones productivas y tecnológicas, en consonancia con el materialismo dialéctico, otorga a la ciencia las condiciones materiales básicas para configurar una capa metodológica materialista, y consiguientemente, una política científica adecuada a su papel revolucionario» (Hueriga, 1999: 103-104).

Asimismo, el 25 de enero de 1894 le escribía Engels a un tal W. Borgius: «Si, como usted dice, la técnica depende en gran medida del estado de la ciencia, ésta depende a su vez mucho más del *estado* y de las *necesidades* de la técnica. Que la sociedad tenga una necesidad técnica ayuda más a la ciencia que diez universidades. Toda la hidrostática (Torrecelli, etc.) surgió de la necesidad de regular las corrientes de las montañas en la Italia de los siglos XVI y XVII. En electricidad no descubrimos nada razonable hasta que no se descubrió su aplicabilidad técnica. Pero desgraciadamente, en Alemania se ha adquirido el hábito de escribir historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo» (Marx y Engels, 1975: 126-127).

Por su parte, Lenin pensaba que la ciencia era como un medio para transformar la naturaleza humana y así poder hacer de las personas «engranajes» del Estado socialista

en construcción. En un discurso pronunciado en el Primer Congreso de los Consejos de Economía Nacional de Rusia el 26 de mayo de 1918 sostenía que «sólo el socialismo a la ciencia de sus trabas burguesas, de su sometimiento al capital, de su esclavitud ante los intereses del sucio egoísmo capitalista. Sólo el socialismo permitirá difundir ampliamente y subordinar de verdad la producción y la distribución sociales de los productos según consideraciones científicas al objeto de hacer que la vida de todos los trabajadores sea lo más fácil posible y les dé la posibilidad del bienestar. Sólo el socialismo puede hacer eso. Y sabemos que debe hacerlo, y en la comprensión de esa verdad residen toda la dificultad del marxismo y toda su fuerza» (Lenin, 1980e: 146). Y en otro lugar sostenía: «El socialismo es inconcebible sin la gran técnica capitalista basada en los últimos descubrimientos de la ciencia moderna. Es inconcebible sin una organización estatal planificada, que someta a decenas de millones de personas al más estricto cumplimiento de una norma única en la producción y distribución de los productos» (Lenin, 1976p: 149).

Entonces, pues, desde el Diamat se afirmaba que «bajo las condiciones del capitalismo, la ciencia y la tecnología, ya sea consciente o inconscientemente, están al servicio de los intereses del beneficio capitalista» (Rubinstein, 2008: 45). Puesto que «el capitalismo no persigue desarrollar las fuerzas productivas, sino incrementar los beneficios» (Rubinstein, 2008: 46). Esta situación se acentúa con el advenimiento del capitalismo monopolista: «Podemos ofrecer cientos de ejemplos de cómo el poderoso capitalismo monopolista, que tiene monopolizadas también las fuerzas motrices del progreso técnico (los aparatos del trabajo de investigación científica, los laboratorios, las patentes, y los propios científicos e inventores), está sacando partido de este monopolio, en primer lugar, impidiendo deliberadamente el progreso técnico» (Rubinstein, 2008: 47). Y así «al impedir el desarrollo de las fuerzas productivas, estas tendencias del capitalismo monopolista cercenan las alas de la actividad científica creativa, la iniciativa técnica, y el ingenio. Una enorme cantidad de trabajo científico, la labor de varios años, se echa a perder porque no encuentra aplicación en la industria, en la vida, en la realidad» (Rubinstein, 2008: 47).

Hay que tener en cuenta que Rubinstein escribe esto en 1931, en el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Londres, es decir, en plena crisis del capitalismo tras el crack del 29 y durante el existo que iba adquiriendo el Primer Plan Quinquenal en la Unión Soviética. A todo esto Rubinstein sólo encuentra una salida: «el análisis científico marxista del desarrollo social» (Rubinstein, 2008: 53). Y añade que la Unión Soviética es la plataforma en la que se aplican los análisis y métodos científicos conscientes de las relaciones sociales y donde se garantiza el desarrollo cultural, científico y técnico. «La misma existencia y el curso total del desarrollo de la Unión Soviética está ligado, por tanto, con una auténtica teoría científica» (Rubinstein, 2008: 53). Y ante el crack del 29 la URSS «ha dado muestras de una tendencia ascendente impresionante en el desarrollo económico» y «mientras la anarquía de la economía capitalista aumenta año tras año y, ni el éxito en la concentración de capital, ni los esfuerzos de predicción científica, pueden amortiguar

los accesos espasmódicos de esta fiebre, en la Unión Soviética vemos cómo crecen constantemente los éxitos firmes de la *planificación* consciente de toda la vida económica: los planes trimestrales, anuales y quinquenales se alcanzan antes de lo previsto; el trabajo se dirige ahora al proyecto del segundo Plan Quinquenal durante el cual este país superará a los principales países capitalistas y mejorará el dominio de la técnica moderna más avanzada» (Rubinstein, 2008: 53).

Y a la planificación económica se incorpora la planificación científica: «La red total de la actividad de investigación en la industria está trabajando conforme a un plan único establecido por el Sector de Investigación Científica del Consejo Supremo de la Economía Nacional con la asistencia de los Institutos y de los principales trabajadores en varias ramas de la ciencia. Lo mismo ocurre en la agricultura, en el transporte, y en otros ámbitos» (Rubinstein, 2008: 58-59). Dicha planificación se interpreta como «la directa *conexión organizativa de la ciencia y la tecnología con la masas de la clase trabajadora*» (Rubinstein, 2008: 60).

En el capitalismo -se afirma- la ciencia se contraponen a los intereses de la clase obrera, y la diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual alcanza su expresión más acentuada, así como la diferencia entre el campo y la ciudad, «y los descubrimientos científicos, en vez de aliviar el trabajo del obrero, conducen al aumento de la explotación» (Rosental e Iudin, 1946: 40). En la sociedad socialista, como en la URSS, la ciencia se pone al servicio del proletariado y, en general, de todo el pueblo, y la diferencia entre el trabajo manual e intelectual desaparece; y el campo -a raíz de la construcción de carreteras y la red de electricidad, el teléfono, el telégrafo y la radio- se aproxima a la ciudad.

En resumen, el capitalismo no se contemplaba con capacidad para dominar el poder de la ciencia y la tecnología, de ahí que se pensase que fuese el socialismo el que sí era capaz de llevar a las fuerzas de producción a su máxima rendición. De modo que se pensaba que era el socialismo el que elevaría a las nuevas ciencias y las nuevas tecnologías a su pleno desarrollo, cosa que no se veía posible bajo el sistema capitalista, porque se pensaba que éste era un sistema en inevitable decadencia. Por eso Marx procuró que la ciencia se desligase del capitalismo y se pusiese al servicio de la revolución comunista. La caída del socialismo *realmente existente* desmiente esta tesis, pese a los evidentes logros tecnológicos durante su existencia.

6. El materialismo dialéctico como praxis

a) La verdad no está en la teoría sino en la práctica

Como suele decirse, Marx fue un teórico de la *praxis* y por ello un filósofo de la acción, lo cual consiste -como ya sostenía Hegel- en superar el Ser-dado. En la *praxis* el hombre halla la potencia y la realidad, así como la terrenalidad y «cismundaneidad de su pensamiento» (Marx, 2012d: 406).

Como comentaba el joven Lenin en 1894, en la figura de Marx, en tanto fundador de la doctrina, se combinan las cualidades del científico (y también, añadimos nosotros, del filósofo) y el revolucionario «en forma intrínseca e indisoluble» (Lenin, 1974a: 345). Y en 1930 un revolucionario desarmado y desterrado afirmó que «en el campo teórico del marxismo no hay nada indiferente para la acción» (Trotsky, 2001: 19). Por ello, para el materialismo dialéctico, la verdad propiamente no estaría en la teoría sino en la práctica, y la *praxis* es criterio de certidumbre, ya que «no perdona el menor error teórico» (Trotsky, 2001: 20).

Como señaló Gramsci, la filosofía de la *praxis* inició «el proceso de disolución de la teología y de la metafísica» (Gramsci, 1974: 80). Aunque más que una nueva filosofía de la *praxis*, el marxismo-leninismo fue una *praxis* nueva de la filosofía, en donde se procuró hacer de la teoría no un dogma sino una guía para la acción, sin perjuicio de que muchas tesis se tomaran como dogma y sin perjuicio, además, de que dichos dogmas sirvieran como guía para la acción, aun siendo ideas *aureolares*. La *praxis* no tenía el sentido de hacer meras verificaciones de teorías sino que se entendía como la instauración del comunismo. Es decir, la pragmática del marxismo-leninismo estaba siempre subordinada a la finalidad postulada por la filosofía de la historia del comunismo, esto es, a la idea *aureolar* de la emancipación del Género Humano y el fin de la explotación. El enlace entre teoría y *praxis* «debe ser la estrella polar que guíe al Partido del proletariado» (Stalin, 1977a: 864). Y, al prender en las masas, la teoría se transforma en *praxis*, en fuerza material. Fuerza que aplasta a las fuerzas reaccionarias y allana el camino a las fuerzas avanzadas de la sociedad. La *praxis* es, pues, el *ejercicio* mismo de la revolución, así como la teoría es su *representación*.

La tesis de la realización de la verdad en las *praxis* ya fue recogida por Marx en 1845 en las célebres «Tesis sobre Feuerbach» (que no serían publicadas hasta 1888 por Engels, aunque el título se debe al Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú). Los misterios de la teoría «encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (Marx, 2012d: 407). Y refiriéndose al lado activo del idealismo afirma en la famosa tesis 11: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*» (Marx, 2012d: 408). Pero -como ya hemos visto- ¿acaso interpretar el mundo no es ya, de algún modo, una manera de cambiarlo, al igual que cambiarlo es también una manera de interpretarlo?

Ya Fichte dejó dicho que «la razón no puede ser teórica si no es práctica. No hay inteligencia posible en el hombre, si no hay en él una facultad práctica, porque sobre ésta se funda la posibilidad de toda representación. Esto es lo que acaba de ocurrir cuando se ha demostrado que sin un esfuerzo ningún objeto sería posible» (Fichte, 2002b: 129). E incluso halla en su idealismo (*espiritualismo exclusivo ascendente*) un hueco para el realismo «que se impone (*sich aufdringt*) a todos nosotros, incluso al más resuelto idealista, cuando llegamos a la acción; realismo que admite que los objetos

existen con absoluta independencia de nosotros, fuera de nosotros» (citado por Lenin, 1986: 137). El lado activo, sin embargo, no es plenamente libre y consciente, ya que nuestro lado pasivo, en tanto que somos seres limitados espacialmente y finitos temporalmente, no desaparece totalmente aunque disminuya con el progreso del poder político y tecnológico.

El ser genérico del ser humano ya no es la manifestación parcial del Espíritu en sentido hegeliano, sino un ser natural involucrado en la *praxis* y por ello transformador de las *naturalezas particulares* en el *eje radial* y de las formas sociales en el *eje circular* (de acuerdo con el *espacio antropológico* bidimensional en el que se movía el marxismo-leninismo). La teoría sólo da respuestas a los problemas que surgen de la *praxis*, y el fin de la *praxis* consiste en incrementar la esfera del conocimiento. Por tanto, las verdades no han de elegirse por criterios especulativos sino -por necesidad materialista- por criterios prácticos. La *praxis*, al ser lo real inmediato, supera a la teoría. Es, pues, en la *praxis* donde se validan y revalidan las Ideas, pues la *praxis* es el juez que dicta sentencia a favor de la posibilidad de conocer el mundo objetivo al ser la conducta humana dada en complejos culturales supraindividuales. «Para el materialista, el “éxito” de la práctica humana demuestra la correspondencia de nuestras representaciones a la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos» (Lenin, 1986: 135). «La verdad es un proceso. De la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva a través de la “práctica” (y de la técnica)» (Lenin, 1974f: 187). Es decir, no es simplemente en la apreciación subjetiva sino en los resultados objetivos de la *praxis* social en marcha lo que determina la verdad o la falsedad de una teoría. Por eso sin la *praxis* el conocimiento se torna imposible, porque la teoría es práctica «acumulada y condensada» (Bujarin, 2003: 12). De hecho la *praxis*, la producción laboral, fue decisiva para la transformación del «mono» en hombre, como sostuvo Engels.

Los éxitos de la producción material, en la lucha de clases o en la experimentación científica se reivindicaban como la concordancia de las ideas del hombre (del hombre comunista que trataba de edificar al «hombre total») con las leyes del mundo exterior objetivo, y si esto no es alcanzado y fracasa en la práctica entonces se pone en evidencia la falsedad de la teoría. «Después de sufrir un fracaso, [el hombre] extrae lecciones de él, modifica sus ideas haciéndolas concordar con las leyes del mundo exterior y, de esta manera, puede transformar el fracaso en éxito: he aquí lo que se quiere decir con “el fracaso es madre del éxito” y “cada fracaso nos hace más listos”» (Tse-Tung, 1976a: 13).

Aunque la *praxis* no se reduce a la actividad material de los hombres, pues también implica el conocimiento teórico de dicha actividad. «La vida social en su conjunto es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (Marx, 2012d: 407). «El hombre de ciencia-experimentador es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica, y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica» (Gramsci, 1974:

80). Teoría y *praxis* corresponden, pues, a conocimiento y acción, y la acción no puede resolverse al margen de los conocimientos y éstos, a su vez, se transforman en acciones. Ya Francis Bacon habló con «bastante justificación de la coincidencia de conocimiento y poder, y de la interdependencia de las leyes de la naturaleza y las normas de la práctica. De esta forma, la *práctica* se divide en teoría del conocimiento, teoría que incluye la práctica, y la epistemología *real*; es decir, la epistemología que se basa ella misma en la unidad (¡y no en la identidad!) de teoría y práctica, incluye el criterio práctico que se convierte en el criterio de la *veracidad del conocimiento*» (Bujarin, 2003: 13).

Así tenemos que para el Diamat la *praxis* tiene primacía sobre la teoría y es por ello el criterio de verdad en la teoría del conocimiento: «(1) *Históricamente*: las ciencias “surgen” de la práctica, la “producción de ideas” se diferencia de la “producción de cosas”; (2) *sociológicamente* “el ser social determina la conciencia social”, la práctica del trabajo material es la “fuerza motriz” constante de todo el desarrollo social; (3) *epistemológicamente*: la práctica de influencia sobre el mundo exterior es la principal “cualidad dada”» (Bujarin, 2003: 14). La teoría es la continuación de la *praxis* «por otros medios» (Bujarin, 2003: 19). Como apunta Marx, las teorías no descienden de los libros a la realidad sino que más bien ascienden de la realidad a los libros.

Por ello no es la crítica teórica la fuerza motriz de la historia sino la crítica práctica, es decir, la revolución en tanto resultado material de suma de fuerzas que una generación transmite a la generación posterior otorgándole un desarrollo definido y un carácter especial. La teoría al margen de la práctica se reduce a mera especulación y en consecuencia sería mera ideología, esto es, conciencia falsa. El proletariado es pensado como el agente que transforma la teoría en práctica y la práctica en teoría, y en la *praxis* se lleva a cabo la realidad inmediata y se alteran aspectos o cualidades que suprimen la realidad exterior en su primera determinación, y de este modo se cancelan las apariencias (la *apariencias falaces*) y se construye lo eficaz y objetivamente verdadero, y el resultado de dicha *praxis* es testimonio de la correspondencia entre el conocimiento subjetivo y la realidad objetiva, según la teoría *adecuacionista* de la verdad que defiende el Diamat.

No obstante, en la URSS se pretendía unificar (que no identificar) la teoría y la *praxis*, al mismo tiempo en que se recortaban las diferencias entre trabajo manual y trabajo intelectual. «La unificación de la teoría y la práctica, de ciencia y trabajo, es la *entrada de las masas* en la arena del trabajo creativo cultural y la transformación del proletariado de un objeto de cultura en su sujeto, organizador y creador. Esta revolución, en los mismos cimientos de la existencia cultural, viene acompañada necesariamente por una revolución en los *métodos* de la ciencia: la síntesis presupone la *unidad del método científico*, y este método es el *materialismo dialéctico*» (Bujarin, 2003: 30-31).

El comunista es un «materialista práctico», y lo que realmente le importa es «derrocar

lo que existe» (Marx y Engels, 2014: 35), y así acabar con los antagonismos de clases. De hecho la actividad revolucionaria es una actividad «crítico-práctica» (Marx, 2012d: 405), y el Partido vendría a ser el sujeto de atribución de una *praxis* específica. «Por tanto, si seguimos desarrollando nuestra tesis materialista y la aplicamos a los tiempos actuales, se abre inmediatamente ante nosotros la perspectiva de una poderosa revolución, la revolución más poderosa de todos los tiempos» (Marx, 1989: 162). Por eso, «*El Capital* no quiere refutar sólo el *concepto* de mercancía de Malthus o de Ricardo, sino la propia “encarnación” de ese concepto en el trabajo asalariado: pero la “refutación” del trabajo asalariado o, en general, la refutación del capitalismo, no puede hacerla un libro como *El Capital* sino la propia práctica del socialismo -al cual, sin duda *El Capital* ha contribuido a instaurar, pero que, a la vez, solamente mediante él puede llegar a confirmarse o falsarse» (Bueno, 1972b: 37). Sin la acción política «el marxismo no sería más que el alimento de ratas de biblioteca o de funcionarios políticos pasivos» (Althusser, 1973d: 141).

Si, como decimos, las fuerzas productiva y las ciencias se *codeterminan*, la verdad sería más bien un proceso de manipulación y de producción, y por lo tanto cualquier pensamiento al margen de la práctica sería una cuestión escolástica o bizantina y una abstracción perturbadora, porque «La vida social en su conjunto es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (Marx, 2012d: 407). Y, además, «El énfasis conferido a una falsa “objetividad” en la teoría conduce al fetichismo» (Lukács, 1974: 44). Por eso no cabe hablar de ciencias puras e impuras y esa distinción es digna de una «metafísica monstruosa». «Aunque el desarrollo de la tecnología hubiera sido imposible sin la ciencia, lo cierto es que sólo la tecnología, sólo la práctica industrial, puede dar la incontrovertible respuesta a un importante número de problemas teóricos capitales» (Rubinstein, 2008: 45).

Dos meses después de la Revolución de Octubre, Lenin sostenía que todo radica en la práctica, y le hacía entender a los obreros que, el momento histórico en el que vivían, «la teoría se transforma en práctica, se reanima con la práctica, se corrige con la práctica y se comprueba con la práctica. Un momento histórico en el que son justas en extremo las palabras de Marx de que “cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas”; un momento en el que toda acción orientada prácticamente a meter en cintura de verdad a los ricos y a los pillos, a limitar sus posibilidades y a someterlos a una contabilidad y un control rigurosos vale mucho más que una docena de admirables razonamientos acerca del socialismo. Porque “la teoría es gris, amigo mío, pero el árbol de la vida es eternamente verde” [como se decía en el *Fausto* de Goethe, primera parte, escena cuarta]» (Lenin, 1980e: 107-108, corchetes míos). Y «los hechos, como suele decirse, son tercios» (Stalin, 1977h: 828).

Para Marx la *praxis* no tiene el significado de un mero hecho bruto o del pragmatismo, sino el significado de un proceso productivo; por ello la teoría también es una *praxis* al estar determinada por la producción económica, además de actuar en los

mecanismos de los que dispone el Estado para modelar el comportamiento ético, técnico, etc., imprescindible para el funcionamiento de la producción capitalista. Así, teoría y *praxis* (o norma y hecho o crítica y acción) se funden en un todo que exige estudio, propaganda, agitación y organización, ya que la ligazón y unidad de teoría y *praxis* constituyen la misma fuerza del proletariado. Entre teoría y *praxis* se desarrolla una conexión orgánica; así como también se da -espíritu de partido mediante- entre filosofía y política, y la actividad del partido bolchevique se consideró como la máxima expresión de la unidad entre teoría y *praxis*. Parafraseando a Kant cabría decir que la teoría sin *praxis* es vacía y la *praxis* sin teoría es ciega. Ya Santo Tomás de Aquino había afirmado que *Intellectus speculativus extensione fit practicus*, «la teoría por simple extensión se hace práctica; lo que es la afirmación de la necesaria conexión entre el orden de las ideas y el de la acción» (Gramsci, 1971: 45). Y la famosa máxima de Vico pensada contra Descartes (*verum ipsum factum*) también es una concepción sintética de teoría y *praxis*.

Finalmente, la *praxis* es interpretada como la base del proceso teórico cognoscitivo, que se correspondería con la superestructura. Y, asimismo, la teoría se correspondería con la crítica y la *praxis* con la acción revolucionaria: la *praxis* por excelencia. Así lo expresaba Lenin en una de sus más célebres máximas en su *¿Qué hacer?* de 1902: «Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario» (Lenin, 1974e: 376). Asimismo, se ha dicho que la relación entre Marx y Lenin era «la relación entre el precursor teórico y el primer realizador práctico» (Trotsky, 2006: 559).

b) La conciencia humana no sólo refleja el mundo objetivo sino que además lo crea o transforma

Frente a Hegel, el Diamat sostiene que los objetos reales no son reflejos de una determinada fase de la Idea absoluta, sino reflejos dados en nuestro cerebro de algo que corresponde a una realidad exterior que por mediación del trabajo el hombre transforma (aunque esta realidad exterior también se desarrolla en un proceso dialéctico, tanto en la naturaleza como en la historia). La materia es infinita e inagotable, siendo no sólo infinita en sentido general sino que también es infinita la más pequeña de las partículas (como el electrón); pero -como ya sabemos- se estaba en la creencia de que «la razón transforma con la misma infinitud las “cosas en sí” en “cosas para nosotros”» (Lenin, 1986: 321). Cuando las cosas actúan al margen de nosotros existiendo fuera de nuestra mente, es decir, en cuanto son «cosas en sí», entonces estamos sometidos a la «ciega necesidad»; pero cuando empiezan a ser conocidas y clasificadas como leyes naturales y pasan de ser «cosas en sí» en «cosas para nosotros» entonces el hombre empieza a ser dueño de la naturaleza (por nuestra parte, afirmamos que esas «cosas para nosotros» son las *naturalezas particulares* que configuran el mundo, lo que viene a ser la *materia determinada* construida a escala *organoléptica*). «Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señoría el juego de fuerzas de la misma» (Marx, 2003a: 179).

La capacidad de transformar cosas en sí en cosa para nosotros hace de la *praxis* la refutación misma del escepticismo, así como la *adecuación* del pensamiento con la realidad, lo cual es entendido «históricamente como un proceso» (Bujarin, 2003: 15). De ahí que la producción sea la mejor prueba del error del escepticismo, pues la producción industrial demuestra que sí es posible el conocimiento de la realidad: *verum est factum*; es decir, para el Diamat, como para Vico, el criterio y la regla de la verdad es haberla hecho. Transformar el mundo es imposible sin un conocimiento real de las cosas. De modo que «con su *práctica*, el hombre demuestra la corrección objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos, ciencia» (Lenin, 1976a: 110). Además, la práctica es considerada superior al conocimiento teórico al poseer «no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata» (Lenin, 1976a: 132). La producción vendría a ser la cancelación de las *apariencias falaces* o, en rigor, de las apariencias bien fundadas. Precisamente en la cancelación de las apariencias se construye la realidad de nuestro mundo, de las *morfologías* del mismo, ya que al estar dado a escala *organoléptica* ello quiere decir que está pragmáticamente organizado: «La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea» (Lenin, 1976a: 131).

En el marxismo-leninismo la *praxis* desborda su sentido prudencial o político (el *agere* latino) e incorpora la *praxis* tecnológica o la *praxis* médica (el *facere*). El ser humano depende del mundo exterior y al mismo tiempo determina su actividad en él transformándolo, y en dicha *praxis* se alcanza la verdad y la emancipación: «La vida da nacimiento al cerebro. La naturaleza se refleja en el cerebro humano. Mediante la verificación y la aplicación de la exactitud de esos reflejos en su práctica y su técnica, el hombre llega a la verdad objetiva» (Lenin, 1974f: 187). Como dice el *Diccionario filosófico marxista*, «La acción transformadora de la sociedad hace que en el mundo que nos circunda, determinado grupo de objetos materiales -instrumentos y medios de producción, edificios, productos de la síntesis química, objetos de consumo, &c.- por su origen y por la organización de la materia que los compone en cierta medida dependen de la conciencia del hombre, pues en ellos se encarna la idea humana. A medida que la ciencia y la técnica avancen, irá aumentando el número de objetos materiales cuyas propiedades, forma de organización e incluso origen dependerán de la actividad transformadora consciente del ser humano, que utilizará, al hacerlo, los materiales de la naturaleza. En este sentido señaló Lenin que “la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea” (Rosental e Iudin, 1946: 204)». «Es decir, que el mundo no satisface al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad» (Lenin, 1974f: 199). «La única finalidad del proletariado en su conocimiento del mundo es transformarlo a éste. A menudo sólo se puede lograr un conocimiento correcto después de muchas reiteraciones del proceso que conduce de la materia a la conciencia y de la conciencia a la materia, es decir, de la práctica al conocimiento y del conocimiento a la práctica» (Tse-Tung, 1976d: 156).

Así pues, el mundo sensible de nuestro *entorno* no es algo dado *in illo tempore* o desde la eternidad y sea, en consecuencia, siempre idéntico, sino que es más bien

«producto de la industria y del estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades» (Marx y Engels, 2014: 36). Por ello las ciencias naturales no serían nada sin la industria y el comercio, y la naturaleza existida antes de la historia humana no existe ya en ninguna parte, aunque el *eje radial* se interpretaría como la condición originaria de la producción «pues la tierra es a la vez material bruto, instrumento, fruto»; de hecho «el fondo de consumo mismo aparece como un componente del fondo originario de producción» (Marx, 1972a: 453).

Como leemos en un manual de *materialismo filosófico*, «La transformación de la realidad, la metamorfosis del mundo, no está determinada por un ser trascendente que actúa *desde afuera*. Requiere el concurso operativo de sujetos humanos, de conciencias corpóreas, cuyas operaciones no son sólo lingüísticas sino bien reales» (Bueno, Hidalgo e Iglesias, 1991: 389). Sin embargo, el proceso de producción no depende de la habilidad directa del obrero, «sino como aplicación tecnológica de la ciencia» (Marx, 1972b: 221).

Sea como fuere, la *materia determinada* es resultado de la producción. La materia no es algo exento dado de modo absoluto al margen de la *praxis* de la actividad industrial, puesto que dicha actividad es la que la configura y organiza *operatoriamente*. Desde estos postulados, Marx intercambia los términos *Materie, Natur, Naturstoff, Erde*, etc. «Se diría que la Idea de praxis es elaborada (sin duda inconscientemente) desde el paradigma teológico del Dios creador. El hombre es Dios creador y la creación es ahora llamada Praxis. Por ello el hombre aparece como “el ser que hace al hombre”, es decir, como causa sui, como libertad» (Bueno, 1975: 13).

Para Marx el trabajo es la mediación, regulación y control del metabolismo de los seres humanos con la naturaleza. El ser humano transforma su naturaleza al *operar* sobre dicha naturaleza (en rigor, *naturalezas particulares*). «Desarrolla las potencias que dormitan en ella y sujeta a su señoría el juego de fuerzas de la misma. No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo. La situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva. Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio*

objetivo, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad... El trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar, *conforme al objetivo que se ha fijado*, como medios de acción sobre otras cosas» (Marx, 2003a: 179-180-181).

Desde el *materialismo filosófico* diremos que «el esquema de la conciencia como “reflejo del ser social del hombre” sigue entado prisionero de un indiscutible mentalismo. Un “mentalismo” que puede ya constatarse con claridad en la fórmula que Marx utilizaba para diferenciar el proceder humano en la construcción de un edificio, por ejemplo, y el proceder de la abeja con su panal (“el albañil, o el arquitecto se representa previamente el edificio que va a construir, mientras la abeja no tiene representación previa de su panal”)... en el lugar de esta “conciencia representativa”, en el lugar de estos “reflejos invertidos del ser social del hombre”, el materialismo filosófico se sitúa en la perspectiva de los sujetos operatorios, nada inocentes, que tienen que enfrentarse continuamente, por razones prácticas, con los fenómenos corpóreos que interactúan en el Mundo apotético y, entre ellos, con otros sujetos o grupos de sujetos. Pero la interacción real entre los cuerpos dados en ese Mundo (apotético) sólo puede tener lugar, únicamente y necesariamente, a través de las interacciones físicas (paratéticas) vinculadas a la contigüidad y no a la distancia» (Bueno, 2000a: 319-320).

Así pues, vemos que Marx heredó de Fichte y de Hegel la concepción de la conciencia como una intimidad, un estar dentro, opuesto a la exterioridad, un estar fuera, en tanto *parte extra partes*. Esto implica un tipo de mentalismo en Marx, como puede verse en sus manuscritos de 1844 al referirse al citado al arquitecto que tiene la capacidad de representarse el edificio antes de construirlo y la abeja que no tiene la capacidad de representarse el panel antes de construirlo. Pero en sus estudios posteriores Marx *triturar*á dicho mentalismo aproximándose a posiciones que convergen con el positivismo, en donde la conciencia está determinada por el ser social (mucho más que por el individual) del hombre y es por tanto una superestructura, un epifenómeno de la base material de la producción.

En consecuencia, como se ha dicho, «la Realidad es ese conjunto siempre creciente de objetos y sujetos que los hombres van “conociendo” y haciendo reales a escala operatoria a través del lenguaje, de las técnicas, de la producción industrial, de las ciencias, y de las tecnologías» (Huerga, 2008: 4). Y no sólo el mundo se va construyendo con el desarrollo de la técnica, la tecnología y las ciencias, sino también el desarrollo de la historia universal es paralelo al de las ciencias. Si para el pragmatismo es verdadero lo que acaba en éxito, para el materialismo dialéctico lo que acaba en éxito es verdadero.

c) *Diferentes modos de clasificar la distinción teoría/praxis*

El *materialismo filosófico* entiende que toda teoría es práctica y toda práctica es teoría y una teoría que no es práctica no es una teoría, puesto que tampoco para el *materialismo filosófico* las verdades se eligen por criterios teóricos o especulativos sino por criterios prácticos. Aunque teoría y práctica son dos momentos de una misma cosa y no pueden existir separados. El saber es siempre un saber hacer y el hacer es siempre un saber, y el conocimiento no deriva de la acción sino que se trata de la acción misma llevada a cabo en el desarrollo de un determinado nivel histórico, cultural, social, etc. Teoría y práctica vienen a ser, pues, *conceptos conjugados*. Porque las *metodologías α -operatorias* también proceden de prácticas que son anteriores a las mismas teorías. No cabe entonces dar por buena la distinción entre ciencias teóricas y ciencias empíricas. Asimismo, la *praxis* es un conocimiento de carácter político, económico, jurídico y tecnológico que incluimos en el *estado β_2* de las *metodologías β -operatorias* en donde el *eje semántico* queda superpuesto al *eje pragmático*. En consecuencia, la distinción teoría/práctica es tanto una cuestión teórica como una cuestión práctica.

Más que teoría y *praxis*, desde el *materialismo filosófico* -reconstruyendo la distinción escolástica- se habla de *ejercicio* (conceptos ligados: *actu exercito, logica utens*) y *representación* (*actu signato, logica docens*) de ese *ejercicio*. Cuando el maestro de gramática le dijo al gentil hombre que hablaba «prosa sin saberlo» éste estaba *ejerciendo* la prosa pero no la estaba *representando* hasta que se la enseñó el maestro de gramática. En la conocida máxima de Tomás de Kempis, «más vale sentir la compunción que saber definirla», vemos que la compunción se *ejercita* pero no se *representa* puesto que no es definida. Las palabras de San Agustín sobre el tiempo («si no me preguntáis que es el tiempo, lo sé; si me lo preguntáis, no lo sé») puede ser reexpuesto del siguiente modo: «mi conciencia *ejercita* la vivencia del tiempo, pero no sabe *representársela*» (Bueno, 1993a: 1402). Y en la famosa frase de Hegel: «La lechuza de Minerva sólo extiende su vuelo [digamos: orienta a representarse la realidad] cuando comienza el crepúsculo [es decir, cuando la agitación de la vida práctica, o su *ejercicio*, ha terminado su ciclo]» (Bueno, 1993a: 1404).

Asimismo, la distinción entre tecnologías y ciencias corresponde al *ejercicio* previo y a la *representación* ulterior. Y desde las ontologías dualistas el *ejercicio* vendría a corresponderse con el orden del ser y la *representación* con el orden del conocer; así como la *vis appetitiva* es el *ejercicio* y la *vis repraesentativa* la *representación*; y los voluntaristas darán mayor peso al *ejercicio*, siendo las *representaciones* meros epifenómenos, y los intelectualistas darán mayor peso a la *representación*, en donde la realidad verdaderamente se manifiesta: ya sea como *ipsum intelligere subsistens* en la escolástica o como Sustancia-Sujeto tras el proceso de *inversión teológica* en su culminación del Espíritu Absoluto hegeliano; sistema en el que -como dijimos en su momento- la distinción de *ejercicio* y *representación* es redefinida desde la distinción «ser-en-sí» (*Sein-an-sich*) y «ser-para-sí» (*Sein-für-sich*), ya que la Idea abstracta es el *ejercicio* y la Idea concreta en tanto la realización del Espíritu Absoluto es la

representación: el saber absoluto.

Por su parte, Marx hablaba de «clase en sí» y «clase para sí»: la primera no era consciente de su estatus social y de sus intereses de clase; la segunda, en cambio, sí es consciente de su estatus social e interés y por eso se agrupa en asociaciones como sindicatos, patronales, gremios profesionales o partidos políticos con el fin de incrementar su bienestar económico, político, social y cultural. Dicho de otro modo: la clase en sí es una clase en *ejercicio* y la clase para sí es una clase que posee la *representación* de ese *ejercicio*. Cuando el proletariado es solo proletariado en sí y no para sí entonces, decía el joven Marx, está alienado y en su *ejercicio* no es capaz de *representarse* las claves que conducen hacia su emancipación. Y así, como clase en sí los obreros están dispersos y enfrentados entre sí, y como clase para sí están organizados y unidos contra la burguesía en la *praxis* por antonomasia: la revolución. Por consiguiente, si la clase en sí era una clase lógica o *sistemática*, la clase para sí tenía un formato *sistático*, «resultante de la interacción de un conjunto significativo de elementos de la clase sistemática» (Bueno, 2005f: 20).

Gnoseológicamente hablando la distinción entre *ejercicio* y *representación* se puede poner en correspondencia con la distinción *materia/forma*, es decir, la *materia* es el *ejercicio* al recuperar su carácter activo (móvil) y la *forma* es la *representación* (que es una apariencia: bien *veraz* o bien *falaz*) que persevera desde un determinado *ejercicio* (una determinada *materia*) que supone una actividad interindividual. Asimismo la distinción *ejercicio* y *representación* actúa en el fondo de la distinción entre las *metodologías α -operatorias* en las que el *ejercicio operatorio se neutraliza* y las *metodologías β -operatorias* en las que es pertinente hablar de una *representación* teórica de los procesos *operatorios* previamente *ejercitados* aunque no sólo de *ejercicios* rigurosamente *operatorios*, como es el caso de *ejercicios* de secuencias de *operaciones* automatizadas de actos reflejos. A su vez, hay dos planos de la ciencia: uno es el de la *capa básica* en el que la ciencia está *ejercitada* (es decir, puesta *en marcha*) y otro es el de la *capa metodológica* en el que la ciencia está propiamente *representada*. «Puede afirmarse, con buenas razones, que el ejercicio de una ciencia, es decir, la ciencia misma en movimiento, es independiente de la ontología representada; pero ya es mucho más problemático defender la posibilidad de una representación metodológica de una disciplina (que supone delimitar su campo frente a otros) al margen de toda idea ontológica» (Bueno, 2004d: 108).

Otro modo de interpretar la distinción entre teoría y *praxis* lo tenemos en la distinción entre *finis operantis* (fin del operante) y *finis operis* (fin de la obra): los *finis operantis* son las intenciones de los *sujetos operatorios* involucrados en una determinada misión o tarea, lo que el sujeto se propone hacer, el objetivo fijado por el sujeto participante; los *finis operis* son el resultado global de la obra, lo que realmente se ha hecho, y por ello se sitúan «por encima de la voluntad» de los sujetos, lo cual nos remite a un plano *α -operatorio*. Es decir, los *finis operantis* expresan el momento de la intención, y los *finis operis* el de la ejecución, lo que efectivamente se ha llevado a cabo. «El *finis operantis*

no puede confundirse con el *finis operis*: y cuando “la obra” es la eutaxia pública o la revolución no sería posible olvidar que ella no puede tener en cuenta los intereses particulares efectivos, pero también, que solamente puede llevarse a cabo en función de esos mismos intereses sin los cuales desaparecería la materia misma de la vida social» (Bueno, 1994).

Estos términos pueden coincidir o no. Por ejemplo: Dante escribió la *Divina comedia* para acostarse con Beatriz (cosa que no consiguió), y esos serían los *finis operantis* de la *Divina comedia*; pero sus *finis operis* consisten en ser una de las grandes obras maestras de la literatura universal que puede desprenderse o se hace independiente del hombre que la escribió. «Entre los fines subjetivos de quienes convocaron los Estados generales en la Francia de 1789, desde el rey hasta los hombres públicos que le rodeaban y el último ciudadano, durante todos los meses que siguieron a la apertura de los citados Estados generales, no figuraba la abolición de la monarquía; sin embargo, los sucesos condujeron a sus agentes por los caminos de la revolución: “Todos fueron dirigidos por los sucesos, en vez de ser directores de ellos; parecían actuar como gentes perturbadas o movidos por las fuerzas fatales e inconsistentes de la tragedia griega”» (Bueno, 2004d: 257). «Los fines de los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin propuesto, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las propuestas. Por eso, en conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar» (Engels, 1969: 62-63).

Otra interpretación para entender la distinción entre teoría y práctica estaría en la distinción entre propaganda y *Realpolitik*, pues una cosa es lo que promete un político en los mítines de cara a sus potenciales votantes y otra cosa es el ejercicio político en las gestiones de gobierno. Propaganda y *Realpolitik* raras veces suelen coincidir. Asimismo, la expresión «agit-prop» se empleó en la Unión Soviética para señalar a las tareas que impulsaban el adoctrinamiento de las masas. Según Lenin, las diferencias entre «propaganda» y «agitación» estaba en que «el propagandista procede, principalmente, por medio de la palabra *impresa*, mientras que el agitador actúa de *viva voz*» (Lenin, 1974e: 417). No obstante, la propaganda (correspondiente a la teoría) está indisolublemente ligada a la agitación (correspondiente a la *praxis*).

A su vez, para el *materialismo filosófico* el término *praxis* se opone al término *conducta*. Puesto que si la *conducta* es un término aplicable a los animales y por ello un concepto etológico o meramente psicológico, la *praxis* es un concepto puramente antropológico, lo cual significa que la *praxis* presupone a la *conducta*, y podría ser una nueva *conducta* cuando se automatiza o normaliza como rutina, esto es, como *institución ceremoniosa*; y por ello la *praxis* brota por *anamorfosis* de una serie de conductas previas, lo cual implica el desarrollo de *instituciones* muy complejas que se extienden desde la etapa de los homínidos hasta la evolución del *homo sapiens sapiens* que es *homo habilis*, esto es, *homo práxico*. La araña tejiendo su tela tiene una *conducta*, pero los trabajadores de un telar tienen una *praxis*. De ahí que la *praxis* se

aproxime a lo que usualmente se ha denominado «hacer humano», un hacer que es tanto un *agere* -correspondiente a la *φρόνησις* aristotélica- como un *facere* -correspondiente a la *τέχνη* aristotélica. Cabría añadir que teoría y *praxis* se corresponden con saber y hacer respectivamente, y desde el *materialismo filosófico* -como sabemos- *si pensar es pensar contra alguien o contra algo* ello implica que *el papel de la filosofía en el conjunto del saber está en el deshacer*

Por último, el *materialismo filosófico* distingue el *momento tecnológico* y el *momento nematológico* (*nema* = hilo de una trama). El *momento tecnológico* se corresponde con el plano ontológico y el *momento nematológico* con el plano gnoseológico. Ambos momentos son *disociables* pero *inseparables* y al estar involucrados se realimentan. El *momento tecnológico* es algo tangible que implica *referenciales fisicalistas* y *sujetos operatorios*, como puede ser en la democracia el máquetin, la selección de candidatos, las técnicas de votación en urnas, los recuentos, las reglas de distribución y asignación de candidatos, rituales de proclamación, etc. El *momento nematológico*, en cambio, se sitúa en el plano de las ideologías intangibles, y aunque no son meramente superestructurales justifican las tareas llevadas a cabo en el *momento tecnológico*. La distinción *momento tecnológico/momento nematológico* sólo es aplicable a ese «todo complejo» *institucional* que llamamos «cultura humana» y no a sustratos *no institucionales* como los sustratos naturales (sobre un planeta no cabe la distinción *momento tecnológico/momento nematológico*). Hablamos de *nematología* y no de ideología porque el *momento nematológico* no se reduce a las nebulosas ideológicas que un grupo atribuye a sus adversarios (es decir, ideología sería en el enfrentamiento polémico contra otras *instituciones*, que es el significado que le dio Marx), pues también se tiene en cuenta la que el mismo grupo se atribuye en un mapa político, teológico, histórico y cósmico.

Si preguntamos «qué es la democracia» la respuesta desde el *momento tecnológico* señalará que ésta consiste en regular y controlar las elecciones de concejales, diputados o senadores a través de las urnas, así como la denominación de partidos políticos, de líderes, de coaliciones, de fechas y plazos para las elecciones, de sistema de escrutinio, de sufragio, etc. En cambio, la respuesta desde el *momento nematológico* afirmará que se trata de la soberanía o gobierno del pueblo, y no dudará de señalar su incorruptibilidad intrínseca. *Mutatis mutandis* ocurre lo mismo cuando preguntamos «qué es la religión», cuya respuesta más frecuente suele ser «la religión es la relación del hombre con Dios», sosteniéndose de modo dogmático la *esencia* y *existencia* de Dios. Si en el Antiguo Régimen se invocaba a Dios como fundamento de las decisiones políticas (*Non est potestas nisi a Deo*, decía San Pablo), en el Nuevo Régimen se invoca al pueblo. Pero ni Dios ni el pueblo son autoridades con operatoriedad política, sin perjuicio de su potencia ideológica y propagandística. Es decir, tanto el pueblo soberano como el Dios *terciario* son entes metafísicos. Sin duda el Dios del Sinaí, así como el Dios trinitario o el dios babilónico «revelador» del código de Hammurabi son entidades oscuras y misteriosas. «Pero ¿acaso el “pueblo soberano” del que se supone emanan las leyes del Estado de derecho racional y positivo es una entidad menos oscura y menos

misteriosa?» (Bueno, 2010: 206). La *vox Dei* se transformó en *vox populi*, en sintonía con el proceso de *inversión teológica* y la *secularización del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura* institucional (es decir, propiamente humana).

En la distinción, propia del análisis antropológico de las religiones, entre rito y mito cabe hacer corresponder al rito con el *momento tecnológico* y al mito con el *momento nematológico*. Sin embargo, «el momento tecnológico de las religiones positivas desborda ampliamente la esfera de los ritos (que contienen también a las ceremonias, a las ceremonias litúrgicas o a los sistemas de recaudación del óbolo de san Pedro), y el momento nematológico desborda también la esfera de los mitos (porque contiene doctrinas tecnológicas, jurídicas, filosóficas, sociológicas, morales y hasta estéticas o históricas)» (Bueno, 2010: 118). El rito es la actividad en la que, ceremonia mediante, se rinde tributo a la creencia en el mito. El mito es un mensaje o una sabiduría dispuesta a ser aprendida. Ahora bien, los mitos pueden ser *tenebrosos* (*oscurantistas* y *confusionarios*: como la Cultura, la Felicidad, la unidad de la Izquierda, etc.) o *luminosos* (el mito de la caverna de Platón). Si los *mitos tenebrosos* nos conducen a errores o falsedades, los *mitos luminosos* nos conducen a alguna verdad de interés. Los *mitos luminosos* pueden abrir «posibilidades combinatorias asombrosas y sugieren semiverdades, protoverdades o, sencillamente, procedimientos de organización de la percepción del entorno» (Bueno, 2004d: 39). También cabe hacer corresponder al *momento tecnológico* con la *Realpolitik* y al *momento nematológico* con la propaganda (la cual en ocasiones puede ligarse con los *mitos tenebrosos*, así como con la *metodología negrolegendaria* y la *historiografía basura*).

A modo de apéndice podríamos añadir a esta recopilación la distinción, elaborada por el mismo Marx, entre las «armas de la crítica» y la «crítica de las armas». El arma de la crítica supone romper con una supuesta imparcialidad ideológica, y sólo puede manifestarse en el escenario de la política real como crítica de las armas, esto es, en la acción revolucionaria. Sin la crítica de las armas, las armas de la crítica son *flatus vocis* o papel mojado. Sin las armas de la crítica, la crítica de las armas sería una empresa necia y bruta. La teoría por sí sola, por muy revolucionaria y atractiva que se presente a los ojos de los lectores y oyentes que reflexionan objetivamente sobre el procedimiento de la misma, no es posible sin las armas. Dicho de otro modo: un discurso de letras por sí solo es condición necesaria para llevar a cabo la revolución, pero no es condición suficiente, porque dicho discurso debe ser respaldado o escoltado por la fuerza. Es decir, la revolución se hace (o se hizo), levantando barricadas, tendiendo alambradas y disponiendo de todo tipo de armas. Sin armas las palabras en los mítines proselitistas son *flatus vocis* y las letras impresas en los panfletos y en los libros papel mojado (sería mera propaganda sin el respaldo de la agitación y de la *Realpolitik*). «Concepción revolucionaria sin voluntad revolucionaria es lo mismo que un reloj con el muelle roto... Pero, por otra parte, la ausencia de una amplia concepción política condena al político de más voluntad de la indecisión ante acontecimientos importantes y complejos» (Trotsky, 2007: 247).

Parafraseando a Kant, se podría decir que, a la hora de llevar a cabo la revolución (e incluso la reacción y el quehacer político en general), *la inteligencia sin violencia es vacía, pero la violencia sin inteligencia es ciega*. Violencia e inteligencia se conjugan *diaméricamente*. Es decir, se trata de llevar a cabo las ideas a través de la fuerza, y no sirve -como decía el propio Marx- las ideas sin fuerzas y las fuerzas sin ideas. «Las ideas se convierten en una fuerza cuando prenden en las masas» (Lenin, 1980e: 80). Ideas y fuerza se conjugan *diaméricamente*. De modo que las letras en la crítica y las armas en la práctica han de ir de la mano para el planteamiento, desarrollo y ejecución de una actividad y puesta en escena verdaderamente revolucionaria. Así como la virtud y el terror, como muy bien sabía Robespierre: «Si el principal instrumento del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente» (citado por Priestland, 2010: 34).

En 1894 el joven Lenin sabía muy bien que para expropiar a las «sanguijuelas» que monopolizan los medios de producción y dirigen la economía social rusa se requiere «lucha, lucha y lucha, y no una mezquina moral filistea» (Lenin, 1974a: 254), porque «la insurrección es, en el fondo, la “repuesta” más enérgica, más uniforme y más conveniente de todo el pueblo al gobierno» (Lenin, 1974e: 522-523). Si Plejánov había dicho, en referencia a la insurrección moscovita de 1905, que «no se debía haber empuñado las armas», Lenin, por el contrario, afirmaba que «lo que se debió hacer fue explicar a las masas la imposibilidad de una huelga puramente pacífica y la necesidad de una lucha armada intrépida e implacable. Y hoy debemos, en fin, reconocer públicamente, y proclamar bien alto, la insuficiencia de las huelgas políticas; debemos llevar a cabo la agitación entre las más grandes masas en favor de la insurrección armada sin disimular esta cuestión por miedo de ningún “grado preliminar”, sin cubrirla con ningún velo. Ocultar a las masas la necesidad de una guerra encarnizada, sangrienta y exterminadora como tarea inmediata de la acción próxima es engañarse a sí mismo y engañar al pueblo» (Lenin, 1976u: 14-15). Y advierte que «si la revolución no gana a las masas y al ejército mismo, no se puede pensar en una lucha seria. De suyo se comprende que el trabajo en el ejército es necesario» (Lenin, 1976u: 15). Como dijo Trotski: «¡La insurrección es un derecho inalienable de cada revolucionario!» (Citado por Reed, 2011: 96), y «las masas populares sublevadas no han manifestado nunca una gran inclinación hacia el platonismo ni hacia el kantismo» (Trotsky, 2007: 223). La *praxis* revolucionaria es por tanto la acción consciente, es decir, la acción militante y organizada.

Y además de la insurrección armada en la *génesis* de la revolución, hay que sumar la *estructura* del terror para que la revolución persevere en el poder y liquide los restos de la resistencia reaccionaria. «Para muchos, el terror exige retirar todo reconocimiento de racionalidad a la revolución que lo practica; pero esta conclusión se apoya en el concepto del “racionalismo dialógico” que, en todo caso, pide el principio (“sólo es racional lo que procede por los cauces del diálogo”»)» (Bueno, 2004a: 236). Pero -como decimos- la revolución exige la insurrección armada para la conquista del Estado y el

terror para conservar el poder y aplastar a la resistencia contrarrevolucionaria. Lo demás es música celestial o pensamiento infantil: izquierdismo («enfermedad infantil en el comunismo», como decía Lenin) y *Pensamiento Alicia*, como decía Gustavo Bueno, pensamiento que no hay que confundir con el pensamiento utópico porque éste «aunque también suele representar un mundo maravilloso, incluso un mundo al revés (porque “otro Mundo es posible”), mantiene la conciencia de las dificultades que median para llegar a él, dificultades que exigen incluso una o muchas revoluciones sangrientas» (Bueno, 2006a: 10-11).

Revolucionar no es meramente interpretar sino fundamentalmente transformar (aunque insistimos que no cabe interpretar el mundo sin transformarlo). La revolución es una tarea encargada a «una organización militar de agentes» (Lenin, 1974e: 522). «Una clase oprimida que no aspirase a aprender el manejo de las armas, a tener armas, esa clase oprimida sólo merecería que se la tratara como a los esclavos. Nosotros, si no queremos convertirnos en pacifistas burgueses o en oportunistas, no podemos olvidar que vivimos en una sociedad de clases, de la que no hay ni puede haber otra salida que la lucha de clases» (Lenin, 1980g: 69-70). Y el momento álgido de la lucha de clases es la insurrección revolucionaria en el que se da un «viraje brusco» que «infunde al pueblo todo en poco tiempo las más profundas y preciosas enseñanzas» (Lenin, 1976q: 61). «La revolución enseña a todas las clases con una rapidez y una profundidad que no se dan nunca en época normales y pacíficas. Y los capitalistas, los elementos mejor organizados de todos, los más expertos en materia de lucha de clases y de política, fueron quienes más velozmente aprendieron. Cuando vieron que la posición del gobierno era insostenible, echaron mano de un método que desde 1848 había venido practicándose constantemente por los capitalistas de otros países para engañar, dividir y debilitar a los obreros. Este método es el de los llamados “gobiernos de coalición”, o sea los gobiernos mixtos formados por elementos de la burguesía y por tráfugas del socialismo» (Lenin, 1976q: 71).

Como observó Marx, los tres grandes principios de la Gran Revolución (libertad, igualdad y fraternidad) se transformaron con Napoleón en artillería, infantería y caballería (con intención de exportar la revolución allende las fronteras francesas). Por lo tanto, no cabe aquí hablar de una revolución pacífica (que vendría a ser una *contradictio in terminis*), sino de una revolución violenta; una revolución pacífica es, como dijo Lenin citando a Robespierre, una «revolución sin revolución». Luego la revolución no es un festín de libertad, igualdad y fraternidad. «La revolución es una gran devoradora de hombres y de caracteres. Lleva a los más valientes a su exterminación y agota a los más débiles» (Trotsky, 2006: 440). «Si está justificado que haya víctimas -y no sabemos quién habría que obtener el permiso-, nunca lo estará tanto como cuando las víctimas sirvan para imprimir un avance a la humanidad» (Trotsky, 2006: 638). «No se puede dar respiro al enemigo. Las revoluciones exigen, más que ninguna otra cosa, remate y coronación» (Trotsky, 2007: 119). Y «toda revolución es arbitraria» (Trotsky, 2007: 121). Los revolucionarios no pueden andarse con medias tintas, y como el cirujano que maneja el bisturí no debe vacilar. El ejemplo más claro de

revolución vacilante fue la Revolución de Febrero, y el ejemplo más claro de revolución decidida fue la Revolución de Octubre. «A través del inmenso caos de la revolución de Febrero se veían resplandecer los rasgos acerados de la de Octubre» (Trotsky, 2007: 231).

Por lo tanto, las armas y las letras son los requisitos para llevar a cabo la revolución, lo demás es retórica o, peor aún, demagogia, palabras de promesas que se transforman en palabrería y paparrucha, en fraude político (se trataría de una pseudo-interpretación que, por consiguiente, no transformaría el mundo o, peor aún, lo deformaría).

Pero todo esto ya lo dijo muy bien el ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha en el siglo XVI: «Pero dejemos esto aparte, que es laberinto de muy dificultosa salida, sino volvamos a la preeminencia de las armas contra las letras, materia que hasta ahora está por averiguar según son las razones que cada una de su parte alega; y entre las que he dicho, dicen las letras que sin ellas no se podrán sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeto a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas que las leyes no se podrían sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despejan los mares de cosarios y, finalmente, si por ellas no fuesen, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar de sus privilegios y de sus fuerzas» (Cervantes, 2004: 325). Como se ha dicho, «aunque los proyectos esforzados de Don Quijote y de los caballeros armados que representa parezcan locuras, la disyuntiva es la muerte. Para renunciar a estas locuras, para curarse de ellas, tras la gran calentura, habrá que colgar las armas; pero con esto (que es lo que no ve el pánfilo pacifista) viene la muerte» (Bueno, 2005e: 278). En consecuencia las leyes las sostienen las armas, pues -como se dijo un siglo después- «el hombre armado es más autónomo que el desarmado» (Espinosa, 2004b: 163).

Capítulo X. Comunismo y cristianismo

1. Un fantasma recorre la cristiana Europa

La lucha contra la religión es el abecé de todo materialismo (al menos contra toda religión que postula la *esencia* y *existencia* de vivientes incorpóreos). Decía Dietzgen: «Así como el antípoda del Dios bueno es el diablo, el materialista lo es del catedrático clerical» (citado por Lenin, 1986: 351). El marxismo-leninismo veía en el materialismo el arma universal contra la fe religiosa.

El comunismo ha sido «el coco» del siglo XX, pero ya era en el siglo XIX «un fantasma» que recorría Europa; un fantasma no vaporoso o *metaquirúrgico*, sino ciertamente sólido y material, esto es, una serie de *sujetos operatorios*, sus ideólogos y una buena parte de la masa obrera, y una red de *instituciones realmente existentes*. Aunque como «clase universal», en tanto unidad del proletariado internacional, tal fantasma jamás llegó a existir. El proletariado como clase universal sí resultó ser un fantasma, sin perjuicio de los efectos que tal Idea-fuerza pudo ocasionar, que desde luego no fueron irrelevantes.

Ya desde el principio, como señala Marx, todas las potencias de la «vieja Europa» se *solidarizaron* contra este fantasma real; y en dicha *solidaridad polémica* se reunieron, en lo que para los comunistas no podía ser otra cosa que un contubernio, «el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, radicales franceses y policías alemanes» (Marx y Engels, 2012: 579). Es decir, se juntaron el cielo y la tierra para arrancar de raíz tan terrorífico y monstruoso fantasma del suelo de la vieja y cristiana Europa. Los comunistas eran la pesadilla y el martillo de burgueses, terratenientes y religiosos de todo tipo (ya católicos, ya protestantes, ya ortodoxos y también judíos practicantes de la Torá).

Pero precisamente el primero que citan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* no es al Zar, al cual Marx le tenía peculiar inquina al verlo inmerso en los entresijos de la diplomacia europea urdiendo conspiraciones reaccionarias. Al primero que citan Marx y Engels es al Papa, que por aquel entonces era Pío IX, el mismo que inicia en la Iglesia el denominado «catolicismo social», que en 1891 se expondrá de manera oficial en la encíclica *Rerum Novarum* (sobre la «condición de los obreros») de León XIII, la cual también sirvió para dividir al movimiento obrero y así ganar adeptos para la Iglesia que su a vez competía por éstos contra los movimientos obreros, y por ello se subrayaba en la encíclica la hostilidad del Vaticano hacia el socialismo. Parafraseando el título del famoso libro de Félix Sardá y Salvany, que se publicó en 1884 siguiendo la línea de León XIII, *el comunismo es pecado*. Y si -como decía León XIII- los liberales eran «imitadores de Lucifer», más aún lo eran anarquistas, socialdemócratas y comunistas. Un siglo después de la publicación del *Manifiesto comunista*, en julio de 1949, el Papa Pío XII excomulgó a todos los comunistas; y en Italia, donde se hallaba el partido comunista más potente de Europa occidental, la Iglesia planteaba las elecciones como una opción entre «Cristo y el Anticristo». Maniqueísmo en estado puro y al rojo vivo.

El conflicto político ideológico entre el comunismo y el cristianismo era, en parte, un combate entre el Espíritu Santo y el Espíritu Revolucionario. Dos espíritus que, bien mirado, no eran nada inmateriales o realmente espirituales, sino *tan materiales como un montón de grava*. Porque no se trataba de una Iglesia espiritual posicionada en un valle de lágrimas, sino de la Iglesia militante que, por decirlo con palabras que el evangelista pone en boca del propio Cristo (Mt 10.14), venía a «traer la espada» para defender sus privilegios tradicionales a toda costa, por eso empezó a plantearse la denominada «cuestión social», aunque siempre con la mirada puesta en el más allá, porque la teología es como la economía política celeste, «puesto que ella es la doctrina relativa a la producción, a la distribución, al cambio y al consumo de la “riqueza espiritual” y “de los tesoros del cielo”» (Marx y Engels, 2013: 140-141).

Si bien se trata de un *espiritualismo asertivo* que se conoce como «dualismo», el cristianismo predica un Reino de los Cielos que es homónimo al mundo terrenal, y por ello se piensa que a través de Dios «vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17.28). Por ello el cristianismo unifica al mundo en tanto ser finito bajo la determinación de una providencia ordenadora, teleológica, cuya dramática pone la unidad de la historia en el Juicio Final; lo cual desde nuestras coordenadas vendría a corresponderse con un monismo del orden que se despliega en la Historia Universal del Génesis al Apocalipsis. Como observa Engels, el cristianismo es una religión que predica la existencia de un juez universal que clasifica a los hombres en humanos y bestiales, ovejas y lobos y, en definitiva, en buenos y malos (pues, a través del judaísmo, el apocalipsis cristiano es heredero de la escatología zoroástrica).

La ontología del marxismo-leninismo, como hemos visto, también se posiciona desde un monismo del orden, dado su teleologismo cósmico, y la tendencia hacia el final de la historia (o «prehistoria») al abolirse finalmente la explotación del hombre por el hombre. Pero identificar el marxismo-leninismo como una religión es confundir la parte con el todo, puesto que el monismo histórico escatológico que se postula desde el marxismo-leninismo, por importante que sea, no agota los contenidos del marxismo-leninismo y, en todo, caso propone para el más acá lo que el cristianismo promete para el más allá, diferencia que no es baladí, porque «en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tienda a hallar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida» (Gramsci, 1974: 88). Sin embargo, dicha sinécdoque fascinó a millones de personas que se dejaron arrastrar por esta Idea-fuerza, por esta conciencia falsa o ilusión trascendental. Por esta convergencia armoniosa cristianos y comunistas van juntos hasta la muerte; aunque allí se separan: los cristianos van al cielo y los comunistas al infierno, que tampoco es baladí.

El cristianismo era la religión apropiada para el desarrollo del feudalismo en la Edad Media y su teología hizo de apéndices de todas las demás formas ideológicas: la política, la jurisprudencia y la filosofía, la cual era *ancilla* de la teología, «la doncella de la divinidad» (Bujarin, 1974: 270); así como hoy es *ancilla* del *fundamentalismo*

democrático. Como se ha dicho, «la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora» (Engels, 1981a: 394). El cristianismo surgió «de una mezcla de la teología oriental universalizada, sobre todo de la judía, y de la filosofía griega vulgarizada, principalmente de la estoica. Qué aspecto presentaba en sus orígenes esta religión, es lo que hay que investigar pacientemente, pues su faz oficial, tal como nos la transmite la tradición sólo es la que se ha presentado como religión del Estado, después de adaptada para este fin por el Concilio de Nicea» (Engels, 1981a: 392). El 1882 Engels sostuvo que el cristianismo rechazó todas las religiones nacionales así como sus ceremonias comunes, «y al dirigirse a todos los pueblos sin distinción, se convierte en *la primera religión mundial posible*. También el judaísmo, con su nuevo dios universal, había hecho un buen comienzo en lo referente a convertirse en una religión universal. Pero los hijos de Israel siempre siguieron siendo una aristocracia entre los creyentes y los circuncisos, y el propio cristianismo tuvo que liberarse de la idea de la superioridad de los cristianos judíos (todavía dominante en el llamado libro del Apocalipsis de Juan) antes de poder convertirse en una religión realmente universal... La religión cristiana, por lo tanto, expresaba con claridad el sentimiento universal de que los hombres son culpables de la corrupción general, y lo expresaba en la conciencia individual del pecado. Al mismo tiempo proporcionaba, en el sacrificio y muerte de su juez, una forma de salvación interior universalmente anhelada, de salvación del mundo corrompido, de consuelo para la conciencia. De esta forma volvía a demostrar su capacidad para convertirse en una religión mundial y, en verdad, en una religión que convenía al mundo tal como éste era entonces» (Marx y Engels, 1974; 320-321). De modo que entre todas las religiones orientales y del propio Imperio Romano fue el cristianismo el que salió airoso de aquella «lucha darwinista por la existencia ideológica... La historia de la iglesia de los tres primeros siglos enseña en detalle cómo desarrolló su carácter de religión mundial, por selección natural, en la lucha de las sectas entre sí y contra el mundo pagano» (Marx y Engels, 1974: 321).

Desde el *materialismo filosófico* se sostiene la tesis de que el cristianismo no bloqueó el desarrollo de la filosofía y de la ciencia; de hecho fue en suelo cristiano (no en suelo musulmán) donde floreció la ciencia moderna, la ciencia positiva, la ciencia en la tercera *acepción* que registra el *materialismo gnoseológico* (así como las ciencias de la cuarta *acepción*). De modo que el cristianismo «no puede considerarse como la antítesis irracional del desarrollo científico o cultural, como pretenden tantas posiciones identificadas con el fundamentalismo científico, es decir, con el “radicalismo racionalista” ateo. Por el contrario, la teología terciaria, y especialmente la cristiana, ha desplegado a lo largo de su historia una teología dogmática que puede considerarse como una de las muestras más refinadas, en desarrollos culturales, de la ciencia en su *acepción* (aristotélica) de ciencia proposicional. Quien conoce un poco la teología tomista de la transubstanciación no puede dejar de admirar el refinamiento y sutileza de las teorías teológicas, que además han preparado muchas veces ulteriores conceptos o ideas científicas o filosóficas, incluso materialistas. No queda otra alternativa sino la de mirar con desprecio a quienes hablan, en general, de la rudeza del pensamiento

teológico y de su acción retardataria, y creen, con ingenuidad de adolescente idealista, que removida la religión e instaurado el ateísmo, el progreso, el bienestar, la paz y la felicidad vendrán por sí mismos» (Bueno, 2007a: 263).

2. El momento de las semejanzas o similitudes y paralelismos entre comunismo y cristianismo

En este capítulo vamos a ver, entre otros asuntos involucrados, las jugosas analogías que hay entre cristianismo y comunismo. Y si hablamos de analogías entonces no hablamos de identidad, sino de correspondencias y paralelismos en algunos puntos (no en todos los puntos), pues la analogía une y separa al mismo tiempo. Es decir, si nos referimos a ciertas analogías hablamos del momento de las semejanzas y del momento de las diferencias entre comunismo y cristianismo. Si no hubiese diferencias entre comunismo y cristianismo no cabría hablar de analogía sino de una identidad unívoca. De hecho, lo interesante es ver las semejanzas dadas entre las diferencias y recíprocamente.

El modelo de analogía que traemos aquí es el de la analogía de proporción, entendida como la conformación de una unidad de tipo *isológico*, es decir, una unidad de semejanza o igualdad de cosas diversas: ocho con respecto a cuatro es lo mismo que ochenta con respecto a cuarenta, pero no es lo mismo ocho que ochenta. Pero también podría entenderse como una analogía de atribución, que la suponemos como una unidad de tipo *sinológico* (*synalaxo* = juntarse, casarse), es decir, una unidad que implica la causalidad o la contigüidad que se despliega desde un primer analogado o causa primordial (ya sea de modo fijo o flotante), de ahí que la analogía de atribución se componga de un conjunto de conceptos ensamblados entre sí que derivan de un primer analogado por contagio. El parentesco entre comunismo y cristianismo tiene un fundamento histórico y los conflictos entre el Estado comunista y la Iglesia ortodoxa (o, en sus casos, entre los partidos comunistas y las iglesias protestantes o católicas) son una prueba de su relación de filiación: *contraria sunt circa eadem*; porque el comunismo, a través del hegelianismo, viene a ser la secularización del cristianismo, de acuerdo con *la metamorfosis del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura* en el proceso de *inversión teológica*. Luego cabría decir, parafraseando, que *el comunismo es la continuación del cristianismo por otros medios*. Aunque más positivo sería afirmar que la *génesis* del comunismo sólo se incubó en suelo cristiano, aunque en su *estructura* trascendió el suelo cristiano (China, Corea del Norte y Vietnam).

Sir Bertrand Russell (2005: 411, corchetes míos) emplea el siguiente diccionario de paralelismos que me parece de lo más jugoso:

Jehová: Materialismo dialéctico.

El Mesías: Marx.

Los elegidos: El proletariado.

La Iglesia: El partido comunista.

El segundo advenimiento: La revolución [pendiente].

El infierno: El castigo de los capitalistas [las chekas, los gulags].

El milenio [el Reino de Dios]: El Estado comunista [la emancipación humana y el fin de la explotación del hombre por el hombre y la consecuente abolición del Estado].

¿Acaso sería impertinente entender el comunismo primitivo como una metamorfosis del mito bíblico del paraíso del Edén? ¿No es similar la dramática cristiana que, como hemos dicho, pone la unidad de la historia en el Juicio Final a la revolución que condenará a la burguesía y recompensará a los proletarios con la instauración del comunismo final donde cada uno dará según sus capacidades y recibirá según sus necesidades? ¿Acaso el proletariado mundial no viene a ser algo así como el pueblo elegido, como bien ha visto Bertrand Russell? ¿Acaso no son similares el imperativo proselitista de Mateo 28.19 («id y enseñad a todas las naciones») y el imperativo marxiano de la unidad de los proletarios de todas las naciones? (Si bien es verdad que el evangelista se refiere a las «naciones» en su sentido *étnico* y Marx en su sentido *político* de Estado-nación). ¿No hay semejanzas entre la predicación universal y la propaganda de la revolución mundial? ¿No son similares el amor al prójimo y la fraternidad y camaradería obrera? ¿No guarda algún parecido la intención de la Iglesia en transformarse en una institución universal con la intención de la revolución en transformarse en revolución mundial? ¿Acaso la Iglesia no se propagó gracias a la espada de los Estados (y los Imperios) de modo parecido a como lo intentó la revolución aunque con menos éxito y sólo a través del Imperio Soviético y del Imperio Chino? Es decir, ¿acaso los revolucionarios, igual que Cristo, no han venido a traer la paz, sino la espada (fusiles y barricadas)? ¿Acaso no caben comparaciones entre la Inquisición y la Cheka, a fin de mantener la pureza doctrinal? ¿Acaso no guarda ninguna similitud los concilios de la Iglesia con los congresos del partido comunista o de la Komintern? ¿No es cierto que para el cristiano Cristo y para el comunista la Revolución son el camino, la verdad y la vida? ¿Acaso un cristiano no da su vida por sus creencias igual que un comunista da su vida por la Revolución, muriendo en y por ella? ¿No sufre un cristiano por sus creencias del mismo modo que un comunista sufre penas de prisión o de exilio por «la Causa»? ¿No fue encarcelado Pablo y muchos cristianos del mismo modo que lo fueron muchos revolucionarios? ¿No es parecido el martirio del creyente al martirio del revolucionario en el pelotón de fusilamiento o en el campo de concentración? ¿No son cristianos y comunistas iguales de entregados por la Causa de la vida futura: ya por la esperanza de la revelación de los secretos de Dios en el más allá, ya por la esperanza en la emancipación del Hombre que trae consigo la revolución en el más acá? ¿No es el ideal comunista semejante a la «comunidad de los santos», en tanto comunión de bienes? ¿No es para un cristiano la fe en el Padre y en el

Hijo, a través de la revelación del Espíritu Santo, el motivo de su vida del mismo modo que para el comunista la fe en la Revolución es el motivo de la suya? ¿No es acaso la sociedad comunista una de las metamorfosis de la Ciudad de Dios agustiniana?

Pues así como no hay salvación fuera de la Iglesia Católica, así, *mutatis mutandis*, tampoco hay salvación fuera del partido comunista y su revolución; siempre y cuando ésta sea victoriosa. «Consideramos de gran importancia subrayar el paralelismo que cabe percibir entre las funciones atribuidas por Marx a la “clase universal transestatal” y las funciones que a la Iglesia asignaron los teólogos católicos, no sólo San Agustín, sino también Santo Tomás; pues la Iglesia -fuera de la cual no hay salvación- fue conceptualizada como ecuménica, universal, y condición no solo de la *pax christiana*, sino del ejercicio de la misma racionalidad individual, necesitada de una “regla externa”» (Bueno, 1991a: 113-114). «Es muy notable el paralelismo entre los procesos de Moscú, orientados a obtener confesión y el arrepentimiento de los acusados, aun sabiendo éstos que iban a ser fusilados después de su declaración, y los autos de fe de la Inquisición en los cuales los jueces “abrasados por el amor hacia los condenados” les incitaban el arrepentimiento, aun sabiendo éstos que sólo les iban a conmutar la hoguera por el garrote» (Bueno, 2008a: 260).

Si el cristianismo promete una vida futura, el comunismo promete lo mismo tras los cruentos sacrificios de la revolución, aunque la promesa del primero recae en el más allá, y la del segundo en el más acá; siendo el cristianismo -como decimos- un dualismo metafísico o un *espiritualismo asertivo descendente* y el comunismo un *materialismo monista ascendente* al realizarse la «emancipación» del hombre con los pies en la tierra, de acuerdo con el proceso de *inversión teológica* aunque llevando a cabo el proceso de putrefacción del Espíritu Absoluto hegeliano, de ahí la *vuelta del revés* materialista. Dicho de otro modo: el mito progresista (providencialista) del estado final de la humanidad en el Cielo es sustituido por el mito progresista (revolucionario) del estado final de la humanidad en la Tierra. Si -como decía el *Manifiesto comunista*- «Los obreros no tienen patria» (Marx y Engels, 2012: 600), los cristianos también consideran que no tienen patria, salvo la tierra prometida por Dios o, más exacto aún, la patria del cristiano está en el Cielo (*emic*, porque *etic* la patria del cristiano es la de su correspondiente país).

El cristianismo primitivo fue diagnosticado como un comunismo primitivo y un movimiento revolucionario. En los evangelios encontramos condenas a los ricos: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios» (Mc 10.25). Los *Hechos de los apóstoles* nos relata la convivencia cristiana como una especie de comuna: «Había quienes perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, la unión, la fracción del pan y las oraciones. Tuvo cada persona temor, se produjeron por medio de los apóstoles muchos prodigios y señales. Y todos los que creían estaban unidos y tenían todo en común, y vendían sus posesiones y bienes y los repartían entre todos según tuviera alguna necesidad» (Hch 2.42-45). «Y el corazón y la vida de la multitud de los creyentes eran una sola, y ni uno de los presentes decía tener

algo propio, sino que todo lo tenían común. Y con una gran fuerza daban los apóstoles testimonio de la resurrección de Jesús el Señor, y había una gran gracia sobre todos ellos. Pues no había nadie necesitado entre ellos; pues cuantos poseían terrenos o casas, tras venderlas aportaban el producto de las ventas y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según tendría necesidad. Y de los apóstoles, José, el llamado Bernabé, lo cual es interpretado como hijo de la exhortación, levita y chipriota de nacimiento, como tuviera un campo, cuando lo vendió llevó el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles» (Hch 4.32-37). Y la epístola de *Santiago* leemos un mensaje que sin duda tenía una fuerte carga social y estaba inmersa en la *dialéctica de clases*: «Ustedes, los ricos, lloren y gimán por las desgracias que les van a sobrevenir. Porque sus riquezas se han echado a perder y sus vestidos están roídos por la polilla. Su oro y su plata se han herrumbrado, y esa herrumbre dará testimonio contra ustedes y devorará sus cuerpos como un fuego. ¡Ustedes han amontonado riquezas, ahora que es el tiempo final! Sepan que el salario que han retenido a los que trabajaron en sus campos está clamando, y el clamor de los cosechadores ha llegado a los oídos del Señor del universo. Ustedes llevaron en este mundo una vida de lujo y de placer, y se han cebado a sí mismos para el día de la matanza. Han condenado y han matado al justo, sin que él les opusiera resistencia. Exhortación a la constancia» (Sant 5. 1-6).

En un mitin que dio Marx en Ámsterdam en 1872, Marx se dirigió a los obreros en los siguientes términos: «El obrero debe apoderarse un día del poder político para edificarse la nueva organización del trabajo; debe trastocar la antigua política que mantienen las antiguas instituciones, si no quiere, al igual que les ocurrió a los primeros cristianos que descuidaron y despreciaron esta acción, perder el reino del cielo en la tierra» (citado por Muñoz, 2012: XLVI).

En 1883 Engels daba por bueno el siguiente comentario de Ernest Renan: «Cuando se quiere tener una idea clara de lo que fueron las primeras comunidades cristianas, no hay que compararlas con las congregaciones parroquiales de nuestra época; eran más bien como secciones locales de la Asociación Obrera Internacional». Y añade el propio Engels: «El cristianismo se apoderó de las masas, tal como lo hace el socialismo, bajo la forma de una variedad de sectas y, aún más, de opiniones individuales en conflicto - algunas más claras, otras más confusas, siendo estas últimas la gran mayoría-, pero todas opuestas al sistema imperante, a los “poderes existentes» (Marx y Engels, 1974: 324).

Asimismo, en *Sobre la historia del cristianismo primitivo*, publicado en la revista *Neue Zeit* entre 1894 y 1895, al final de su vida, Engels no tenía reparos en afirmar que «La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera. Como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento de hombres oprimidos: al principio apareció como la religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de pueblos subyugados o dispersos por Roma. Tanto el cristianismo como el socialismo de los obreros predicaban la próxima salvación de la esclavitud y de la miseria; el cristianismo

ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo la ubica en este mundo, en una transformación de la sociedad. Ambos son perseguidos y acosados, sus adherentes son despreciados y convertidos en objeto de leyes exclusivas, los primeros como enemigos de la raza humana, los últimos como enemigos del estado, enemigos de la religión, de la familia, del orden social. Y a pesar de todas las persecuciones; más, incluso alentados por ellas, avanzan victoriosa e irresistiblemente. Trescientos años después de su aparición, el cristianismo fue reconocido como religión del estado en el imperio mundial romano, y en sesenta años apenas el socialismo ha conquistado una posición que hace absolutamente segura su victoria» (Marx y Engels, 1974: 403). Y añadía que revolucionarios comunistas franceses y también particularmente Wilhelm Weitling y sus seguidores «se refirieron al cristianismo primitivo mucho antes de las palabras de Renan: “Si quisiera darles una idea sobre las comunidades cristianas primitiva, les diría que estudien a una sección local de la Asociación Obrera Internacional”» (Marx y Engels, 1974: 405).

Como se ha dicho, «el proletariado es el Cristo de Hegel, es el negativo que en su extrema pobreza encierra su superación dialéctica» (Kessler, 2004: 58). Según Michel Henry, el proletariado tal y como lo ve Marx no viene a ser otra cosa que «un sustituto del Dios cristiano, la historia que promueve y que va a realizar no es más que la transcripción profana de una historia sagrada» (citado por Kessler, 2004: 58-59).

Tanto la Iglesia católica como la Unión Soviética son (fue, en el caso de la última) lo que Gustavo Bueno a finales de los años sesenta en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* llamó *organizaciones totalizadoras* (y no ya en sentido categorial en tanto *ergon*, sino como *Idea* filosófica en su mismo proceso de llevarse a cabo, esto es, como *enérgeia*, aunque el proceso ya no es posible en el caso de la Unión Soviética al derribarse el muro, luego el comunismo soviético ya es algo perfecto, es decir, acabado). La Iglesia católica es una *agencia internacional*, una sociedad supraestatal y no política y, *emic*, supraterrrestre y estratosférica, sociedad sin la cual la sociedad política no es propiamente sociedad política sino ciudad terrena o del diablo (Babilonia), según el agustinismo político. Como dice Engels, en la Edad Media la Iglesia católica era «el gran centro internacional del feudalismo», y pese a sus guerras intestinas formó una «gran unidad política» que se enfrentó «tanto al mundo cismático griego como al mundo mahometano» (Marx y Engels, 1974: 387). Por su parte, la Unión Soviética fue considerada como «la patria del socialismo», y efectivamente fue una confederación continental de Estados y, en consecuencia, un «inmenso organismo político internacional» (Bueno, 1991a: 85), el cual fue considerado por la Iglesia católica, y desde el principio, como una «nueva Babilonia». «La Iglesia extiende su interés a los más variados e íntimos aspectos de la conducta no sólo en el templo, sino en la familia, en la vida íntima. El Estado soviético pretendió, a su modo, orientar según un nuevo estilo la totalidad de los aspectos de la conducta del ciudadano: su moral, el arte, la religión, etc.» (Bueno, 1970: 33).

Si la Iglesia católica funda su dogmática en la Biblia, la URSS fundó la suya en los

textos de Marx, Engels, Lenin y Stalin; y no de modo aleatorio sino con un canon que organizaba dichos textos y escrituras. Así como la Iglesia decretó el dogma de la infalibilidad del Papa, los bolcheviques llegarían a afirmar que el Partido no podía equivocarse.

En Rusia los iconos religiosos fueron sustituidos por los iconos revolucionarios. Antes de la Revolución de Octubre los retratos de Jesucristo presidían millones de hogares de la Rusia zarista; pero, tras dicha revolución, el que retratado presidía esos mismos hogares era Lenin, el «supremo hacedor», símbolo e icono por antonomasia de la revolución, es decir, la salvación de las masas hasta entonces explotadas y la condenación de los explotadores; y así, el culto a Lenin correspondía a una necesidad política que se mantuvo hasta la caída de la URSS. Lenin era así la divinidad del marxismo-leninismo y Stalin el representante de Lenin en la Tierra. Asimismo, los carteles de propaganda de los ejércitos blancos retrataban a Lenin como una entidad demoníaca. Como le comentó Lenin después de ser disparado por Fanni Kaplán a Trotski parafraseando *Mateo* 12.30: «el que no está con nosotros está contra nosotros» (citado por Díez del Corral, 2003: 352); e incluso la supervivencia a este atentado fue considerada como un milagro y la prensa aclamó a Lenin como una figura similar a Cristo al tener poderes sobrenaturales y sacrificar su vida por el bien del pueblo. Y en un panfleto dirigido a las masas, Zinóviev presentó a Lenin como un campesino que había «hecho la revolución»: «Es el elegido entre millones. Es dirigente por la gracia de Dios. Un dirigente así nace una vez cada quinientos años en el transcurso de la humanidad» (citado por Figes, 2000: 687). Y así es como se puso en marcha el culto a la personalidad de Lenin, el cual sería aclamado como si fuese una deidad secular y como el «zar del pueblo», tratándose de un culto que arrastraba la herencia del anterior culto al «divino zar». De este modo Lenin aparecía como el Cristo de los obreros, el mártir enviado por Dios para sufrir por lo pobres; y por ello uno de sus hagiógrafos declaró el 1 de septiembre de 1918, el día después de recibir los tres disparos por Fanni Kaplan: «Lenin no puede estar muerto, porque Lenin es la sublevación de los oprimidos. En la medida en que viva el proletariado, Lenin vive» (citado por Figes, 2000: 687). Tras el atentado se publicó una biografía que se titulaba *El dirigente de los pobres rurales, V. I. Ul'anov* que sería leída como las «vidas de los santos», la lectura preferida de los campesinos. Y así fue como sus retratos sustituyeron a los iconos y retratos del zar en el «lugar sagrado» de las cabañas campesinas. «Cuando Lenin el hombre murió, nació Lenin el dios. Su vida privada fue nacionalizada. Se convirtió en una sagrada institución para consagrar el régimen estalinista» (Figes, 2000: 875). De hecho Stalin procuró embalsamar el cuerpo de Lenin para que, como la reliquia de los santos, se mantuviese incorrupto, y por tanto mantuvo vivo el culto a la personalidad del gran líder y probó así que «el leninismo vive» a través del Partido (así como los cristianos creen que Cristo vive, aunque sea a través de la Iglesia o en el fuero interno de cada cual en la versión protestante). Por eso ser «leninista» y considerarse como tal era tan prestigioso como antes ser «cristiano» (o como a día de hoy ser «demócrata»).

En cierto modo, el bolchevismo vino a reflejar de forma invertida el papel que

cumplió la Iglesia ortodoxa en Rusia, como hizo Alejandro Blok en su célebre poema *Los doce* (escrito en enero de 1918) al colocar a Cristo al frente de la Guardia Roja. De hecho el color rojo, que era considerado bueno y benevolente, era un símbolo revolucionario desde 1789, pero en Rusia estaba asociado a la belleza, pues «rojo» (*krasnyi*) era sinónimo de «maravilloso» (*prekrasnyi*) y de «precioso» (*krasivyi*), de ahí que «Plaza Roja» significase «Plaza Preciosa». Había un proverbio que decía que «lo más rojo es lo mejor» (*preskrasnyi-samyi krasnyi*). Pero el rojo ya tenía un significado simbólico en la Iglesia ortodoxa, y la más importante festividad religiosa era la Pascua que se denominaba «Pascua Roja», y durante esos días el clero vestía de rojo. (Véase Figes y Kolonitskii, 2001: 55).

Asimismo, los rituales religiosos se bolchevizaron, y los niños en vez de ser bautizados eran «octubrizados», y sus padres se comprometían a educar a sus hijos en el espíritu del comunismo. Los niños octubrizados eran nombrados con nombres tomados de los anales de la revolución: «Marx, Engels, Rosa (de Rosa Luxemburgo), Vladlen, Ninel, Ilich e Ilina (acrónimos, motes o anagramas de Lenin), Marlen (por Marx y Lenin), Melor (por Marx, Engels, Lenin y la revolución de Octubre), Pravda, Barricada, Fevral (Febrero), Oktiabrian (Octubre), Revolutssia (Revolución), Parizhkommuna (Comuna de París), Molot (Martillo), Serpina (Hoz), Dazmir (Viva la Revolución Mundial), Diktatura (Dictadura), Terrora (Terror)» (Figes, 2000: 813). El funcionario soviético recitaba una invocación al recién nacido que se sometía a la octubrización o bautismo rojo: «La vida adquiere mayor brillo y belleza/ Más veloz palpita su maravilloso curso./ Pues hete aquí que, de pronto, en nuestra familia soviética/ Ha nacido un pequeñuelo./ Hoy celebramos un festejo en honor de quien/ Es dueño del futuro, y le decimos/ “¡Salve, nuevo ciudadano de nuestro gran estado soviético!”» (Citado por Watson, 2014: 294).

También se concertaban «matrimonios rojos» que se celebraban en fábricas y en clubes locales, y en vez de un altar había un retrato de Lenin sobre el cual las parejas juraban lealtad tanto a su matrimonio como a los principios del comunismo. Así reprodujo en 1925 Brykin en su novela *La boda del perro* los mencionados votos: «¿Prometéis -pregunta el oficiante- según el camino del comunismo con la misma valentía con que os oponéis a la Iglesia y a las antiguas costumbres del pueblo? ¿Haréis que vuestros hijos sirvan como jóvenes pioneros -la organización del Komsomol para los niños más pequeños-, los educaréis, los introduciréis a los métodos de cultivo agrícola científico y combatiréis por la revolución mundial? Entonces, en el nombre de nuestro dirigente, el camarada Vladimir Ilich Lenin, declaro celebrado el matrimonio rojo» (citado por Figes, 2000: 813).

Y, para no ser menos, también existía el funeral rojo, el cual se reservaba principalmente para los héroes bolcheviques de la revolución, aunque ya se celebró uno en 1905 en el entierro de Nikolai Bauman, el primer mártir bolchevique. Sin embargo, como observó un funcionario del depósito de cadáveres, «los rusos todavía son o demasiado religiosos o demasiado supersticiosos para abandonar las tradiciones

funerarias ortodoxas» (citado por Figes, 2000: 816).

Es menester señalar un hecho más que curioso: la revolución de 1905 se inició con una manifestación el 9 (22) de enero en la que se portaban iconos religiosos y una petición al Zar Nicolás II, el «Padrecito de todos los rusos», con un cura a la cabeza: el pope o sacerdote patriarcal Gueorgui Gapón; siendo aquello algo más parecido a una profesión de Semana Santa que a una manifestación obrera.

Algunos campesinos vieron en la Revolución de Octubre la realización de sus esperanzas religiosas. El periodista estadounidense John Reed, testigo directo de la Revolución de Octubre (como todo testigo, un testigo parcial), llegó a afirmar en su famoso libro que alcanzó a comprender «que el devoto pueblo ruso no necesitaba ya sacerdotes que le ayudasen a impetrar el reino de los cielos. Este pueblo estaba construyendo en la Tierra un reino tan esplendoroso como no lo hay en ningún cielo, un reino por el cual es una dicha morir» (Reed, 2011: 258). En 1918 Trotski también dijo que «queremos crear en esta tierra un paraíso real para las personas» (citado por Service, 2010b: 300).

En 1908 y 1911, en una obra de dos volúmenes titulada *Religión y socialismo*, Anatoly Lunacharski, uno de los «constructores de Dios» que tanto criticó Lenin por hablar de «divinización de las potencias humanas superiores» y de «ateísmo religioso» (véase Lenin, 1986: 354), sostenía que la religión se había desarrollado en cinco estadios: el cosmismo ruso (semejante al animismo), el platonismo, el judaísmo, el cristianismo y el socialismo, al cual lo consideraba como la «religión del trabajo y del progreso» (Watson, 2014: 286).

En 1921 el chekista letón Jan Lacis comparó la revolución bolchevique con las tribus de Israel que luchaban contra las tribus autóctonas de la tierra de Canaan que impedían la edificación del Reino de Yahvé: «Nosotros, como los israelitas, tenemos que construir el Reino del Futuro bajo el terror constante al ataque enemigo» (citado por Rayfield, 2003: 98).

Simon Sebag Montefiore, el autor de *La corte del zar rojo*, libro inspirado por fervorosos anticomunistas como Robert Conquest y Robert Service, afirma en su citado libro: «Los bolcheviques eran ateos, pero tampoco puede decirse que fueran políticos laicos en el sentido convencional del término: se rebajaban a matar desde la altura de su supremacía moral. Es posible que el bolchevismo no fuera una religión, pero estaba muy cerca de serlo. Stalin le dijo a Beria que los bolcheviques eran “una especie de orden religioso-militar”. Cuando murió Felik Dzerzhinski, el fundador de la Cheka, Stalin dijo de él que era un “caballero del proletariado totalmente entregado”. La “orden de los hermanos de la espada” de Stalin se parecía a la de los Templarios, o incluso a la teocracia de los ayatolás iraníes, más que a un movimiento laico tradicional. Sus miembros estaban dispuestos a morir y a matar por su fe en el avance inevitable hacia la mejora del género humano, sacrificando a sus propias familias con un fervor visible

sólo en los verdugos religiosos y en los mártires de la Edad Media (o del Oriente Próximo)» (Montefiore, 2010a: 68-69). Es verdad, como también señala Montefiore, que algunos bolcheviques de la vieja guardia recibieron una estricta educación religiosa: tanto Stalin como Abel Yenukidze y Anastas Mikoyan fueron seminaristas, Klim Voroshilov fue monaguillo. Pero eso no es motivo para hablar del bolchevismo como una cuasi religión y ni mucho menos decir que el fanatismo de Stalin era «casi islámico» o que se parecía al de los ayatolás, porque la mentalidad soviética estaba a mil millas del *integrismo* islámico. De hecho Stalin consideró a los hombres coranizados seres «primitivos», y por ello el islam debía ser aniquilado. El Vozhd lanzó una campaña conocida como *hujum* que obligaba a las mujeres musulmanas de prescindir del velo.

La fe de los bolcheviques no era una fe puesta en lo sobrenatural y metafísico o en un mundo trasfigurado por la Gracia de Dios en el día del Juicio Final, sino una *fe natural* puesta en el progreso en este mundo. Aunque sí es cierto que se podría hablar de una secularización, porque no deja de ser un esquema escatológico, como después veremos.

En plena Segunda Guerra Mundial, el arzobispo de Canterbury, William Temple, sostuvo en serio que el comunismo era una herejía del cristianismo, y así lo afirmaba en su *Cristianismo y orden social* (1942). También el teólogo protestante *fundamentalista* y fundador en 1955 de la comunidad de L'Abri, Francis Schaffer, sostuvo la misma tesis. Ambos personajes impulsaron movimientos sociales de inspiración evangélica con pretensión de oponerse a los principios comunistas y proponer una sociedad de principios social-cristianos.

Precisamente el fin de la Unión Soviética tiene la fecha de un 25 de diciembre (de 1991), cuando Gorbachov anunció su dimisión y en el Kremlin se sustituyó la bandera roja soviética por la bandera tricolor de Rusia.

3. El momento de las diferencias

La lucha de los jóvenes hegelianos contra la religión era una batalla política encubierta. En los *Anales franco-alemanes* de 1843, el joven Marx dejó dicho en la «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» que «la crítica de la religión es la condición primera de cualquier crítica... De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, *la crítica de la teología* en la *crítica de la política*» (Marx, 1970: 101-102). Para llevar a cabo la revolución lo primero que había que hacer es «emancipar» al hombre de la religión, y en consecuencia se llevarían a cabo las subsiguientes críticas: «La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y en torno a un sol auténtico. La religión constituye un sol ilusorio que gira en torno al hombre, mientras el hombre no gira en torno a sí mismo» (Marx, 1970b: 102).

La crítica de la religión contribuye entonces a la formación del hombre desengañado y racional. Marx le escribe a Arnold Ruge en septiembre de 1843 afirmando que «la religión es el índice de las luchas teóricas», así como «el *Estado político* lo es de sus batallas prácticas» (Marx, 1970a: 68). Y añade más adelante de modo espinosista y feuerbachiano: «Al igual que en la crítica de la religión llevada a cabo por Feuerbach, nuestra finalidad no es otra que la de conducir a forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas... De forma que nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad. Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de realizar las ideas del pasado. Veremos finalmente, que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo» (Marx, 1970a: 69).

La crítica a la religión es una crítica que es radical porque va al problema de la raíz que es el hombre mismo, y feuerbachianamente se piensa que «*el hombre es la esencia suprema para el hombre*» (Marx y Engels, 1974: 100). Y en «La cuestión judía» también de los *Anales franco-alemanes* de 1844 leemos: «Después de haber asistido durante siglos a la disolución de la historia de la superstición, ahora disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión*, para nosotros se convierte en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*... La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, y de la *religión* en general. En su forma, a la manera que corresponde a su esencia, el Estado en cuanto *Estado* se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión del Estado*, es decir, cuando el Estado, como tal Estado, no profesa religión alguna, cuando el Estado se reconoce precisamente tal. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión definitiva y coherente, porque la emancipación política no es la forma definitiva y coherente de la emancipación *humana*» (Marx, 1970c: 230). De modo que la lucha contra la religión la planteaba Marx como una batalla política. Es decir, no se trataba de una crítica meramente académica o abstracta, sino *políticamente implantada* tomando partido por el materialismo entendiéndolo dialéctica e históricamente.

No obstante, en tanto preludio de la crítica a la política, la crítica a la religión no es suficiente y por lo tanto no es radical. Es más, la emancipación política no supone aún la emancipación humana, puesto que en el Estado democrático el hombre puede ser todavía religioso. De hecho el joven Marx pensaba que el Estado es la expresión profana de la alienación humana, siendo la religión su expresión sagrada, y por ello llegaría a la conclusión de la necesidad de extinguir el Estado para alcanzar la emancipación integral del Género Humano.

Marx creía que al suprimirse la servidumbre profana (política) se acaba con la servidumbre sagrada (religiosa). Y así, al emanciparse de la Iglesia y del Estado, el ser humano quedará realizado en tanto «hombre total». En el fondo, la lucha de Marx contra la religión era la lucha contra el reaccionario Estado prusiano, cuyo luteranismo era su sustento ideológico. El joven filósofo de la alienación pensaba que la alienación religiosa es la consecuencia de la alienación política y del dinero.

En los *Manuscritos* de 1844 la religión es interpretada por Marx como la alienación del hombre en el Dios que él mismo se ha forjado, y por ello a la tesis que afirma a Dios se opone la antítesis que niega a Dios para afirmar al hombre, cuyo resultado sería la síntesis del hombre desalienado, el «hombre total». Marx sostiene que la religión es propia de la fantasía humana y obra con independencia y sobre el individuo; y por ello considera que la religión, como la actividad de los obreros explotados, es la pérdida de los individuos, y por eso la autoconciencia humana sólo es posible y confirmada «en la religión *destruida, superada*» (Marx y Engels, 1974: 145).

Siguiendo a Feuerbach, el joven Marx afirmaba que la religión es la conciencia ideal, sagrada, que el hombre tiene de sí mismo. Ya en 1841, en *La esencia del cristianismo*, había dejado dicho Feuerbach sacando las conclusiones de la *inversión teológica* consumada por Hegel: «Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente» (Feuerbach, 1995: 81). «El hombre pone necesariamente en la religión su esencia fuera de sí, su esencia como la esencia de otro» (Feuerbach, 1995: 241). «La religión es la relación que el hombre sostiene con su propia esencia -en esto consiste su verdad y su fuerza moral de salvación-, pero con su esencia no en cuanto suya sino como la de otro ser diferente de él y hasta opuesto -en esto consiste su falsedad, sus límites, su contradicción con la razón y la moralidad» (Feuerbach, 1995: 243). «La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre» (Feuerbach, 1995: 271). «La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones». Pero esta oposición «es una escisión entre el hombre y su propia esencia» (Feuerbach, 1995: 85)

Pero en 1845 pensaba Marx contra Feuerbach en la tesis 4: «Feuerbach parte del hecho de la autoextrañación religiosa, de la duplicación del mundo en dos, uno religioso y otro terrenal. Su trabajo viene a limitarse a la reducción del mundo religioso a su base terrenal. Pero que la base terrenal se alce sobre sí misma y cristalice en un reino autónomo en las nubes es cosa que sólo a partir del autodesgarramiento y de la autocontradicción de esta base terrenal puede resultar inteligible. En sí misma ésta ha de ser, pues, tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente.

Una vez descubierto, en suma, y a título de ejemplo, el secreto de la Sagrada Familia en la familia terrenal, ésta última ha de ser anulada teórica y prácticamente» (Marx, 2012d: 406).

En tanto preámbulo de toda crítica, la crítica a la religión es una introducción a la crítica de la sociedad y particularmente de la sociedad capitalista, pues el capitalismo - piensa Marx- es el estiércol sobre el cual la religión ha florecido o, mejor dicho, reflorecido; y en esa posición, superando a los jóvenes hegelianos y a Feuerbach, lo que el joven Marx llevó a cabo fue «una crítica política de la religión y no una crítica religiosa de la política» (Guichard, 1975: 100).

En «La cuestión judía» Marx plantea el problema de la emancipación de los judíos criticando la posición de Bruno Bauer. Marx afirmaba allí que para que los judíos se emancipasen debían renunciar a su religión, el judaísmo, del mismo modo que los cristianos debían renunciar al cristianismo; puesto que toda religión es la negación de la emancipación humana, aunque Marx sostiene que aun libre de toda religión el hombre no tiene porqué alcanzar la libertad ya que esto requiere el bloqueo de todo intermedio del hombre consigo mismo. «Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana» (Marx, 1970c: 249).

La religión era vista por el joven Marx como la «conciencia invertida», el sentimiento de aquél que no se ha encontrado a sí mismo y se ha perdido en la esperanza de las nebulosas ultramundanas. La religión es «la aureola» del «valle de lágrimas», así como las «flores imaginarias» que encubren las cadenas de los hombres. Marx procuró tener sumo cuidado en diferenciar la noción evangélica de los pobres a la noción «científica» del proletariado, y sostenía que la abolición de las clases supondría la abolición de la religión.

Marx y Engels combatieron con firmeza al socialismo cristiano, cuyos representantes franceses eran Buchez y Lamennis, en Inglaterra estaban representados por los socialistas feudales del grupo «Joven Inglaterra», y en Alemania en los años 40 el socialismo cristiano era defendido por el partido feudal y clerical del gobierno prusiano.

Como dijo Marx en 1847 pensando contra la circular de Hermann Kriege, el «comunismo» no es «comunió» y, por consiguiente, la lucha de clases no puede sustituirse por la caridad individual. Marx deja claro que el comunista no es un profeta (como lo era para Wilhelm Weitling al sostener que Jesucristo fue el primer comunista), de ahí que Marx fuese contra el culto a la personalidad. Marx procuró romper con todas las veleidades de determinados grupos cristianos de identificar el cristianismo con el socialismo, y desde muy pronto fue combatiendo dicha identificación en «La circular

contra Kriege» de 1847 y en el *Manifiesto comunista*: «Nada más fácil que dar al ascetismo cristiano un tinte socialista. ¿Acaso no libró también el cristianismo sus batallas contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el Estado? ¿No predicó acaso, en su lugar, la caridad y la mendicidad, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la iglesia? El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con la que el clérigo consagra la irritación del aristócrata» (Marx y Engels, 2012: 607). Aunque ya en 1843 el joven Engels había advertido en que uno de los axiomas favoritos de los comunistas franceses «consiste en decir que “el cristianismo es el comunismo”. E intenta probarlo por la Biblia, aludiendo a la organización de la comunidad primitiva, etc. Pero todo esto revela únicamente que estas buenas gentes no son cristianos modelos, a pesar de que ellos pretendan serlo. En efecto, si lo fueran, conocerían mejor la Biblia y descubrirían que, aunque en algunas raras páginas sean favorables al comunismo, el tono general de su doctrina le es totalmente opuesto, así como a toda medida racional» (Marx y Engels, 1974: 91).

Para Marx la divinidad no es causa sino efecto de la confusión y la oscuridad del entendimiento humano. El hombre no se corrompe por el ateísmo y el materialismo, «sino por la superstición y la idolatría» (Marx y Engels, 2013: 161). Y la «hipocresía religiosa» -que para el joven Engels, en los *Anales franco-alemanes*, era «el modelo original de cualquier otra mentira e hipocresía» (Engels, 1970b: 215)- «considera como extraño al hombre todo lo que es humano, y como propio del hombre todo lo que no es humano» (Marx y Engels, 2013: 213), «porque la religión es el acto del autovaciamiento del hombre» (Engels, 1970b: 215), y por tanto «la pretensión de lo humano y de lo natural de llegar a ser sobrehumano y sobrenatural es la raíz de toda falsedad y mentira» (Engels, 1970b: 216); y, como diría décadas después en la *Dialéctica de la naturaleza*, la religión simplemente es «el reflejo fantástico de las cosas humanas en la cabeza del hombre» (Engels, 1979: 171). Por ello el hombre religioso carece de autoconciencia y se hace una conciencia falsa de sí mismo y de los *fenómenos* religiosos, porque la religión es «el campo que más alejado y más desligado parece estar de la vida material» (Marx y Engels, 1974: 367). «Allí donde comienzan los ojos y las manos, allí terminan los dioses» (Lenin, 1974f: 61).

En *El Capital* Marx afirma que la ilusión religiosa «sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de

existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución» (Marx y Engels, 1974: 262).

La asimilación del cristianismo primitivo con el comunismo primitivo que hemos visto en el punto anterior -y que aquí vemos como Marx la combatió- tiene la objeción de que se trata de un comunismo que era ingenuo y más bien espontáneo y no consciente, y sólo se limitaba a compartir comida, ropa, etc., y por ello no se trata de un comunismo fundado en la propiedad colectiva de los medios de producción, por no hablar de que dicho «comunismo» era completamente ajeno a la ciencia y a las «vanas filosofías» de las que había que librarse (Col 2.8). Desde el Concilio de Nicea del año 325 o, más aún, desde que Teodosio transformase a la religión cristiana (trinitaria católica y no unitaria arriana) en el Edicto de Tesalónica del año 380 en una religión oficialmente católica, esto es, como única institución religiosa legal del Imperio Romano dirigida «a todos los pueblos», el cristianismo ha sido la ideología colaboradora del poder, el privilegio y la opresión; y por todo ello uno de los pilares fundamentales del Estado y de lo que vendrían a ser los «reinos sucesores» del Imperio Romano que, andando el tiempo, se transformarían revolucionariamente en *naciones políticas* construidas contra el Trono y el Altar mediante el proceso de *holización* en tanto transformación de la sociedad estamentaria (anatómica) del Antiguo Régimen en un Nuevo Régimen compuesto por individuos (átomos) libres e iguales entre sí que adquieren la condición de ciudadanos, situación en la que la religión cristiana, en sus diferentes modulaciones, perdería buena parte de su patrimonio y poder aunque perseveraría, y sigue perseverando, en el ser (no obstante, el cristianismo ha sobrevivido a la caída del comunismo y sigue sin derrumbarse y su mayor oponente no es el materialismo y el ateísmo sino el islam).

Desde el *materialismo filosófico* negamos que el marxismo-leninismo fuese una religión, pero no ya para reivindicar su cientificidad, como hacen intérpretes como Louis Althusser o Jean Guichard; pues el marxismo-leninismo no fue una ciencia sino más bien una filosofía y un sistema político implantado desde un Estado (un Imperio) *realmente existente*: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y su «esfera de influencia». De modo que ni el comunismo ha sido la religión del proletariado ni el capitalismo es el infierno en este mundo. Así pues, el marxismo-leninismo no fue una religión ni tampoco una religión «secular», sino más bien una contra-religión que recomendaba al proletariado combatir activamente la religión. Por ello los congresos de la Segunda y la Tercera Internacional no eran concilios ecuménicos por la sencilla razón de que no eran acontecimientos ni ceremonias religiosas.

Con respecto a la confusión del socialismo con la religión decía Lenin en 1909: «Una cosa es cuando el agitador, o la persona que interviene ante las masas obreras, habla así para que le comprendan mejor, para empezar su exposición o presentar con mayor claridad sus conceptos en los términos más usuales entre una masa poco culta. Pero otra cosa es cuando un escritor comienza a predicar la “construcción de Dios” o el socialismo de los constructores de Dios (en espíritu, por ejemplo, de nuestros

Lunacharski y Cía.). En la misma medida en que, en el primer caso, la condenación sería injusta e incluso una limitación inadecuada de la libertad del agitador, de la libertad de influencia “pedagógica”, en el segundo caso, la condenación por parte del Partido es indispensable y obligada. Para unos, la tesis de que “el socialismo es una religión” es una forma de pasar de la religión al socialismo; para otros, del socialismo a la religión» (Lenin, 1980f: 307-308).

También en 1909, en su «Resumen del libro de Feuerbach “Lecciones sobre la esencia de la religión”», afirma que la religión es «pueril», y viene a ser «la infancia de la humanidad», y es por ello una especie de «educación rudimentaria» (Lenin, 1974f: 62). Pero no se trata de la verdadera educación (y ni mucho menos de la educación verdadera), porque la religión está asociada a las ideas supersticiosas e inhumanas.

La campaña antirreligiosa llegó a tal extremo en la URSS que hasta se llegó a hacer experimentos científicos con el agua bendita a través del microscopio para mostrar que ésta no albergaba ningún componente especial, que era una agua tan bendita como todas las demás. Asimismo, se abrió un Museo de Historia de la religión y el ateísmo en donde se exponían muestras de lo imposible que era contener en el Arca de Noé todas las parejas de especies animales que por entonces habitaban la Tierra.

4. Cristianismo y reacción

El contrapunto dialéctico de las llamadas a la revolución que hacían los comunistas en sus panfletos, en sus artículos, en sus libros y, por supuesto, en sus mítines está en los dogmas de diversas religiones, porque -como ya hemos visto- «la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora» (Marx y Engels, 1974: 370). Esta fuerza conservadora o reacción la encontramos en las epístolas paulinas (en las auténticas y en las pseudónimas o deuteropaulinas), por tanto en unos documentos que la Iglesia consideraba y considera auténticamente revelados por el Espíritu Santo (es decir, como Palabra de Dios o *intuicionismo praeterracional* del escritor sagrado, en tanto confidente de la divinidad, revelación que desde su *antignosticismo esotérico* el *materialismo filosófico* niega enérgica y tajantemente). En dichas epístolas leemos cosas como:

«Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios, resiste; y los que resisten, acarrean condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo» (Rom 13.1-4).

Y también leemos lo siguiente:

«Pero proceda cada cual conforme al don que Dios le ha repartido, y según el estado en que se hallaba cuando Dios le llamó a la fe; y así es como lo enseñó en todas las Iglesias. ¿Fue uno llamado siendo circunciso? No afecte parecer incircunciso. ¿Fue otro llamado estando incircunciso? No se haga circuncidar. Nada importa ahora el ser circuncidado, y nada importa el no serlo; lo que importa a judíos y a gentiles es la observancia de los mandamientos de Dios. *Manténgase, pues, cada uno en el estado que tenía cuando Dios le llamó. ¿Fuiste llamado siendo siervo? No te impacientes viéndote en tal condición; antes bien saca provecho de eso mismo, aun cuando pudieses ser libre.* Pues aquel que siendo esclavo es llamado al servicio del Señor, se hace liberto del Señor; y de la misma manera aquel que es llamado siendo libre, se hace esclavo de Cristo. Rescatado habéis sido a gran costa, no queráis haceros esclavos de los hombres. Cada uno, hermanos míos, permanezca para con Dios en el estado civil en que fue llamado» (I Cor 7.17-24, cursivas mías).

A decir verdad, Pablo decía esto no porque fuese prorromano y mirase por la *eutaxia* del Imperio, sino porque -por decirlo de una manera tremenda- creía que el mundo se iba a acabar en diez minutos. (Véase 1 Tes 4.13-5.1). Y por tanto su *Sitz im Leben*, su posición en la vida, era creer estar viviendo al borde del fin de los tiempos, y por ello la venganza era cosa divina y no de los hombres, los cuales debían de resignarse a la sumisión de poner la otra mejilla y poner sus esperanzas en los últimos días, en los cuales el Altísimo rendirá cuentas. Por lo tanto, Pablo lo dejaba todo en manos de Dios, el cual traerá su Juicio a través de su Hijo en el día de su segunda venida (*parousía*) en el que se verá también la resurrección de los muertos con la consecuente ascensión al cielo en el caso de los elegidos y el hundimiento en el infierno en el caso de los condenados.

Las epístolas de los *Efesios* y la de *Tito* no son del auténtico Pablo, aunque sin duda son paulinas (deuteropaulinas), y fueron escritas en un momento en el que la Iglesia estaba ya más o menos infiltrándose en las instituciones del Imperio Romano (aunque, por supuesto, el cristianismo era todavía un movimiento muy minoritario). En dichas epístolas leemos cosas como:

«Siervos, obedeced a vuestros señores temporales con temor y temblor, con sencillo corazón, como al mismo Cristo. No sirviéndoles solamente cuando tienen puestos el ojo sobre vosotros, como si no pensaseis más que en complacer a los hombres, sino como siervos de Cristo, que hacen de corazón la voluntad de Dios, que los ha puesto en tal estado. Y servidlos con amor, haciéndoos cargo que servís al Señor, y no a hombres, estando ciertos de que cada uno de todo el bien que hiciere, recibirá el Señor la paga, ya sea esclavo, ya sea libre» (Ef 6.5-8).

Y también:

«Exhorta a los siervos a que sean obedientes a sus dueños, dándoles gusto en todo lo que puedan, no siendo respondones, no defraudándolos en nada, sino mostrando en todas las cosas una perfecta lealtad; para que su conducta haga respetar en todo el mundo la doctrina de Dios, salvador nuestro» (Tit 2.9-10).

Por tanto, «el esclavo, dice Pablo, se hace un “liberto del Señor”; y el amo, un “esclavo de Cristo”. Así, la disposición a luchar por la libertad real en la sociedad cesa radicalmente; la esclavitud ya *no se siente* como condición degradante y miserable, pues la nueva nobleza de la fe provee del adecuado ingrediente psicológico compensatorio. Pablo formula sin equívocos el principio de *obediencia* al orden civil establecido: “que cada uno permanezca en el estado en el que la llamada le ha llegado”; y repite más adelante: “hermanos, persevera cada uno ante Dios en la condición en que por Él fue llamado”. El renacer en Cristo no debe alterar la condición social del hombre nuevo: “esclavos, obedeced a vuestros amos según la carne como a Cristo, *con temor y temblor*, en la sencillez de vuestro corazón”; “sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; considerando a cada uno le retribuirá al Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre”» (Puente Ojea, 2001: 216).

Además, «no sólo se predica la sumisión incondicionada a los poderes dominantes establecidos, sino que se llega a la pretensión de que sólo los que obran mal han de temer a esos poderes... El desprecio del mundo y de la carne conduce a Pablo a postular la más extrema y obsecuente sumisión a los poderes económicos, sociales y políticos constituidos, pues el valor primordial de la ética social paulina es el espíritu de *mansedumbre*: “cada uno tiene que llevar su propia carga” [pero más que nada porque la venganza, como hemos dicho, es cosa de Dios en el inminente día del Juicio Final, como también lo creían los esenios]. El cumplimiento de este precepto sólo encontrará su premio en la vida eterna del más allá. Dios sabrá premiar a los cristianos que “vivan sumisos a los príncipes y autoridades; que las obedezcan, que estén prontos para toda obra buena; que a nadie infamen, que no sean pendencieros; que sean afables y *muestren para con todos los hombres una perfecta mansedumbre*”. Sufrir en este mundo no es desgracia, sino oportunidad excelente para un premio mayor en el otro» (Puente Ojea, 2001: 217-218, corchetes míos).

Por lo tanto, concluye el ex embajador del Vaticano, «Al optar por la *pax romana*, Pablo se pronuncia contra todo movimiento eficaz de emancipación económica, social y política de dichas masas» (Puente Ojea, 2001: 222).

Así pues, la religión cristiana enseña que hay que aceptar la voluntad de Dios y por lo tanto el *statu quo* del orden político supuestamente establecido por la misma providencia divina; y por consiguiente no hay por qué cambiar las cosas, pues ya Dios se encargará de poner a cada uno en su lugar en los acontecimientos día del Juicio Final: «mía es la venganza», dice Pablo en *Romanos* 12.19 citando *Deuteronomio* 32.35. Aunque, como hemos dicho, no era la *pax romana* lo que le preocupaba a Pablo, sino el inminente retorno de Cristo, el cual juzgará a los vivos y a los muertos. Por tanto la

venganza sólo era cosa del Padre y del Hijo en el momento del Juicio, siendo así inútil cualquier tipo de sublevación armada, pues de esto se encargaría Dios personalmente, a través de Cristo y sus doce legiones de ángeles, en el último día, y así pondrá fin no ya sólo a la *eutaxia* del Imperio Romano, que sometía y humillaba a Israel, sino al mismo mundo. Pero, como bien se sabe, Cristo no retornó y por tanto ni hubo Juicio ni venganza ni fin del mundo.

Cristo -como la revolución mundial y la construcción del socialismo *urbi et orbi- ni está ni se le espera*. De hecho el cristianismo, como religión ya bien asentada en el Imperio Romano en tanto religión oficial del mismo, no trajo la libertad a los esclavos ni emancipó a la humanidad. Como dijo Marx en un artículo titulado «El comunismo del *Rheinischer Beodachter*» de 1847, «Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la antigüedad, glorificaron la servidumbre de la edad media, y también saben, cuando es necesario, defender la opresión del proletariado, aunque pongan cara de lástima al hacerlo» (Marx y Engels, 1974: 178). Como señalaba Engels en su *Anti-Dühring*, el dogma del pecado original en el que era reconocida la igualdad entre los hombres era lo que hacía que el cristianismo fuese la religión «de los esclavos y los oprimidos» (Marx y Engels, 1974: 273). Y afirma en *El origen de la familia* que el cristianismo «no ha tenido absolutamente nada que ver con la extinción progresiva de la esclavitud. La ha practicado durante siglos en el Imperio romano; y más adelante jamás ha impedido el comercio de esclavos de los cristianos, ni el de los alemanes del Norte, ni el de los venecianos en el Mediterráneo, ni más recientemente la trata de negros» (Engels, 1996: 188). Como se dijo en 1844, «La clases oprimidas pudieron en rigor “soportar” toda su miseria tan largo tiempo como fueron cristianas, porque el cristianismo es un maravilloso apagador de todos los murmullos y de todas las rebeliones» (Stirner, 2014: 183). Pero contra lo que pensaba Max Stirner, según el cual los oprimidos soportaban su miseria porque eran cristianos, Marx y Engels, *invirtiendo* la situación, afirmaron que precisamente por ser cristianos soportaban su miseria. Por ello, Marx y Engels veían en la popularidad religiosa un síntoma de la enfermedad de la vida social, y de este modo la conciencia falsa religiosa ayudaba a aliviar a los creyentes-pacientes lo que de otro modo sería insoportable. Esto nos lleva al siguiente punto.

5. Opio del pueblo y opio para el pueblo: suspiro de la criatura oprimida y bramido de la criatura opresora

El «opio» referido a la religión no fue cosa original, específica y exclusiva de Marx. En 1840, en su ensayo sobre Ludwig Börne, Heinrich Heine ya lo empleó de un modo positivo aunque irónico: «Bienvenida sea una religión que derrama en el amado cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia». Y en un ensayo que se publicó en Suiza en 1843 Moses Hess, el «Rabino Rojo», comentaba de modo crítico aunque ambiguo: «La religión puede hacer soportable [...] la infeliz conciencia de servidumbre [...] de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias» (ambos citados por Löwy,

2006: 282). «De hecho, cuando Marx escribió el pasaje mencionado era aún un discípulo de Feuerbach y un neo-hegeliano. Su análisis de la religión era, por consiguiente, “pre-marxista”, sin referencia a las clases y ahistórico. Pero tenía una cualidad dialéctica, codiciando el carácter contradictorio de la “angustia” religiosa: a la vez una legitimación de condiciones existentes y una protesta contra estas» (Löwy, 2006: 283).

Aunque Marx le debía su ateísmo más a Bruno Bauer que a Ludwig Feuerbach. Según Marx, el mundo irreal que crea la religión compensa las miserias del mundo real, por eso dice que la religión es «el opio del pueblo» (expresión que tomó de Bruno Bauer); es decir, el opio que el propio pueblo se administra a sí mismo para aliviarse del desorden y la injusticia del mundo *realmente existente*. Ese opio que el pueblo se autoadministraba coincide con una noción de la trascendencia, y para Marx la trascendencia no podía ser otra cosa que la evasión del mundo real, una *fuga seculi* o, en nuestra terminología, un modo de *implantación gnóstica*: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18.36). Es decir, se ponen todas las esperanzas en una supuesta realidad que se hipostasia *más allá del horizonte de las focas*, más allá del *espacio cosmológico* o *mundus adspectabilis*, pese a que en este supuesto más allá hay abundantes componentes homonímicos en relación al mundo material.

Marx sostiene que la religión tiene como base la alienación socio-económica, pero al mismo tiempo es el sostén por el cual se conserva dicha alienación, pues la religión tiene la suficiente potencia ideológica para impedir que los proletarios tomen conciencia de clase y por tanto, con sus amenazas y esperanzas de ultratumba, impida la revolución. Por eso, para Marx, la religión es el opio del pueblo, es decir, el opio con el que se consuelan las clases populares y por tanto no se exigen liberarse de la miseria material que los acechan, pues ya Dios pondrá a cada uno en su sitio en el día del Juicio Final: «Mía es la venganza» (Rom 12.19). La expresión «opio del pueblo» quiere decir que la religión, más que una invención de los sacerdotes o de los políticos, es la expresión de la humanidad doliente que busca un consuelo allende el «valle de lágrimas», es decir, se trata de una protesta contra el desamparo real de «un mundo sin corazón» (Marx, 1970b: 102).

Marx decía que el poder de los curas es la herramienta espiritual de la opresión porque la religión pone el mundo del revés, siendo una conciencia falsa, trastocada, «una *conciencia invertida del mundo*» (Marx, 1970b: 101). Pero el «opio del pueblo», en el sentido de Marx, es simplemente una utopía que, para los que estén inmersos en ella, tenga el efecto beneficioso de ofrecer una guía de conducta (una «lógica popular») aunque esté permanentemente incumplida; se trata de una ideología (una conciencia falsa) que -dicho espinosianamente- es el asilo de los ignorantes que se autoengañan con ilusiones religiosas (sin perjuicio de los efectos terapéuticos que pueda tener la esperanza en una salvación ultraterrenal, lo cual puede compararse con el llamado «efecto placebo»). La religión, afirma Marx, no es sólo expresión sino también protesta de la miseria real, y por ello el fenómeno religioso tenía un carácter dual: un aspecto

opresivo y un aspecto subversivo; pero se trata de una protesta impotente y peligrosa al sólo servir de consuelo y de narcótico, de «opio del pueblo»: «La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo» (Marx, 1970b: 102). Un opio en el que los sujetos religiosos ponen escatológicamente sus esperanzas no en una futura subversión violenta (de *implantación política*, es decir revolucionaria), sino en una futura -aunque nadie sabe el día ni la hora- Revelación divina que salve a las almas piadosas y resucite sus cuerpos para que sean elevados gloriosamente hacia el Cielo (y otros tantos serán condenados y hundidos hacia Infierno). Se trata de un opio que aparta a los hombres de la vía de la *implantación política* para sumergirlos en la conciencia falsa de la *implantación gnóstica* y así la Revolución se sustituye por el mito de la Revelación. La paz política y revolucionariamente implantada se piensa como algo inalcanzable y todo se deja para lo que Dios quiera en el día del Juicio Final, porque sólo suya es la venganza.

Ya en 1821 escribía Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*: «Puede parecer sospechoso que la religión sea recomendada y buscada especialmente en las épocas de miseria pública, de desorganización y opresión, y que se la señale como consuelo frente a la *injusticia* y como *esperanza* para la reparación de una *pérdida*. Si se considera además que la religión enseña a mantenerse indiferente ante los intereses mundanos, ante el curso de la realidad y las tareas que ella impone, y si se observa por el contrario que el Estado es el espíritu que *está en el mundo*, el recurso de la religión no parece adecuado para elevar los intereses y los asuntos del Estado al carácter de un fin serio y esencial, y parece mostrar en cambio que todo lo que se refiere a él es indiferente y arbitrario. Esto aparece tanto en la forma de la afirmación de que lo que reina en el Estado son las finalidades de las pasiones y las fuerzas injustas, como en la pretensión de que el recurso a la religión vale por sí y tiene la función de determinar y mantener el derecho. Así como sería considerado un escarnio eliminar todo sentimiento contra la tiranía por el hecho de que el oprimido encuentra un consuelo en la religión, tampoco hay que olvidar que ésta puede adoptar una forma que tiene como consecuencia la más dura servidumbre entre las cadenas de la superstición y la degradación del hombre a un nivel inferior al del animal» (Hegel, 2005b: 390-391).

En cambio, el «opio para el pueblo», en el sentido de Lenin, consiste en interpretar a la religión como una ideología al servicio de los intereses de la clase dominante, en sintonía con la teoría clásica del sofista Critias o de Napoleón cuando dijo «un cura me ahora cien gendarmes». El opio para el pueblo mantiene a raya los impulsos de liberación de las clases oprimidas. Ahora no se trata del autoengaño de los sujetos religiosos, sino del engaño de los políticos que son los que fomentan las ilusiones religiosas, al servicio de sus intereses de clase y así perseverar en el poder y continuar con la explotación. «¡La sagrada religión ortodoxa nos es cara porque nos enseña a soportar la desgracia “con resignación”! ¡Cuán provechoso resulta, en efecto, este tesoro para las clases dominantes! Cuando una sociedad está construida de tal modo que una minoría insignificante disfruta de la riqueza y del poder, mientras que la masa del

pueblo debe soportar continuamente “privaciones” y cargar con las “obligaciones más pesadas”, resulta muy natural la simpatía que sienten los explotadores por la religión que enseña a soportar “con resignación” el infierno en la tierra, a cambio del presunto paraíso celestial» (Lenin, 1974e: 342). Aunque ya en Engels encontramos esta tesis, cuando escribió en 1886 en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* que la religión «se fue convirtiendo, cada vez más, en patrimonio privado de las clases dominantes, quienes lo emplean como mero instrumento de gobierno para tener a raya a las clases inferiores. Y cada una de las distintas clases utiliza para este fin su propia y congruente religión: los terratenientes aristocráticos, el jesuitismo católico o la ortodoxia protestante; los burgueses liberales y radicales, el racionalismo; siendo indiferente para estos efectos que los señores crean o no, ellos mismos, en sus respectivas religiones». La religión, ligada a la explotación, pretende eternizar los valores de la tradición, y «la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora» (Engels, 1969: 77).

Como comenta el gran líder bolchevique, «es sintomático en grado superlativo que los representantes de la burguesía instruida se agarren, como una tabla de salvación, a los procedimientos más refinados para guardar artificiosamente o encontrar un modesto sitio al fideísmo, que nace entre las capas inferiores de las masas populares de la ignorancia, el embrutecimiento y el absurdo salvajismo de las contradicciones capitalistas» (Lenin, 1986: 317). «La religión es el opio del pueblo. Esta máxima de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa. El marxismo considera siempre que todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera» (Lenin, 1980f: 299).

Según Lenin, la raíz de la «religión contemporánea» estaba en el miedo a la fuerza ciega del capital que no es prevista por la masa del pueblo y que «a cada paso amenaza con aportar y aporta al proletario o al pequeño propietario la perdición, la ruina “inesperada”, “repentina”, “casual”, convirtiéndolo en mendigo, en indigente, arrojándole a la prostitución, acarreándole la muerte por hambre: he ahí la raíz de la religión contemporánea que el materialista debe tener en cuenta antes que nada, y más que nada, si no quiere quedarse en aprendiz de materialista. Ningún folleto educativo será capaz de desarraigar la religión entre las masas aplastadas por los trabajos forzados del régimen capitalista y que dependen de las fuerzas ciegas y destructivas del capitalismo, mientras dichas masas no aprendan a luchar unidas y organizadas, de modo sistemático y consciente, contra esa raíz de la religión, contra el dominio del capital en todas sus formas» (Lenin, 1980f: 303).

Visto esto, tenemos que en la teoría del «opio del pueblo» los explotados y dominados son los creadores originales de la religión, la cual les consuela con una vida mejor en el futuro, tras la muerte; y en la teoría del «opio para el pueblo», en cambio, supone que la religión es una creación de los explotadores y dominadores, y se

interpretaba como un instrumento que esclaviza ideológicamente a los hombres. Si Marx, en tanto discípulo de Feuerbach y Bruno Bauer, se situaba desde la izquierda hegeliana (y por tanto «premarxista») al contemplar la religión como la alienación de la esencia humana, la posición de Lenin era más cercana a la de la filosofía de la Ilustración que denunciaba a la religión como una conspiración político-clerical (de hecho Anton Pannekoek criticó a Lenin afirmando que su posición en materia religiosa estaba muy próxima a la del materialismo burgués). Y si Marx subrayó que la función de la religión era la del «consuelo» de los explotados, Lenin subrayaría su función de «anestesia» y «brebaje espiritual» utilizada por los explotadores. En resumen: la teoría del opio del pueblo es psicologista y la teoría del opio para el pueblo es sociologista o politológica. Por ello no es, en rigor, una teoría propia de una *verdadera filosofía de la religión*, se trata más bien de una tesis fenomenológica o, si se prefiere, categorial pero no ontológica, es decir, no se trata de una tesis que explique la *esencia genérica* de la religión en su *núcleo, curso y cuerpo*.

Dicho con la terminología del *materialismo político*, el opio del pueblo se sitúa desde el *vector ascendente* de la sociedad política, y el opio para el pueblo en el *vector descendente*. No obstante, la impostura de los sacerdotes *terciarios*, en tanto opio para el pueblo, se conjuga con la ingenuidad infantil de los creyentes, propio de «la fe del carbonero», en tanto opio del pueblo. La religión es una realidad social «que obliga a los gobernantes, de hecho que hace derecho, a incorporar a la religión en sus cálculos eutáxicos, y no sólo en principio para mantener a raya al pueblo, sino para mantener a raya a los propios dioses que elevan el ánimo del pueblo aterrorizado por ellos» (Bueno, 2007a: 132).

Ya en la antigüedad el cristianismo fue opio del pueblo: «Aplastados por la necesidad material, por la absoluta carencia de derechos y por la cruel explotación, los esclavos iban perdiendo la fe en sus esfuerzos y buscaban un consuelo en las fantásticos suposiciones sobre una vida de ultratumba, lo que preparó un suelo abonado para el brote y extensión del cristianismo que prometía a los esclavos un rápido fin del mundo y el advenimiento de la felicidad eterna, la inmortalidad personal y la nivelación de todos los hombres». Y también como opio para el pueblo: «La prédica cristiana de la sumisión ayuda a los explotadores y desvía a los explotados de la lucha de clases. Esta esencia explotadora del cristianismo, su doctrina sobre el origen divino del Poder, útil para los clases dominantes, la convirtió en el siglo IV en la relación dominante del Imperio Romano» (Rosental e Iudin, 1946: 58). Tarea que continuaría en la modernidad: «Con el triunfo del capitalismo, el cristianismo se convierte en uno de los instrumentos de lucha contra la clase obrera, sobre la que ejerce su influencia mediante el llamado socialismo cristiano, cuyo objetivo consiste en desviar a las masas trabajadoras de la lucha de clases bajo la consigna falsa de la paz de clases entre los capitalistas y los obreros. En la Rusia zarista, la iglesia ortodoxa» (Rosental e Iudin, 1946: 59). Hay que tener en cuenta que los autores del *Diccionario filosófico marxista* escribieron esto en 1939 y 1940, es decir, antes de la alianza del Estado soviético con la Iglesia ortodoxa en la Gran Guerra Patriótica.

No obstante, en las expresiones «opio del pueblo» y «opio para el pueblo» tanto Marx como Lenin veían el término «religión» como si éste correspondiese a una idea general unívoca y no a una idea general funcional, pues -como sabemos- la religión es una *esencia genérica procesual con núcleo, curso y cuerpo* que dividimos en tres fases: *religión primaria, religión secundaria y religión terciaria*. En la interpretación de la religión como opio del pueblo u opio para el pueblo la religión es pensada como una realidad superestructural, y por ello se pensaba que con el paso del tiempo, antes o después, estaba destinada a desaparecer. Pero, de acuerdo con la *vuelta del revés* que aplicamos desde el *materialismo filosófico* al marxismo-leninismo, la religión no sería una superestructura de la organización de la sociedad en clases, y por ello no cabe decir que es el opio del pueblo (o para el pueblo), pues desde el *materialismo religioso* postulamos que la religión es previa a la «producción» del hombre cazador (nos referimos al *núcleo* de la religión: la *religión primaria*). Y además «los contenidos de la religión, en tanto que instituciones, no pueden ser entendidos de forma exenta con relación a otros contenidos no religiosos (económicos y políticos). Las instituciones religiosas están concatenadas según círculos de radio más o menos amplio con otros círculos institucionales -aunque no con todos- con los que entran en relación. Esta consideración *barre* completamente la concepción de la religión como una superestructura» (Suárez Ardura, 2009: 13).

No se trata de negar totalmente la tesis de la religión como opio, sino de negar que esto sea la *esencia* de la religión, pues tan sólo es un aspecto de las *religiones secundarias* y las *religiones terciarias*, y si la religión verdadera es la *religión primaria* en la que los hombres están religados a *númenes realmente existentes* difícilmente se puede afirmar que la religión es un opiáceo, porque ya no consiste en la esperanza y el consuelo escatológico de ir hacia un cielo inmaterial entre los elegidos, sino de una serie de enfrentamientos de los seres humanos con unos seres corpóreos y finitos y con los que mantuvo una relación asimétrica pisando los pies en la tierra o, concretamente, en la caverna.

Hoy día, como ha sabido ver Gustavo Bueno, el opio del pueblo y el opio para el pueblo es la Cultura, cuyo *mito tenebroso* ha venido a sustituir al mito de la raza y al mito de la fraternidad proletaria universal, al ser derrotados el nacionalsocialismo en la Segunda Guerra Mundial y el comunismo en la Guerra Fría. Si -como hemos visto- el idealismo alemán se inspiró en el mito de la Cultura, el materialismo marxista-leninista se inspiró en el mito del proletariado universal. Pero, una vez destruido en los entresijos de la política real el mito del proletariado universal (así como el mito de la raza), el mito de la Cultura ha recuperado su trono para ser opio del y para el pueblo.

En primer lugar, la Cultura es el opio del pueblo en tanto «cultura nacional», encapsulada en una supuesta identidad propia («señas de identidad») que trata de debilitar el poder de otras culturas que señala como enemigas, y así adormece su propia realidad. En segundo lugar, la Cultura es el opio del pueblo en tanto *cultura*

circunscrita, esto es, aquella que se pliega a una normativa que es apoyada económica y políticamente por un determinado Estado, ya sea a nivel municipal, autonómico o central, es decir, la cultura administrada por los ministerios, consejerías y concejalías de cultura, lo cual concentra los más elevados valores culturales: teatro, música, pintura, danza, literatura, cine, folclore... Esta cultura selecta y santificante no es considerada como un medio sino como un fin, y como la Gracia brilla por sí misma; pues la Cultura aparta a los hombres de la vida prosaica y los eleva hacia el «estado de gracia». «El opio del pueblo es el opio del vulgo (*Vulgo > Volk*), y el vulgo es, no sólo la plebe, sino también la élite “culto en cultura circunscrita” (“hay vulgo que sabe latín”, decía Feijoo); porque vulgo o masa, al menos si seguimos la definición de Ortega, es todo hombre que se encuentra satisfecho de lo que es por el mero hecho de pertenecer a su grupo, “cebado de su propio existir” y de las rutinas y señas de identidad que el grupo le suministra. Tan rutinarias son sin embargo las temporadas de ópera como las creaciones de la vanguardia, o como las extralimitaciones culturales *hippies* convertidas en rutinas de la cuarta cultura. Pero es mediante la participación en esas culturas circunscritas por grupos determinados y no por otros, por los que la elite o la plebe alcanzan la conciencia (la falsa conciencia) de la “realización de su plenitud vital, de su libertad”» (Bueno, 2004d: 236).

En buena medida, la religión ha sido sustituida por la *cultura circunscrita*, la cual ha tomado el relevo para suministrar las virtudes de adormidera psicodélica. Y así Napoleón podría decir en nuestros días: «Un buen actor un buen guionista de televisión, un buen músico de vanguardia, un buen autor teatral o un buen entrenador de fútbol me ahorran cien gendarmes» (Bueno, 2004d: 237). El opio para el pueblo que administran los explotadores tiene como finalidad, a través de la *cultura circunscrita*, mantener el incesante estado de entontecimiento ilusorio del vulgo. La Cultura cumple, pues, las funciones de opiáceo que la religión cumplía de modo hegemónico antes y durante el Antiguo Régimen. «Pero no es la “vuelta a la Naturaleza” aquello que puede liberarnos de la cultura. La “liberación de la Cultura” requiere no sólo romper su cascarón, sino también el cascarón que envuelve a la mítica “Naturaleza”, únicamente después de estos rompimientos podremos acaso poner la proa “con velas desplegadas” hacia eso que llamamos Realidad» (Bueno, 2004d: 240). «Se requiere un gran rigor y una apabullante erudición para escribir, como lo hace Bueno, que la cultura es hoy el más eficaz “opio del pueblo”. Se requiere, más aún, una enorme fuerza combativa. Inhabitual: pero la filosofía no es para pusilánimes. La luz que esa elemental tesis arroja sobre nuestro presente es deslumbradora» (Albiac, 1997).

En la URSS Lenin puso de relieve la importancia de la cultura (fundamentalmente en lo que llamamos *cultura circunscrita*) para que la religión se extinguiese, ya que la religión recurre a la belleza, a las buenas acciones y al consuelo para ganarse la fe de los hombres. Lenin sostenía que la cultura (el arte y la literatura) podrían reemplazar a la religión en esas funciones, y asumía a los hombres en una nueva fantasía y emotividad, aunque siempre con fines pedagógicos bajo la supervisión materialista del «realismo socialista» y la educación atea de la concepción comunista del mundo. Se llegó a pensar

que en el comunismo la cultura alcanzaría el máximo esplendor de su florecimiento, y la belleza de las artes sería superior a todo lo logrado por la humanidad anterior, aunque eso sólo sería posible incorporado dialécticamente la herencia cultural de las mejores tradiciones del pasado con la innovación revolucionaria. Por eso la *proletkult* se contemplaba como el desarrollo de lo acumulado por la humanidad en el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. Por tanto, como pensaba Lenin, las grandes obras de la cultura de la época prerrevolucionaria no eran patrimonio exclusivo de las clases explotadoras.

6. La religión como asunto privado

En 1845 había dejado dicho Marx en *La sagrada familia*, de donde Lenin tomó nota: «Se le ha demostrado que así como el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado* y al dejar a la religión confiada a sí misma en el seno de la sociedad, así el particular se emancipa *políticamente* de la religión al considerarla, no ya como un asunto público, sino como *su asunto privado*. Se le ha demostrado, por último, que la actitud *terrorista* de la *Revolución* francesa respecto de la *religión*, lejos de refutar esta concepción, la confirma» (citado por Lenin, 1974f: 27).

Marx pensaba que la dicha ilusoria de la religión había de ser superada por la dicha real de la tierra en la sociedad comunista a través de la educación que en dicha sociedad se implante. Así lo pensaba en una entrevista fechada el 18 de diciembre de 1878: «Sabemos que las medidas violentas contra la religión son insensatas. En nuestra opinión, la religión desaparecerá a medida que el socialismo se fortalezca. El desarrollo social tiene que favorecer esta desaparición, correspondiéndole un papel importante a la educación» (citado por Enzensberger, 1999: 376). De modo que si «los problemas teológicos brotan de la situación real del hombre pecador en la Tierra, y su solución no puede ser especulativa, sino que tendrá lugar en el proceso real de santificación, en la visión beatífica, que se nos deparará en la comunión de los santos, en el paraíso»; los problemas filosóficos «brotan de la situación real del hombre enajenado en la sociedad capitalista, y su solución no puede ser especulativa, sino que vendrá dada por la instauración de la propia sociedad comunista, entendida como “paraíso socialista”» (Bueno, 1970: 51).

En 1891 se escribió en el programa de Erfurt para el Partido Socialdemócrata Alemán (que redactó Kautsky y después criticaría o matizaría Engels) en el que se afianzó la táctica política de la socialdemocracia con respecto a la religión: «Declarar la religión cuestión privada. Supresión de los desembolsos públicos para finalidades eclesiásticas y religiosas. Las comunidades eclesiásticas y religiosas deben considerarse asociaciones privadas que determinan sus asuntos con plena independencia». (Véase Engels, 1975: 64). Y en su *Crítica al programa de Erfurt* añadía Engels: «Completa separación de la Iglesia y el Estado. Todas las comunidades religiosas, sin excepción, serán tratadas por el Estado como sociedades privadas. Se anula toda subvención procedente del erario público y pierden toda influencia en las escuelas públicas. (¡Imposible impedirles

fundar, con sus propios medios, sus propias escuelas y enseñar en ellas sus ideas!)» (Engels, 1975: 77). Es decir, las sociedades religiosas debían desligarse del poder del Estado y ser abandonadas a su suerte. Al referirse a la religión como «asunto privado» Engels estaba pensando contra el Estado prusiano protestante, por ello «privado» se opone a lo estatal y no a lo social. «Lo que Engels postulaba era un proceso de holización que destruyera la pretensión del Estado prusiano -tomado aquí como el canon por el que medir el proceso socialista- de encarnar al protestantismo o cualquier otra religión. La religión pasará ahora a ser un asunto de la sociedad civil pero el Estado no podrá impartirla debido a que es falsa y opio para el pueblo. Esto no significaba una reducción de la religión a asunto situado “en el reino de la conciencia subjetiva” sino una reestructuración del orden político tal que se eliminara la influencia de los ortogramas religiosos en la conformación de los planes y programas del Estado-nación» (Esquinas, 2007: 14).

De modo que si, según Engels, la religión era un asunto privado en relación al Estado, en modo alguno lo era con respecto a sí misma, ni tampoco con respecto al marxismo ni con respecto al partido obrero. Engels pensaba que la victoria del proletariado en la dialéctica de clases acabaría con el yugo religioso, y la propaganda atea del Partido debe subordinarse al desarrollo de la lucha de clases que pone fin a la explotación y, a su vez, a la religión y la superstición.

Aunque el joven Marx había advertido en «La cuestión judía» que «el Estado puede haberse emancipado de la religión incluso cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y esa gran mayoría no va a dejar de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*» (Marx, 1970c: 230-231). Pero, como apuntaría Lenin, la lucha ideológica contra la religión no es un asunto privado sino un asunto que involucra a la totalidad del Partido y a la totalidad del proletariado. Es decir, Lenin comenta que si bien el Estado debe declarar a la religión un asunto privado, el partido obrero debe emprender la lucha ideológica contra la religión, lo cual no es ni mucho menos un asunto privado sino un asunto basado en la *dialéctica de clases*. Y «asunto privado» no debe entenderse aquí como un asunto que concierne a individuos en tanto *totalidad atributiva*.

En 1913 había dejado dicho el joven Stalin: «El Partido está por la libertad de conciencia, por el derecho de los hombres a profesar cualquier religión» (Stalin, 1976a: 12). Y así resumía la cuestión: «La socialdemocracia protestará siempre contra las persecuciones de que se haga objeto al catolicismo y al protestantismo, defenderá siempre el derecho de las naciones a practicar cualquier religión; pero, al mismo tiempo, partiendo de una comprensión acertada de los intereses del proletariado, hará propaganda en contra del catolicismo, en contra del protestantismo, en contra de la religión ortodoxa, con el fin de hacer triunfar la concepción socialista del mundo» (Stalin, 1976b: 86).

Lo que Lenin se propuso, siguiendo la tradición de la *primera generación de*

izquierda, la izquierda radical jacobina, fue la liquidación del Altar en la configuración de la sociedad política, aunque advertía que el POSDR no debía hiperbolizar la lucha antirreligiosa como lo hacía el anticlericalismo burgués en Occidente durante las revoluciones contra el Antiguo Régimen, ni tampoco como lo hacían los anarquistas, pues «El anarquista, al predicar la guerra contra Dios a toda costa, ayudaría, de hecho, a los curas y a la burguesía (de la misma manera que los anarquistas ayudan siempre, de hecho, a la burguesía)» (Lenin, 1980f: 305).

Cuando los bolcheviques conquistaron en el poder del Estado se les prohibió a las diferentes confesiones religiosas involucrarse en los asuntos del Estado, pero el Estado soviético sí tenía legitimidad para involucrarse en los asuntos religiosos al estar obligado a fomentar el ateísmo y el materialismo dialéctico entre los ciudadanos y frenar toda superstición y oscurantismo religioso, por lo cual se llevó a cabo el cierre de seminarios, iglesias, sinagogas, mezquitas, y se nacionalizaron propiedades que se incorporaron al patrimonio del Estado socialista en construcción, lo cual supuso un punto a favor para la *eutaxia* del mismo. Los bolcheviques pensaban que, al circunscribir la religión al ámbito de la sociedad civil y desligarla de las instituciones del Estado, ésta se haría deshaciendo por sí sola a medida que el socialismo se iba construyendo y avanzado. Se creía que al cambiar la base económica de la sociedad no sería necesario aplicar una política antirreligiosa, pues la religión se iría extinguiendo por sí sola.

El bolchevismo, aun siendo marxista, no debía, según dijo Lenin en marzo de 1922 en el importante artículo «Sobre el significado del materialismo militante», ser *fundamentalista* o sectario, y debía tomar prestado todo aquello que fuese incorporable a la filosofía atea y materialista del marxismo-leninismo: «Sería un gran error, uno de los más graves errores que pueda cometer un marxista, el pensar que los muchos millones de las masas populares (sobre todo, de campesinos y artesanos), condenadas por la sociedad contemporánea a permanecer en el oscurantismo, en la ignorancia y llenas de prejuicios, puedan salir de la oscuridad únicamente por la línea recta de la ilustración puramente marxista. Es necesario dar a dichas masas el más variado material de propaganda atea, hacerles conocer los hechos de las más variadas ramas de la vida, abordarlas de una y otra manera a fin de interesarlas, de sacudirlas en todos los aspectos, a fin de despertarlas del letargo religioso, empleando, para ello, los más distintos procedimientos, etc.». Y continúa: «Las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII escritas con talento, que atacan ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante, resultarán, a cada paso, mil veces más adecuadas para despertar a la gente del letargo religioso que las exposiciones aburridas del marxismo, secas, no ilustradas casi con ningún hecho bien seleccionado, exposiciones que prevalecen en nuestra literatura y que, con frecuencia (hay que confesarlo), tergiversan el marxismo. Ya están traducidas al ruso todas las obras de alguna importancia de Marx y Engels. No hay absolutamente motivo alguno para temer que el viejo materialismo y el viejo ateísmo queden sin complementar con las correcciones aportadas por Marx y Engels. Lo más importante -lo que precisamente olvidan con mayor frecuencia nuestros

comunistas seudomarxistas, en realidad deformadores del marxismo- es saber despertar a las masas, todavía incultas, en la actitud consciente ante las cuestiones religiosas y en la crítica consciente de las religiones» (Lenin, 1980c: 608). Lenin señalaba que la democracia liberal «no representa en sí otra cosa que la libertad de predicar lo que convenga a la burguesía, y a ésta le conviene predicar las ideas más reaccionarias, la religión, el oscurantismo, la defensa de los explotadores, etc.» (Lenin, 1980c: 610).

Así, en el párrafo 13 del programa del Partido Comunista de la URSS se sostiene la necesidad de llevar a cabo una amplia propaganda antirreligiosa: «El Partido, enseña Stalin, no puede permanecer neutral en lo que respecta a la religión, y desarrolla una propaganda contra toda clase de prejuicios religiosos, por cuanto el Partido defiende la ciencia, y los prejuicios religiosos van dirigidos contra ella, ya que toda religión es algo opuesto a la ciencia» (citado por Rosental e Iudin, 1946: 20). Asimismo, si en la Constitución de 1936 -según leemos en el artículo 124- por una parte se concedió libertad religiosa, por otra se concedió libertad para la propaganda antirreligiosa. El Presidente Roosevelt afirmó que en esto coincidía con la constitución de los Estados Unidos.

7. El ateísmo desde el marxismo-leninismo

Marx no tuvo una infancia religiosa y por lo mismo no tuvo una experiencia personal de fe; situación muy distinta a la de Engels, que sólo se libró del yugo de la fe a los 18 años. Como bien se ha dicho, Marx «fue ateo antes de ser “marxista” y su marxismo nacerá dentro de un marco inequívocamente ateo» (Pintor-Ramos, 2002: 49). Aunque en 1835, a la edad de 17 años, escribió en su «Composición escrita sobre religión para el examen de madurez»: «En la unión con Cristo tenemos que dirigir nuestra mirada amorosa hacia Dios; sintamos por él las más encendidas gracias; doblemos gustosamente la rodilla ante él. Sólo podemos amar a Dios -a ese Dios que antes se mostraba como Señor desairado y ahora cual padre bondadoso y educador bueno- cuando la unión con Cristo nos ilumina un sol más radiante; cuando, juntamente con la experiencia de la total reprobación, sentimos alegría de la redención... Por consiguiente, la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande. La unión con Cristo nos da, en efecto, un gozo que los epicúreos inútilmente buscan en su frívola filosofía y que tampoco el intelecto más preclaro encuentra en lo recóndito del saber. Es la alegría que sólo conoce el alma espontánea y tierna, unida a Cristo y, por él, a Dios. Es la alegría que ensalza y hace más bella la existencia (Juan 15, 11)» (Marx y Engels, 1974: 41-42).

Pero ya en el final de sus estudios universitarios Marx negaba sin reparos a los dioses *secundarios* y al Dios *terciario* en lo que podríamos clasificar como un *ateísmo existencial* y, en ocasiones, ya que desde luego no hay sistematización, un *ateísmo esencial*. En los cuadernos preparatorios para su tesis doctoral (elaborados entre 1839 y 1841) anotó lo siguiente: «Mientras le quede a la filosofía una gota de sangre en su

corazón absolutamente libre y conquistador del mundo, no dejará de gritar a sus oponentes, junto con Epicuro: “No aquel que rechaza a los dioses de la multitud es el impío, sino quien presta a los dioses las ideas del vulgo”» (Marx y Engels, 1974: 47). Y así lo expresó en 1841 en su tesis doctoral haciendo suya la profesión de fe de Prometeo, el santo más importante del calendario filosófico; y por eso en su misma esencia la filosofía es crítica de la religión, la impiedad por excelencia: «En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!» (Marx, 1971: 7). Y en los citados cuadernos ofrece una cita de Esquilo que reza: «Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor es estar encadenado a una roca, que obligado al servicio de Zeus» (Marx y Engels, 1974: 48).

En 1841, en uno de los apéndices de su tesis doctoral, afirma lo siguiente: «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías. Así, la prueba ontológica se reduce a esto: “Lo que yo me represento realmente (realiter) es para mí una representación real” y actúa sobre mí; en ese sentido todos los dioses tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real. ¿No ha reinado el antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant significa nada. Si alguien imagina poseer cien escudos, si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. Él contraerá, por ejemplo, deudas sobre su fortuna imaginaria; ésta actuará como -los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad. El ejemplo de Kant hubiera podido, al contrario, confirmar la prueba ontológica. Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres? Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca este uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva: Llevad vuestros dioses a un país en el que otras divinidades son honradas y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones. Y con razón quien hubiese llevado a los antiguos griegos un dios nómada hubiese hallado la prueba de la inexistencia de ese dios, porque para los helenos éste no existía. Lo que un determinado país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para dios en general; es una región donde su existencia cesa» (Marx, 1971: 70-71). Y continúa con guiños a Feuerbach: «Por tanto, las pruebas de la existencia de Dios no son nada más que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta. Por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser es inmediatamente en tanto es pensado? La autoconciencia» (Marx, 1971: 71).

De modo que para el joven Marx la existencia de Dios es una existencia convencional otorgada por los hombres. Vemos, pues, que el joven Marx se hallaba inmerso en el proceso de *inversión teológica*, la cima que supone la antesala del ateísmo, tarea que se pondrá en marcha en su inmensa obra y en la de Engels mediante el proceso de *trituration dialéctica* de la Idea de Espíritu Absoluto (o su *vuelta del revés*), lo cual

supone un ateísmo que niega tanto al Dios trascendente como al Dios inmanente (pese a que no se *tritura* el optimismo histórico del fin de la explotación del hombre por el hombre).

Dado que la crítica a la religión es la puesta en marcha de toda crítica, «para Marx *el ateísmo no es más que un elemento de una crítica más extensa; no es ya el eje esencial*» (Guichard, 1975: 106). En los *Manuscritos* de 1844, bajo los esquemas del humanismo de la filosofía de la alienación, Marx afirma que «el ateísmo, como superación de Dios, es la génesis del humanismo teórico... el ateísmo es el humanismo mediado consigo mismo por la superación de la religión» (Marx, 2012c: 566). En los mismo manuscritos también leemos: «El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo, pero el ateísmo, por el momento, dista mucho todavía de ser *comunismo* y, en general, todo ateísmo sigue siendo todavía más bien una abstracción. Por tanto, la filantropía del ateísmo sólo es, en primer lugar, una filantropía *filosófica* abstracta, mientras que la del comunismo es inmediatamente *real* y va enderezada directamente hacia el *efecto*» (Marx y Engels, 1974: 145). Y en otro lugar comenta que lejos de ser meras abstracciones o una huida, ateísmo y comunismo ponen en marcha «la génesis real del ser humano, su verdadera realización, al fin consciente como ser real» (Marx, 2012c: 566). Por ello en el comunismo el naturalismo se humaniza y el humanismo se naturaliza. No obstante, a su vez se lleva a cabo una negación de la negación, es decir, la negación del ateísmo, pues un Estado ateo es todavía un Estado religioso, porque el hombre tiene que alcanzar una «conciencia positiva», es decir, un conocimiento científico de sí mismo y destruir con ello toda religión y todo ateísmo.

También en 1844, cuando escribían *La sagrada familia* contra Bruno Bauer, los jóvenes Marx y Engels admiraban a la sociedad atea de Pierre Bayle, el cual «no sólo preparó en Francia la acogida del materialismo y de la filosofía del sano sentido común, al pulverizar la metafísica con su escepticismo. Anunció, además, la *sociedad atea*, que pronto comenzaría a existir, al *demostrar* que es *posible* una sociedad de puros ateos, que un ateo *puede* ser un hombre respetable y que el hombre se degrada, no por el ateísmo, sino por la superstición y la idolatría» (Marx y Engels, 1974: 153).

Engels reconocía que el Dios monoteísta es un producto filosófico, lo cual no es muy diferente de las tesis defendidas por Bueno en *La metafísica presocrática* y *El animal divino*: «A un nivel evolutivo aún superior, todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses se transfieren a un único Dios omnipotente, el cual no es a su vez sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el monoteísmo, el cual fue históricamente el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y halló su encarnación en el Dios exclusivamente nacional judío Jahvé» (Engels, 1968: 314). Y comenta con ironía: «Nadie trata peor a Dios que los naturalistas que creen en él... ¡qué cosas no ha tenido que soportar Dios por parte de quienes lo defienden! En la historia de las ciencias naturales modernas, sus defensores tratan a Dios a la manera como sus generales y funcionarios trataban a Federico Guillermo III en la campaña de Jena. Un cuerpo de ejército tras otro rinde las armas, hasta que, por último, la ciencia conquista todo el

campo infinito de la naturaleza, sin que quede en ella lugar alguno para el creador. Newton le respetaba todavía el “primer impulso”, pero vedándose toda otra injerencia en sus sistema solar. El padre Secchi le expulsó muy cortésmente, con todos los honores canónicos, es cierto, pero no por ello de modo menos categórico, del sistema solar, sin consentirle más acto de creación que el relacionado con la nebulosa primitiva. Y así en todos los demás campos. En biología, su último gran Don Quijote, Agassiz, incluso le atribuye un desatino positivo, al decir que Dios no sólo creó los animales reales y verdaderos, sino también los animales abstractos, por ejemplo, ¡el pez en cuanto tal! Hasta que, por último, viene Tyndall, quien le veda todo acceso a la naturaleza, relegándolo al mundo de las efusiones sentimentales y admitiendo su existencia pura y simplemente ¡porque tiene que haber alguien que sepa de todo esto (de la naturaleza) algo más que John Tyndall! ¡Qué abismo de distancia con respecto a aquel viejo Dios, creador del cielo y de la tierra y mantenedor de todas las cosas, sin cuya intervención no podía moverse ni la hoja de un árbol!» (Engels, 1979: 198-199).

En 1892 afirmaba categóricamente contra el monoteísmo tradicional como contra el deísmo ilustrado que «nuestra idea del universo en su desarrollo no deja el menor lugar ni para un creador ni para un regente del universo; y si quisiéramos admitir la existencia de un ser supremo puesto al margen de todo el mundo existente, incurriríamos en una contradicción lógica, y además, me parece, inferiríamos una ofensa inmerecida a los sentimientos de la gente religiosa» (Engels, 1981c: 104). Observamos los esbozos de un *ateísmo esencial total*.

Para Engels decir «Dios» en el *campo* de la ciencia era tanto como decir «no sé», lo cual venía a decir prácticamente lo mismo que Espinosa cuando se refería a Dios como el «asilo de la ignorancia»: «Dios = *nescio* <lo desconocido>; pero *ignorantia no est argumentum* (Spinoza)» (Engels, 1979: 199).

El ateísmo marxista-leninista surge en el contexto de las necesidades de una lucha práctica que se desencadena tanto en el plano sociopolítico como ideológico. Es decir, dicho ateísmo tiene un *momento tecnológico* y un *momento nematológico* en donde el movimiento revolucionario se confronta con determinadas confesiones (iglesias cristianas, fundamentalmente) que suponen un obstáculo para sus propósitos, puesto que las iglesias defienden el orden establecido, el de la propiedad privada, y critican la lucha de clases y el socialismo, contra lo cual el movimiento revolucionario responde con la «propaganda atea» (como se decía en la URSS) y la lucha ideológica en pos del socialismo, donde se puso mucho empeño en la educación, una educación para el «ateísmo militante», una ateísmo proselitista.

Religión y revolución se oponen mutuamente, y esta confrontación no es coyuntural sino esencial (sin perjuicio de que a título personal existiesen revolucionarios religiosos o religiosos revolucionarios, inmersos en un eclecticismo confuso). Por tanto, como no podía ser de otro modo, para el marxismo-leninismo la Idea de Dios es una idea reaccionaria que, como decía Lenin, adormece la lucha de clases; pues se piensa que la

lucha contra la religión está ligada a la lucha de clases, porque la lucha contra la religión es la lucha contra la autoridad y por ello el ateísmo es un golpe tanto para la autoridad como para la fe al tratarse de un crimen de *lesae maistatis Dei*.

Los revolucionarios rusos eran ateos combativos y consecuentes; eran, pues, ateos «militantes» (y consideraban su ateísmo como un «ateísmo científico»). Se pensó que la sociedad comunista traería consigo la superación de la religión, pues para entonces los hombres estarían armados de una concepción atea y científica del mundo, como si cada hombre fuese una especie de Sócrates y pudiesen *triturar* dialécticamente todos los *mitos tenebrosos* que bloquean el proceso histórico de la emancipación humana (o, mejor aún, un Marx que, con las armas de la crítica y la crítica de las armas, se emancipa de toda ideología entendida como conciencia falsa). De modo que los comunistas pensaron que el fin de la miseria y la explotación sería el fin de la religión.

Para el marxismo-leninismo el ateísmo avanza según los conocimientos científicos y por ello tiene como base filosófica el materialismo que a su vez depende de las condiciones económico-político-sociales concretas de determinada época (el «ser social»). Los propios marxistas-leninistas consideraban su ateísmo como el más riguroso al basarse en el materialismo dialéctico e histórico, que consideraban como una ciencia; lo cual, como hemos visto, los aproximaba a las posiciones del *fundamentalismo científico*.

El ateísmo es presentado no sólo como la negación de Dios sino también como la negación «científica» de los milagros y de la vida de ultratumba. Como afirmaba el filósofo soviético Abraham Deborin, el materialismo es la única concepción científica del mundo ligada al ateísmo. Este materialismo científicista se enfrentaba al idealismo, el cual venía a ser diagnosticado como reaccionario porque venía a rescatar a Dios y, con ello, a la autoalienación religiosa del hombre. Idealismo y religión quedan, entonces, identificados para el materialismo dialéctico, junto con la reacción en un mundo necesitado de ilusiones. En un informe presentado el 28 de noviembre de 1924 en una sesión de la «Asociación de Materialistas Militantes» Deborin afirmaba que la negación del materialismo venía a ser la negación misma del marxismo y a su vez la victoria del idealismo y la religión, y en dicha fecha creía que el socialismo «conducirá al dominio definitivo de la concepción científica del mundo, que desalojará definitivamente a la religión. ¿Acaso el ateísmo no va haciendo ante nuestros ojos enormes progresos en la URSS? ¿No es un inadmisibles falseamiento de la realidad la declamación sobre el tema de que la vida sin Dios es inconcebible, o de que el “tumor” religioso es congénito a la naturaleza humana? La religión está condenada a desaparecer» (citado por Hueriga, 1999: 251-252).

Dios vendría a ser una Idea metafísica (es decir, una *paraidea*) que se ha ido incubando durante siglos con sus prolegómenos en la metafísica presocrática, su desarrollo en Aristóteles y su transformación en el cristianismo (en el que, como ya hemos señalado, de algún modo ya se dio la *inversión teológica* e hizo posible que ésta

se realizase, puesto que Dios, en su Segunda Persona, se hace hombre según el dogma de la Encarnación). La Idea de Dios, como todas las ideas (que brotan de saberes previos, de *primer grado*: técnicos, científicos, artísticos e incluso religiosos), no es una idea eterna pues apenas tiene tres mil años (y no es una idea estática, pues tiene muy diferentes y aún contrapuestas modulaciones); la Idea de Dios es así una idea (o, mejor dicho, una *paraidea* o *pseudoidea*, desde el *ateísmo esencial total* que defiende el *materialismo filosófico*) que no es fruto, por tanto, de una revelación *praeterracional* caída de lo Alto, sino que es un producto histórico, «un derivado de la experiencia socialmente organizada de los seres vivos» (Lenin, 1986: 233). «Kant menosprecia el conocimiento para abrir el camino a la fe; Hegel exalta el conocimiento, afirma que el conocimiento es el conocimiento de Dios. El materialismo exalta el conocimiento de la materia, de la naturaleza, y relega a Dios, y a la morralla filosófica que defiende a Dios, al depósito de los desperdicios» (Lenin, 1976a: 91).

Si el movimiento, como arriba hemos explicado, es inherente a la materia y es el que ordena y hace progresar a la misma, entonces es imposible la *esencia* y la *existencia* de un Dios como motor exterior al mundo en tanto Acto Puro exento de toda materia, en tanto legislador y ordenador de ese mundo. Dios sería una *paraidea* metafísica porque se trata de algo que está paralizado, frente al eterno fluir de la materia que postula el materialismo dialéctico; porque para éste, desde su mundanismo monista, la materia en movimiento en el espacio-tiempo es suficiente y más allá no hay nada.

8. Un fantasma recorre la Santa Rusia

Desde el siglo XIV hasta la Revolución de Febrero de 1917 la Iglesia ortodoxa siempre estuvo en permanente alianza con el Estado ruso, siendo su más firme pilar, y su lema rezaba «Estado. Iglesia. Pueblo». Aunque desde Pedro el Grande hasta la Revolución de Febrero (que proclamó la libertad religiosa) la Iglesia ortodoxa estuvo subordinada al Estado, pues todos los ámbitos del poder quedaban en manos del zar. En 1453, al caer Constantinopla, se gestó el mito de la Tercera Roma: «Dos Romas han caído, la tercera será Moscú y no habrá una cuarta» (citado por Santos, 2012: 622). Moscú era entonces vista como la abanderada de la cristiandad, y con la llegada de la revolución la «Tercera Roma» se transformaría en el centro de la Tercera Internacional.

Ya en 1909 Lenin ordenaba a la socialdemocracia «el deber ineludible de exponer su actitud hacia la religión» (Lenin, 1980f: 298). «El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión; pero debe ser un materialista dialéctico, es decir, debe plantear la lucha contra la religión no en el terreno abstracto, puramente teórico, de prédica siempre igual, sino de modo concreto, sobre la base de la lucha de clases que se libra de hecho y que educa a las masas más que nada y mejor que nada. El marxista debe saber tener en cuenta toda la situación concreta, encontrando siempre el límite entre el anarquismo y el oportunismo (este límite es relativo, móvil, variable, pero existe), y no caer en el “revolucionarismo” abstracto, verbal, y, en realidad, vacío del anarquista, ni en el filisteísmo y el oportunismo del pequeño burgués o del intelectual liberal, que

teme la lucha contra la religión, olvida esta tarea suya, se resigna con la fe en Dios y no se orienta por los intereses de la lucha de clases, sino por el mezquino y mísero cálculo de no ofender, no rechazar ni asustar, ateniéndose a la máxima ultrasabida de “vive y deja vivir a los demás”, etc., etc.» (Lenin, 1980f: 305-306).

A poco de llegar al poder, los bolcheviques arrebataron a la Iglesia ortodoxa de la «Santa Rusia» todas las escuelas parroquiales, que eran los únicos centros de enseñanza primaria de casi todas las aldeas y que pasaron a formar parte de las instituciones del Comisariado de Educación. Al mismo tiempo también se cerraron los seminarios. El 20 de enero (2 de febrero) de 1918 se publicó un decreto sobre la separación de la Iglesia y el Estado por el cual la propiedad eclesiástica pasó a manos del Estado. Esto hizo que las escuadras bolcheviques saqueasen las iglesias y monasterios, saqueando los objetos de valor además de aterrorizar al clero. El jefe de la Iglesia ortodoxa, el patriarca Tijón, hizo un llamamiento en una carta pastoral que amenazaba al gobierno bolchevique a fin de que el clero resistiese a «estos monstruos de la raza humana» (citado por Figes, 2000: 585). Varios sacerdotes fueron ejecutados procesalmente y Tijón encarcelado. El Estado soviético acusó a la Iglesia ortodoxa de mantener relaciones con los contrarrevolucionarios extranjeros y de fomentar el hambre para forzar la caída del régimen soviético. Unas horas antes de su muerte, ocurrida el 7 de abril de 1925, Tijón instó a los fieles «a someterse lealmente al poder soviético, a pedir la ayuda de Dios para los empeños del gobierno en beneficio del bien común y a organizar la vida de las parroquias al margen de la política» (citado por Carr, 1974a: 56). «Entre el régimen revolucionario y una antigua institución quedaba establecido un *modus vivendi*» (Carr, 1974a: 56).

En el campo, la religión seguía siendo igual de popular que antes de la revolución, y era un terreno muy difícil de combatir, de ahí que las autoridades del Partido advirtiesen a los militantes (a los «ateos militantes») que no insistiesen en ofender allí a los creyentes, los cuales eran legión, y atacarles sería imprudente. Trotski confesaba que la religión era una de las pocas distracciones que al ruso medio le era asequible: «Hoy, cuando alguna gente, no del partido, va a misa, seguramente lo hace porque no tiene nada con que llenar el vacío de su vida... No cree en Dios, pero, al mismo tiempo, acude a la iglesia. ¿Por qué va allí? Porque hemos destruido lo que existía, sin crear nada sobre las ruinas. Nosotros, los comunistas, tenemos que crear algo nuevo» (citado por Carr, 1974a: 53).

Además de ímpetu occidentalizador, una de las razones por las cuales se cambió el calendario juliano por el gregoriano (el 1 de febrero de 1918 pasó inmediatamente a ser 14 de febrero) estuvo motivada para confundir a la gente y así dificultarles la determinación de las fechas de las festividades organizadas por la Iglesia ortodoxa.

En 1921 escribía Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico*: «La iglesia rusa “ortodoxa” era y es todavía un reflejo exacto del absolutismo bizantino-moscovita. Dios es el emperador, la madre de Dios la emperatriz, San Nicolás el taumaturgo y los otros santos populares son sus ministros. Debajo de ellos hay un estado mayor de

funcionarios (ángeles, arcángeles, querubines, serafines, etc.). La división del trabajo existe entre estos cortesanos celestiales: San Miguel es comandante en jefe, la santa virgen de Dios es la primera dama de la corte; San Nicolás es, sobre todo, el dios de la fertilidad del suelo; San Pantaleón es una especie de curandero, el victorioso San Jorge es el guerrero divino. Los santos más distinguidos reciben los más altos honores, los mejores halos, las más bellas vestiduras, sacrificios, etc. La lucha de clases ha asumido respectivamente formas religiosas en Rusia (cismas, las sectas de los estudistas, los flagelantes, molocanos, etc.). No podemos extendernos más en el tema, sino solamente subrayar que las designaciones rusas para la divinidad indican claramente el verdadero origen de esta noción: “señor” (*gospod*), es prácticamente el mismo que *gospodin* (“amo”); “Dios” (*bog*), tiene la misma raíz que *bogati* (“rico”); gobernante, padre celestial, juez, etc., son los hombres del monarca feudal que considera al pueblo como su esclavo. El absolutismo tiene mucha razón de estar agradecido a la iglesia “ortodoxa”» (Bujarin, 1974: 261).

La guerra civil rusa tomó un tono menos religioso y antirreligioso del que tomaría la guerra civil española, a pesar de que España era un país más secularizado (quizá, por ello, más anticlerical). «Una de las razones que explican la menor presencia del factor religioso radica en el cesaropapismo ruso, que subordinaba totalmente la estructura eclesiástica del trono, además del carácter principalmente litúrgico de la espiritualidad ortodoxa, que producía una cultura religiosa de índole ritualista. La espiritualidad campesina conjugaba elementos de auténtica devoción con un componente de superstición considerable, pero sin que la relación con la Iglesia y el clero llegara a ser tan estrecha como para suscitar el deseo generalizado de luchar contra ellos» (Payne, 2011: 108). El campesinado ruso no tenía en alta estima al clero ortodoxo, y quizá eso explique el hecho de que fuese revolucionario al contrario del español que, salvo los sectores agrupados en la CNT, eran más bien contrarrevolucionario al estar imbuidos de catolicismo.

Tras la guerra civil, en la primavera de 1922 Lenin, Trotski y Stalin se reunieron para llevar a cabo los planes que acabarían con la Iglesia ortodoxa, que por entonces era el último bastión con suficiente fuerza ideológica para oponerse al bolchevismo; oposición que todavía no se había manifestado con fuerza pero que era cuestión de tiempo de que lo hiciese. Pero no sólo la cuestión ideológica motivó a atacar a la Iglesia sino también la confiscación del oro, la plata, las piedras preciosas, los iconos y todos los bienes de las iglesias para combatir el hambre y saldar de paso buena parte de la deuda del gobierno zarista, cosa con la que tras la guerra civil sería reconocido el gobierno soviético por los Estados europeos al reestablecerse las relaciones *corticales* en el escenario de la paz de la posguerra imperialista. La separación de la Iglesia y el Estado (la Iglesia ortodoxa, así como de otras confesiones, y el Estado soviético) desproveyó al clero de sus derechos de poseer propiedades, y más que una campaña de descristianización como llevaron a cabo los jacobinos, los bolcheviques procuraron apropiarse del poder y de las posesiones eclesiásticas en favor del Estado socialista en construcción. De dichos bienes se obtuvieron cuatro millones de rublos oro, de los

cuales un millón fue a parar paliar el hambre; y para ello se reivindicaba el lema «¡Convertid el oro en pan!». Todo pope que se opusiese a dicha orden era eliminado sin la menor misericordia. También se prohibieron inmediatamente todas las publicaciones eclesiásticas. Durante la colectivización contra los kulaks, que supuso la *dialéctica de clases* en el mundo rural a principio de los años treinta, los popes se pusieron de parte de éstos. Los popes le predicaban a las masas campesinas analfabetas que el reino del Anticristo ya había comenzado, y los kulaks añadían que los que entraban en el koljós hacían un pacto con el Anticristo. La respuesta del gobierno fue el terror, y así millares de popes fueron ejecutados, cerrándose de paso el 80% de las iglesias rurales.

El jefe de la Cheka, Felix Dzerzhinsky, con mano de hierro anunció: «La Iglesia se está desintegrando, por tanto, nosotros debemos contribuir a este proceso y en modo alguno resucitarla en una forma renovada [la Gran Guerra Patria y la complicadísima situación en la *dialéctica de Estados* la haría resucitar veinte años después]. Así pues, la Cheka debe dirigir la política eclesiástica [...] Cualquier tipo de contacto entre los religiosos y otras instancias suponen una amenaza para el Partido, lo cual es muy peligroso. Ya hemos tenido bastantes problemas con los *especialistas*» (citado por Rayfield, 2003: 153, los primeros corchetes son míos). Y con una mano no menos dura sentenció Lenin el 19 de marzo de 1922 en un escrito al Politburó: «el único momento en que podemos aplastar la cabeza del enemigo con un 99 por ciento de posibilidades de éxito [...] Ahora y sólo ahora, cuando en las zonas de hambruna hay canibalismo y cientos de cadáveres, si no miles, yacen en las cunetas, podemos -y por tanto, debemos- llevar a cabo la confiscación de los bienes de la Iglesia *con la más furiosa e implacable energía*, sin que ningún tipo de resistencia pueda detenernos [...] Un autor sabio en cuestiones políticas [Maquiavelo] dijo justamente que si para el cumplimiento de un objetivo político es necesario acometer una serie de atrocidades, éstas han de realizarse del modo más enérgico y rápido posible, porque las masas populares no soportan que las atrocidades se apliquen durante un periodo demasiado prolongado [...] Por lo tanto, he llegado a la inevitable conclusión de que es ahora cuando *debemos librar la batalla más cruel y decisiva al clero oscurantista y aplastar la resistencia con tal crueldad que nadie olvide lo sucesivo durante varias décadas*» (citado por Rayfield, 2003: 153, las cursivas son mías). Lenin tuvo la delicadeza de que ningún judío encabezase ese «progromo a la inversa» y apartó de la operación a Trotski: «Cualquier medida, sea del tipo que sea, debe ser anunciada únicamente por el camarada Kalinin; bajo ninguna circunstancia debe el camarada Trotski hacer declaración pública alguna, ni por escrito ni por ningún otro conducto» (citado por Rayfield, 2003: 153-154). Asimismo, según Orlando Figes, entre 1921 y 1925 se cerraron ocho mil sinagogas. En 1927 el metropolitano Sergui, en sustitución del encarcelado Piotr Polianski, formalizó la entrega de la Iglesia ortodoxa al Partido y al Estado. Asimismo también se llevaron a cabo juicios espectáculos contra obispos y sacerdotes.

Pese al anticlericalismo de base, los bolcheviques reconocían el papel progresista del cristianismo en Rusia. Así se lo reconocieron Andrei Zhdanov y Iosiv Stalin al director de cine Serguei Eisenstein: «No somos muy buenos cristianos, pero no se puede negar

el papel progresista de la adopción del cristianismo. Aquel hecho tuvo enorme importancia, ya que supuso el viraje del Estado ruso hacia Occidente» (citado por Santos, 2012: 270). También el marxismo era una tendencia occidentalizadora, y como recordaba Nikolai Valentinov, un amigo de Lenin, «El marxismo nos ofrecía la promesa de que no seguiríamos siendo un país semiasiático, sino que nos incorporaríamos a Occidente, con su cultura, sus instituciones y los atributos de un sistema político libre. Occidente era la luz que nos guiaba» (citado por Priestland, 2010: 88).

En 1918, durante una discusión con Leonid Krassin sobre la electrificación de Rusia, Lenin dijo que la electricidad «reemplazará a Dios. Dejad que el campesino rece a la electricidad, notará el poder de las autoridades más que el del cielo» (citado por Werth, 2010: 169). Y, no obstante, con el primer plan quinquenal y la llegada de la industrialización al campo, los tractores eran vistos por los campesinos como obras del Anticristo.

En 1925 se puso en marcha la Liga de los ateos militantes (también conocida como la Liga de los sin-Dios). La existencia de la Liga se prolongaría hasta 1941. Dicha Liga se comportaba como una especie de iglesia comunista e imitaba a las instituciones religiosas, pues distribuía periódicos y ofrecía charlas sobre la inexistencia de Dios. El órgano principal de la Liga era el informativo *Bezbozhnik* (voz rusa que significa «ateo»). «Ésta es la razón de que los textos de teoría comunista fueran tratados como libros sagrados, de que se presentara a los dirigentes soviéticos envueltos en una aureola de santidad y de que la doctrina del materialismo histórico se empleara para explicar que el paraíso podía alcanzarse aquí y ahora, en la Tierra y en esta vida. Se acuñó el concepto de la “era soviética”, que sostenía que las generaciones futuras habrían de recordar por fuerza el impulso de esa “primera generación” de pioneros de la nueva sociedad, con lo que esa oleada inicial de revolucionarios -que de ese modo disfrutaban de una edad de oro- estaba llamada a “vivir eternamente” en la memoria colectiva del género humano, en lo que no era sino una variante laica de las habituales fórmulas de inmortalidad de los creyentes. Por si fuera poco, las personas que optaban por conservar su fe religiosa eran castigadas por su “descreimiento” -es decir, por no creer en el sistema soviético y haberse convertido, en la práctica, en desertores del combate destinado a alumbrar una forma “superior” de sociedad» (Watson, 2014: 295). De 1926 a 1932 la Liga de los ateos militantes pasó de cienmil a cinco millones de afiliados, aunque los estudiosos afirman que «se trata de cifras amañadas» (Watson, 2014: 299).

La disputa contra la religión se intensificó en la colectivización forzosa contra los kulaks para que así el campo abasteciese a las ciudades y se pudiese industrializar el país a marchas para prepararlo para la guerra. En 1929 toda actividad eclesiástica y todo servicio religioso quedaron prohibidos, tanto obras de caridad como procesiones. Las juventudes comunistas (*Komsomol*) y los activistas de la Liga de los Ateos Militantes confiscaron los bienes de las iglesias, además de llevar a cabo actos vandálicos e iconoclastas, como fundir campanas de iglesias. Esto hizo pensar a muchos campesinos que la colectivización era obra del Anticristo.

En 1925, según Emilian Yaroslavsky, presidente de la Liga de los sin-Dios, reconocía que tan sólo algo menos de 10 millones de los 130 millones de habitantes del país dejaron de ser creyentes. El 1 de abril de 1936 tan sólo quedaban en la URSS unas 15.835 iglesias (el 28% de iglesias que había antes de la revolución), 4.830 mezquitas (un 32% con respecto a las que había antes de la revolución) y tan sólo una decena de iglesias católicas y protestantes. «En cuanto al número de los ministros de culto debidamente registrados, sólo era de 17.857, contra 112.629 en 1914 y todavía alrededor de 70.000 en 1928. El clero no era ya, por citar la fórmula oficial, más que un “residuo de las clases moribundas”» (Werth, 2010: 233).

En 1932 se puso en marcha un plan quinquenal de propaganda antirreligiosa en el que se propuso la construcción de un millón de «células» (aunque ni de lejos se llegó a semejante cifra), o casas de promoción del ateísmo, en donde los habitantes de las zonas rurales podían aprender en qué consistía el ateísmo. El número de estas células, distribuidas por todo el país, superó el número de las antiguas parroquias en proporción de setenta a uno.

En enero de 1937 un 70% de encuestados había respondido que sí a la pregunta: «¿es usted creyente?». En abril de aquel año, Georgui Malenkov le envió una nota a Stalin en la que proponía la derogación del decreto del 8 de abril de 1929. «Éste -explicaba- había creado una base legal para la puesta en funcionamiento por la parte más activa de los miembros del clero y de las sectas, de una organización ramificada de seiscientos mil individuos hostiles al poder soviético». «Es hora -concluía- de acabar con las organizaciones clericales y la jerarquía eclesiástica» (citado por Werth, 2010: 268). Millares de sacerdotes y casi todos los obispos fueron deportados a campos de concentración, y un gran número fueron ejecutados. De las veinte mil entre iglesias y mezquitas que había en 1936 menos de mil permanecían abiertas a principios de 1941; y si el número de ministros de culto en 1936 superaba los 24.000, en 1941 era de 5.665 (siendo la mitad clérigos bálticos, polacos, ucranianos y moldavos que se incorporaron a la URSS entre 1939 y 1941).

Según Donald Rayfield, en las parroquias fueron liquidados 2.700 sacerdotes y algo más de 5.000 monjas, y por toda Rusia se efectuaron 1.400 enfrentamientos entre las fuerzas de la Cheka o el Ejército Rojo y los feligreses, y además se llevaron a cabo algo más de 200 juicios.

Pero tras la llegada de Hitler al poder, la posición de Stalin con respecto al clero cambió; pues a sabiendas que la guerra contra el Reich tarde o temprano era inevitable necesitaba la unidad del país para hacer frente a la invasión extranjera, y sabía que gran parte de la población de su Imperio, pese a todo el marxismo-leninismo y ateísmo militante que se le inculcase, era profundamente religiosa. También era consciente de que el ateísmo militante no daba buena imagen a la URSS de cara al exterior. Por eso, la Constitución de 1936 garantizaba «la libertad de creencias». De modo que dadas las circunstancias era prudente incorporar a la religión por cálculos *eutáxicos* dado el hervidero *cortical*. Así, la Iglesia poco a poco fue reanudando su actividad. La Liga de

los ateos militantes se disolvió en 1941 tras la invasión alemana, y la conversión de creyentes a ateos se paralizó. Todo ello para afrontar con *solidaridad* los peligros *corticales-angulares* de la invasión alemana. Cuando llegó la guerra el metropolitano Sergei llamó a los fieles a que defendiesen la patria: «El Señor nos concederá la victoria» (citado por Santos, 2012: 624). Así se creó un Comisariado para asuntos de la Iglesia, que fue llamado con ironía «Comisariado del Pueblo para Dios», y también «Comisariado del Pueblo para el Opio». Si bien es cierto que algunos popes ucranianos se pusieron al servicio de los alemanes, no es menos cierto que el clero ruso fue *solidario* contra los nazis y lanzaban sermones a la población a favor de la «cruzada de liberación» contra Hitler y señalaban a los nazis como «perros rabiosos» (véase Santos, 2012: 625).

El 5 de septiembre de 1942, desde las 0:40 hasta las 2:00 horas, el obispo metropolitano Sergui tuvo una entrevista con Stalin en la que se llevó a un acuerdo de devolución de propiedades de la Iglesia, de generosas subvenciones y de permiso para imprimir la Biblia con las debidas censuras de versículos o afirmaciones que pudiesen sonar antisoviéticos. Esto último fue una tarea que se le encomendó a Andrei Vishinski, el cual optó para que la llevase a cabo el dramaturgo Nikolai Virta, quien sorprendentemente afirmó que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento eran perfectamente compatibles con la ideología oficial del Partido. De este modo, en tiempos de la más tremenda y mortífera guerra que hayan conocido los siglos, la Iglesia ortodoxa se incorporó al brazo ejecutor del Estado soviético, es decir, el *eje angular* del Dios ortodoxo se incorporaba a la *capa cortical* del Imperio materialista. Es posible que el gobierno soviético llegase a este acuerdo con la Iglesia a causa de la oferta de Estados Unidos que consistía, según un enviado estadounidense le comentó a Stalin, en enviar ayuda militar a la Unión Soviética a cambio de que se restableciese allí la libertad religiosa.

En el veinticinco aniversario de la Revolución, el 7 de noviembre de 1942, el metropolitano Sergei le envió un telegrama a Stalin que fue reproducido por *Pravda* dos días después: «En nombre del clero y de todos los fieles de la Iglesia ortodoxa rusa, hijos fieles de nuestra patria, cordialmente y en un espíritu de oración, saludo en su persona al jefe *elegido por Dios* de todas nuestras fuerzas militares y culturales, que nos conducen a la victoria sobre los invasores bárbaros, a la prosperidad de nuestro país en la paz y al porvenir radiante de sus pueblos: que Dios corone de éxito y de gloria sus grandes proezas en defensa de la patria» (citado por Santos, 2012: 625, subrayado mío).

No sólo Stalin era considerado un elegido, también lo eran los líderes de Occidente. En Estados Unidos Roosevelt fue considerado «una persona providencial» y, como dijo el cardenal O'Connell, «un hombre enviado por Dios»; y según A. M. Schlesinger jr., la gente de la calle esperaba que algún día se le colocase «en el Panteón de los inmortales, al lado de Jesús» (citado por Losurdo, 2008: 51).

Y Stalin no sólo era divinizado, sino también demonizado. Para Hitler, según declaraciones hechas el 8 de noviembre de 1943 (en el vigésimo aniversario de Putsch

de Múnich), Stalin era un ser llegado del «Infierno», con lo que se corrobora el carácter «satánico» del bolchevismo. Ya el 14 de julio de 1941, a poco de un mes de la puesta en marcha de la Operación Barbarroja y de la feroz resistencia que inesperadamente se encontraron los nazis, el Führer situaba a los soviéticos, para decirlo con nuestra terminología, en el *eje angular del espacio antropológico* afirmando: «nuestros enemigos no son ya seres humanos, sino bestias» (citado por Losurdo, 2008: 217). Afirmación que es un buen ejemplo de los vínculos del *eje angular* con la *capa cortical*.

Tras la batalla de Kursk en julio y agosto de 1943, con la guerra virtualmente ganada, el gobierno normalizó las relaciones con la Iglesia. De este modo los metropolitanos de Moscú, Leningrado y Kiev se reunieron para organizar un concilio y nombrar un Patriarca, el cual sería el propio Sergei, pero murió al poco tiempo. Después de la guerra sería elegido Patriarca Alexis, consolidándose aún más el pacto con el Estado, por lo cual se abrieron veinte mil iglesias. Cuando Stalin murió Alexis pidió al clero de todo el país que orasen por su alma: «Da el eterno descanso entre los santos, Señor, al alma de tu servidor José» (citado por Santos, 2012: 627).

9. ¿Fue posible una filosofía de la religión en el marxismo-leninismo?

A pesar de todo lo que hemos visto, cabe afirmar que el marxismo-leninismo no tuvo una filosofía o una teoría de la religión *representada* o formal, explícita, sino que más bien la filosofía o las tesis sobre la religión del marxismo-leninismo estuvieron diseminadas o esbozadas, *ejercitadas*, en varias obras (igual que pasa con la teoría marxista del Estado, razón por la cual Lenin decidió escribir en vísperas de la revolución, es decir, de la toma del Estado, *El Estado y la revolución*). Aunque, en rigor, el marxismo-leninismo no elaboró propiamente una filosofía de la religión sino más bien una sociología de la religión, siendo ello una cuestión política fundamental aunque no estrictamente filosófica, esto es, como una filosofía de la religión en la que se estudie su *esencia genérica*: su *núcleo*, su *curso* y su *cuerpo*. Así, el marxismo-leninismo interpreta el *fenómeno* religioso (que se denominó como «lógica popular») desde la economía política y, siguiendo la «teoría del reflejo» de Feuerbach, se afirma que el hombre fabrica a la religión y por tanto la religión no hace al hombre. Al igual que antropólogo inglés Edward Burnett Tylor, el Diamat considera que el *núcleo* de la religión está en el animismo: «base de la religión y el idealismo filosófico» (Rosental e Iudin, 1946: 12). «La causa que condicionó la aparición de la religión, fue la impotencia del hombre primitivo frente a los fenómenos de la Naturaleza, terribles e incomprensibles para él, impotencia que engendró en la mente del salvaje la creencia de que en los objetos circundantes había una especial fuerza sobrenatural, capaz de favorecer la vida, o, al contrario, acarrear toda clase de calamidades. Así, pues, dotando a los objetos de la Naturaleza de una fuerza sobrenatural, el salvaje intentó ejercer alguna influencia sobre ellos mediante exorcismos, ceremonias y ritos mágicos» (Rosental e Iudin, 1946: 263).

En el proceso histórico-natural de *El Capital* la economía política queda reducida a la

acción del *eje circular* y el *eje radial* (y así se ignora el *eje angular*), y por ello la religión sería ajena a la economía política y al proceso de producción; pues, como hemos visto, Engels afirmó en la *Crítica al programa de Erfurt* que la religión sería una mera «cuestión privada» al margen del Estado, porque la religión no puede contribuir a la construcción del socialismo. Y esta sería la estrategia política a seguir al señalarse que lo que dicha cuestión privada oculta es el simple reflejo de las relaciones humanas, con lo que estaríamos ante una teoría (o una filosofía, aunque más en el *ejercicio* que en la *representación*) *circularista* de la religión (aunque en la era de la carrera espacial el *eje angular* apareció repleto de seres en forma de extraterrestres o *numen absconditus*).

Contemplar la posibilidad de una filosofía materialista de la religión en la que se pudiese añadir un tercer eje en el *espacio antropológico*, el *eje angular*, no era posible en los tiempos de Marx y Engels, así como para el animismo de Tylor; pues aún no era posible en el desarrollo científico de la época, ya que la etología no había madurado como ciencia y por tanto los animales eran aún situados en el *eje radial* del *espacio antropológico*, por lo cual no eran considerados como seres con inteligencia y voluntad sino como seres meramente impersonales, como ya pensó el filósofo español Gómez Pereira en el siglo XVI y popularizó el cartesianismo en el siglo XVII, lo cual supuso la mayor muestra de impiedad *terciaria*.

Además de tratarse de una teoría de la religión -la del marxismo-leninismo- con un *espacio antropológico* bidimensional, la ontología que se postulaba había eliminado, de acuerdo con el proceso de *inversión teológica*, una de las tres grandes Ideas de la metafísica occidental, es decir, se había eliminado la Idea de Dios y habían sobrevivido la Idea de mundo y la Idea de alma, Ideas que se habían transformado en el proceso de secularización en la Naturaleza y el Espíritu (Cultura objetiva) respectivamente, que en el marxismo resonaría como Naturaleza e Historia (o materia y conciencia). En el Diamat -así como se había hecho desde el monismo de Büchner y Hæckel- Dios y el hombre se reabsorben en la Naturaleza, la cual en ocasiones era comprendida como M₁ y en otras como M (en el *ejercicio* pero no en la *representación*).

Desde el *materialismo filosófico* se ha recuperado un tercer eje para el *espacio antropológico* (así como en ontología se ha recuperado un *tercer género de materialidad*, M₃) que hace posible una teoría *angular* de la religión. Pero en ese tercer eje no se coloca al Dios de la *religiosidad terciaria* (ya sea veterotestamentario, neotestamentario, talmúdico o coránico), ni tampoco al Dios sin correlato fenoménico de la *Crítica de la razón pura* kantiana, sino a los *númenes* animales finitos y corpóreos que hacen posible postular una teoría *zoogenética* de la religión, en donde el *curso* de la religión concluye -tras el *delirio* de la *religiosidad secundaria*, la metafísica del Dios infinito e incorpóreo de la *religiosidad terciaria* y el proceso de *inversión teológica* posible en las sociedades cristianas (lo que vendría a ser la antesala del ateísmo)- en el *ateísmo esencial total* que postulamos desde el *materialismo filosófico*.

Como decimos, la crítica a la religión del marxismo-leninismo es *circularista*, pues se está en la creencia de que la religión es un invento de los hombres para consolarse de las miserias de este mundo o someter a otros hombres con la finalidad de explotarlos, es decir, en tanto «opio del pueblo» u «opio para el pueblo» respectivamente. Y esto, a nuestro juicio, supone una conciencia falsa que sí es pertinente en ciertos períodos del *curso* de la religión pero no en lo que corresponde a su *núcleo*, si sostenemos la génesis zoomórfica de la religión tal y como la expone Gustavo Bueno en *El animal divino*. De modo que, para los jóvenes Marx y Engels, la religión es un invento de los curas, defendiéndose así una filosofía de la religión (insistimos en que *ejercitada*, es decir, no propiamente *representada*) de cuño *circularista*, es decir, reduciendo el *fenómeno* religioso al eje *circular* del *espacio antropológico*: «De igual modo que el buen sentido político se explica aquí el origen y la duración del régimen monárquico como obra de la sinrazón, el buen sentido religioso explica la herejía y la incredulidad como obras del diablo. Y de igual manera el buen sentido irreligioso explica la religión como obra de esos diablos, los curas» (Marx y Engels, 2013: 268). Aquí Marx y Engels hablan de la *génesis* de la religión más como opio para el pueblo que como opio del pueblo.

También los jóvenes Marx y Engels en *La Sagrada familia* recurren a teorías psicologistas para explicar el *núcleo* de la religión, como si ésta se redujese a simples alucinaciones o delirios psiquiátricos de algunos lunáticos: «Para el hombre a quien el mundo sensible se le transforma en simple idea, las simples ideas se transforman en seres sensibles. Las alucinaciones de su cerebro adquieren formas visibles, casi palpables, de fantasmas sensibles. Este es el misterio de todas las piadosas visiones y a la vez la forma general de la locura» (Marx y Engels, 2013: 226-227). Y un año después, en *La ideología alemana*, profundizan más en el asunto al sostener que la religión no brota de ninguna sustancia metafísica o un fundamento espiritual (ni por supuesto psicológico), sino de las condiciones materiales objetivas, en los medios de producción: «En la religión, los hombres convierten su mundo empírico en una esencia puramente concebida, imaginaria, que se enfrenta a ellos como algo extraño. Y esto no puede explicarse, en modo alguno, partiendo de otros conceptos, partiendo de “la autoconciencia” y demás zarandajas, sino de todo el modo anterior de producción y de intercambio, que es algo tan independiente del concepto puro como el invento de la *self-acting mule* [máquina automática de hilar] y el tendido de ferrocarriles lo fue de la filosofía hegeliana. Y si se empeña en hablar de una “esencia” de la religión, es decir, de un fundamento material de esta no esencia, no debe buscarla ni en la “esencia del hombre” ni en los predicados de dios, sino en el mundo material, anterior a todas y cada una de las fases del desarrollo religioso» (Marx y Engels, 2014: 134-135, corchetes míos).

Leemos en *Ensayos sobre ateísmo y religión* de Plejánov: «Y todo ello nos muestra muy claramente que en la cosmovisión del salvaje, verdaderamente, no existe frontera entre él y el animal, como se ve por el hecho de que originalmente el hombre representaba a sus dioses en forma de animales. El filósofo griego Jenófanes se equivocó al decir que el hombre crea siempre a su Dios a su imagen y semejanza. No, al

principio lo crea a imagen y semejanza de un animal. Los dioses antropomorfos aparecen sólo a consecuencia de los resultados de los nuevos éxitos del hombre en el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero también luego en las representaciones religiosas de los hombres se conservan duramente mucho tiempo las huellas profundas de zoomorfismo. Es suficiente recordar la adoración de los animales en el Antiguo Egipto y el que las estatuas que representan a los dioses egipcios, con frecuencia tenían cabezas de animales» (Plejánov, 1981: 123). Y también: «El aumento de estas fuerzas productivas cambia la relación del hombre con la naturaleza y, principalmente, su representación sobre el mundo animal. El hombre empieza a oponerse al animal. Esto contribuye muy fuertemente a la antropomorfización de sus representaciones sobre los dioses» (Plejanov, 1981: 131).

A simple vista parece que estamos ante una filosofía *zoogenética* de la religión, como la del *materialismo filosófico* en la que se postula que los hombres no hicieron a los dioses a su imagen y semejanza, sino *a imagen y semejanza de los animales*. Pero Plejánov no está abriendo la posibilidad de un tercer eje en el *espacio antropológico*, el *eje angular*, pues su teoría está expuesta desde el dualismo Naturaleza/Cultura y, por tanto, sigue anclado en un *espacio antropológico* plano. Plejánov emplea la teoría del totemismo y sostiene que el origen zoológico de la religión como un caso empírico sin aclarar si dicho origen está relacionado con la esencia de la religión y si los animales son o no son una especie de seres *numinosos*. Plejanov no deja de ver a la religión como una forma de conciencia social o, más en rigor, una deformación propia de la conciencia falsa en una determinada fase de los modos de producción, y no aprecia realidad en su *núcleo* (como hace el *materialismo filosófico* desde el *argumento ontológico religioso*); por ello piensa que la religión tiene su origen en la ignorancia y en el *materialismo filosófico* estaría más bien en la sapiencia, ya que la *religión primaria* es real, material.

En definitiva, el Diamat no supo o no pudo incorporar a su sistema de coordenadas los avances de la etología, despreciándola como «ciencia burguesa». Por eso el marxismo-leninismo no dispuso de una filosofía de la religión con la suficiente potencia como lo es la filosofía de la religión del *materialismo filosófico*. La teoría de la religión como «opio del pueblo» u «opio para el pueblo» en tanto «piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa» (Lenin, 1980f: 299), sería una *verdadera filosofía* de la religión pero no una *filosofía verdadera* de la religión. Aunque, más en rigor, sería una psicología o sociología de la religión o, en todo caso, una teoría que trata de las funciones sociales y económicas de la religión y no tanto una teoría materialista de la religión; una teoría que no es central o directa sino oblicua precisamente porque se trata de economía política o sociología. «La teoría de la religión como “opio del pueblo” -una fórmula procedente de B. Bauer y de M. Hess- es una teoría psico-sociológica, pues lo que en ella se contiene no es más que la concepción funcional de la religión como mecanismo “homeostático” que colabora a mantener en equilibrio la sociedad de clases... La teoría del “opio del pueblo”, aunque recoja una verdadera (si bien eventual) función de la religión, no es filosófica, precisamente porque no se le reconoce a la religión una verdad propia, sino tan sólo un carácter

superestructural» (Bueno, 1996b: 24).

Asimismo, la teoría filosófica de la alienación del Marx de los *Manuscritos* parisinos de 1844 es una teoría antropológica que se aproxima a lo que Kant denominó «ilusión trascendental»; pero Marx, al restringir la alienación religiosa a determinadas etapas de la historia de la producción, hace que su teoría sobre la religión tome un claro tono sociologista, aunque reconozcamos que el concepto de alienación sí es filosófico pero de orientación metafísica como también era el caso de Santo Tomás, «porque tan metafísico es un Hombre que “se define por no ser lo que es” como un Dios que se define “por ser lo que es”» (Bueno, 1996b: 25).

Capítulo XI. Crítica a la escatología marxista-leninista

1. El pensamiento escatológico

Las escatologías suelen ser unos relatos relacionados con las postrimerías del hombre en la Tierra, con su destino y su posibilidad de una duradera o permanente felicidad; también pueden ser relatos que pronostican el saber absoluto que en el fin de los tiempos culminará, de acuerdo con el *idealismo de la verdad*; y también son relatos soteriológicos que narran la historia de la salvación del Género Humano y por ello serían utopías sociales totalizadoras; o, en algunos casos, se trataría de la narración de la salvación de unos pocos agraciados frente a la condenación de la mayoría: «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (Mt 22.14).

El término «escatología» fue acuñado en el siglo XVII por el teólogo luterano Abraham Calovius, y viene a significar algo así como el «estudio de las ultimidades». Se trata de una derivación del término griego *ἔσχατον*; así como el término «apocalipsis» (*ἀποκάλυψις*) es una voz griega que significa «revelación» o, más en concreto, «revelación de los secretos de Dios». No obstante, no cabe identificar los términos escatología y apocalipsis, pues si todos los apocalipsis son escatológicos (al referirse al fin del mundo o de la era), no todas las escatologías son apocalípticas, pues no todas suponen la salvación del Género Humano ni tampoco todas se basan en un mensaje o revelación de los secretos de la divinidad (cuestión que -como sabemos- negamos desde el *antignosticismo soteriológico* del *materialismo filosófico*).

Un ejemplo de escatología no apocalíptica lo encontramos precisamente en Engels, pues todo cuanto nace es digno que perezca: «Podrán pasar millones de años, cientos de miles de generaciones podrán nacer y morir, pero llegará inexorablemente el día en que, al agorarse el calor del sol, no alcance para fundir los hielos que avanzan desde los polos, en que los hombres, que irán concentrándose más y más junto al Ecuador, no encuentren allí tampoco el calor necesario para vivir, en que poco a poco vayan borrándose hasta los últimos rastros de vida orgánica y la tierra, convertida en una bola muerta y helada como la luna, gire, hunda en profundas tinieblas y en una órbita cada vez más estrecha en torno al sol, también enfriado, para precipitarse, por último, en los espacios cósmicos. Otros planetas caerán antes que ella y otros la seguirán en su caída; en vez del sistema solar, armónicamente ordenado, luminoso y lleno de claro, una esfera fría y muerta recorrerá su camino solitario por los espacios. Y la misma suerte reservada a nuestro sistema solar habrán de experimentarla, más tarde o más temprano, todos los demás sistemas de nuestra isla cósmica y el resto de las innumerables islas cósmicas, incluso aquellos cuya luz jamás llegará a la tierra mientras viva sobre ella un ojo humano capaz de captarla» (Engels, 1990a: 28-29).

Las escatologías no son solamente cuestiones de determinadas religiones o de sectas religiosas (*secundarias* o *terciarias*), pues también conciernen a determinadas filosofías. «Si llamamos “Escatología” al proceso mismo de acabamiento de la “Humanidad histórica” -o “prehistórica”, según como se interprete la “humanidad” viviente hasta la

fecha- y acabamiento en el sentido de su plenitud, a sus postrimerías, que anuncian una vida nueva; acabamiento de las postreras calamidades de la Humanidad o, por lo menos, las de su porción considerada por el escatólogo como más significativa -la “decadencia de Occidente”, su estado crepuscular en tanto que anuncia la aurora de un mediodía radiante, como profetiza el Trakl de Heidegger-, entonces la Filosofía ha tenido mucho que ver con la Escatología» (Bueno, 1970: 280).

Anaximandro de Mileto ya especuló sobre el fin del mundo (un mundo que era uno entre infinitos mundos) sosteniendo que «siguiendo el orden del tiempo» todo volverá a sumergirse en el seno de una indeterminada infinitud (*Apeiron*). Así lo recoge Simplicio en su *Física* (24,18-20): «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo». Siglos después los estoicos anunciaron el fin del mundo como una gran combustión cósmica que llamaron *ekpirosis*, seguida por la restauración del cosmos que denominaban *palingenesia* en donde volvería a ocurrir todo tal y como fue en el anterior universo y así de *ekpirosis* en *palingenesia* se daba un eterno retorno de lo idéntico: ciclo que llamaban *apokatastasis*. Este esquema sería recuperado por la física del siglo XX con la teoría del Big Bang seguido de un Big Crunch (aunque esta hipótesis es más propia de la metafísica que de la física, de hecho es propia de *filosofía espontánea de científicos* que se *ejercita* en el *fundamentalismo científico*).

El género escatológico no es propio y exclusivo de las «tinieblas precientíficas», pues este género no ha cesado en la era de la revolución industrial y de la ciencia positiva, y de ello son buenos testimonios el hegelianismo y el marxismo-leninismo (y también fueron escatológicos, a su manera, tanto liberales, como anarquistas, como fascistas y nacionalsocialistas).

También se han desarrollado escatologías «científicas» como la llamada «Ley de Entropía» (en los años de la Guerra franco-prusiana), la cual especulaba con el destino térmico del universo, que era considerado como un sistema aislado. La Ley de Entropía pronosticaba la «muerte térmica del universo» para cientos de millones de años. Por eso Wilhelm Ostwald, el fundador de la «Liga Monista», prescribía una especie de imperativo categórico para solidarizarse con el mayor número de hombres de la posteridad: «Actúa de tal modo que tu comportamiento no suponga un incremento de entropía en el universo». Es decir, enfría todo lo que puedas, no malgastes la energía y trata de utilizarla; «un imperativo que fácilmente podía ponerse en comunicación con los ideales del quietismo budista zen» (Bueno, 2006a: 182). Un imperativo energético que trata de prolongar la vida humana en la Tierra durante algunos siglos pero que es absolutamente ridículo.

Pero aparte de estas escatologías «científicas» y de las escatologías griegas (cuya concepción del tiempo era circular), las escatologías que mayor repercusión tuvieron para el hegelianismo y el marxismo-leninismo fueron la escatología judía y la cristiana (fundamentalmente la cristiana a causa del dogma de la Encarnación por el que fue

posible el proceso de *inversión teológica*).

La escatología es central en el marxismo-leninismo. Eso no quiere decir, como han sugerido muchos, que el marxismo-leninismo sea una religión, aunque sí es cierto que tiene semejanzas con ciertas religiones (sobre todo con el judaísmo y el cristianismo, como hemos visto). Y así como los cristianos vieron la historia de los griegos, los romanos y los judíos como una *preparatio evangelica*, así Marx observó todo el proceso de la Historia Universal, que era entendido como prehistoria, como una *preparatio comunismo*. Dicho de otro modo: el marxismo-leninismo, como el judaísmo mesiánico y el cristianismo primitivo, anunciaba el fin de este mundo (el mundo dominado por el capitalismo) y anunciaba la inminente llegada de una era de abundancia y beatitud en el mundo dominado por el comunismo internacional que destruiría, a través de la revolución mundial, los diferentes Estados capitalistas y el Estado comunista triunfante se extinguiría en pos de una anarquía beata en la que el hombre, tras el fin de la explotación, podría colmar sus facultades plenamente. En junio de 1965 se seguía pensando que el movimiento obrero «es, sin duda alguna, nuestra única esperanza y destino» (Althusser, 1973c: 18).

El desarrollo histórico que parte del comunismo primitivo y culmina en el comunismo final obedecía «a una ley monista de desarrollo tan firme y segura como podía serlo la ley de la gravitación universal en el desarrollo y mantenimiento del sistema solar» (Bueno, 2014a: 2). Pero el marxismo-leninismo escatológico deja de ser una filosofía dialéctica para degenerar en un monismo metafísico y por tanto como una filosofía dogmática que se interpretaría como «la ciencia universal homogénea y definitiva de la realidad y de la historia que puesta al servicio de la también universal clase proletaria (no se precisa si se trata de clase distributiva o atributiva) victoriosa va a enterrar en pocos años a partir de la fecha la prehistoria de la humanidad, para instaurar el socialismo y, con él, el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo»; entonces, según esto, «es evidente que el marxismo está en crisis a partir de la Segunda Guerra Mundial» (Bueno, 1979).

La escatología marxista-leninista sólo fue posible tras el proceso de *inversión teológica*, el cual desembocó en el ateísmo al quedar negada la trascendencia de Dios como ser espiritual separado (hipostasiado más allá del espacio y del tiempo, es decir, allende el mundo empírico *adspectabilis*). Aunque he aquí que la esencia de Dios se realiza en este mundo (*su Reino es de este mundo*), que en el marxismo-leninismo se resuelve en el «ateísmo militante» que, junto al comunismo, inaugura la auténtica «génesis real del ser humano, su verdadera realización, al fin consciente como ser real» (Marx, 2012c: 566).

Desde el marxismo-leninismo se pensó que tras la revolución proletaria se implantaría la dictadura del proletariado y tras un tiempo la sociedad pasaría del socialismo al comunismo, el cual traería la paz perpetua y el progreso y la prosperidad del Género Humano. Dicho de otro modo: la escatología marxista-leninista, en la que se pronostica la extinción del Estado proletario, podría diagnosticarse como una

Eudemonología especulativa en la que se intenta reconstruir la vida feliz de una sociedad que se ha emancipado del instrumento de opresión que es el Estado y de las clases dominantes explotadoras. Es cierto que de esta sociedad no se dan muchos detalles. «Todo el mundo sabe, por ejemplo, que *El Capital*, obra principal y fundamental que expone el socialismo científico, se limita a alusiones de carácter muy general sobre el porvenir, examinando solamente los elementos ya existentes, de los que va surgiendo el régimen futuro. En cuanto a perspectivas para el porvenir, todo el mundo sabe que las ofrecían en mucho mayor número los socialistas anteriores, que dibujaban con todo detalle la sociedad futura, deseando entusiasmar a la humanidad con el cuadro de regímenes en que los hombres no tuvieran necesidad de luchar, en que sus relaciones sociales no se basaran en la explotación, sino en los verdaderos principios del progreso, que se hallan en consonancia con las condiciones de la naturaleza humana» (Lenin, 1975g: 151). Por decirlo de un modo más positivo, el comunismo fue el movimiento que tendió a desbaratar la sociedad burguesa mediante la revolución violenta.

Pues bien, del mismo modo, *mutatis mutandis*, desde el cristianismo se creyó que tras un período de caos, guerras y sufrimiento se impondría la dictadura del Anticristo, la cual sería finalmente derrotada pues a continuación sobrevendría el reinado de Cristo con la consecuente paz (evangélica) para todos los bienaventurados asistidos por la Gracia elevante y santificante, junto al tormento eterno de los condenados que estarían eternamente en el infierno de azufre y fuego: «Así será el final de la era: vendrán los ángeles y separarán a los malos de entre media de los justos y los arrojarán al horno del fuego [Dn 3.6]; allí estará el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 13.49-50). Es cierto que los evangelios tampoco ofrecen muchos detalles de esta sociedad celestial (o de esa condenada sociedad infernal, así -como decimos- Marx tampoco dio muchos detalles de la sociedad comunista). En resumen: la escatología cristiana es la marcha triunfante de una Historia Sagrada, cuyo centro es la redención en el sacrificio vicario de Jesucristo en la cruz y su culminación vendría a ser la segunda venida de Cristo, pero esta vez al son de trompetas triunfantes como juez de vivos y muertos (*parousía*). La resurrección de los muertos en el día del Juicio Final es, pues, el fin de la Historia Sagrada; historia que los cristianos creían que tenía sus días contados al imbuirse el *Sitz in Lebem* de la comunidad cristiana de inminencia apocalíptica: «La noche está muy avanzada, y va llegar el día de la eternidad. Dejemos, pues, las obras de las tinieblas, y revistámonos de las armas de la luz» (Rom 13.11-12). «En seguida será el fin del mundo; cuando Jesucristo hubiese entregado su reino, o Iglesia, a su Dios y Padre cuando habrá destruido todo imperio, y toda potencia, y toda dominación» (Rom 15.24). Inminencia que el autor de la segunda epístola de Pedro soluciona afirmando que «un día respecto a Dios es como mil años, y mil años como un día» (2 Pe 3.8). «Como puede verse, el singular autor de este escrito es un maximalista de la apologética. Sentado en su axiomático principio, ¿quién se atreverá a denunciar un incumplimiento de la profecía? El misterio, el milagro y la ecuación mil años = un día resultan realmente irrefutables» (Puente Ojea, 2007: 184).

La escatología marxista-leninista tenía como principal colofón la extinción del Estado; y, como hemos visto, también lo es para el cristianismo: pues el fin será cuando Dios Padre destruya «todo imperio, y toda potencia, y toda dominación». Esta tendencia anarquista o anarquizante se sitúa al final de la historia o, con más precisión, en el final de la prehistoria que traería la verdadera historia de la humanidad al dejar ésta de estar distribuida en Estados enfrentados entre sí con sus coyunturales alianzas frente a otros Estados. El comunismo final «anarquista», libre de la burocracia y la milicia, y al cancelar las alienaciones históricas, traería la emancipación del Género Humano, con la cual empezaría la verdadera historia. La unión del proletariado internacional es la salida que propusieron Marx y Engels para que la humanidad se incorporase a la verdadera historia y así abandonase el supuesto estado prehistórico de insoportable alienación; y para ello apelaban a método violentos: «Los comunistas consideran indigno ocultar sus puntos de vista e intenciones. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados mediante la subversión violenta de todo orden preexistente» (Marx y Engels, 2012: 621). Asimismo, el cumplimiento de la escatología significaría al mismo tiempo el final de la filosofía, y así lo interpretó el joven Marx. Como decía el filósofo liberal Sir Bertrand Russell, «Marx se declaró ateo, pero conservaba un optimismo cósmico que sólo el teísmo podía justificar» (Russell, 2005: 844). Dicho optimismo estaba en el fin del Estado (de los Estados) y en la consecuente paz y libertad de la que gozaría en su emancipación el Género Humano, libre de todo encontronazo *cortical*.

Ya en 1794 Juan Teófilo Fichte, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, especuló con una humanidad sin Estados, y por tanto «el destino del hombre» sería la anarquía: «El Estado, como todas las instituciones humanas que son meros medios, tiende a su propia abolición. *El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno*. Aunque este momento, ciertamente, todavía no ha llegado, ni sé cuántas miríadas de años o miríadas de miríadas podrían pasar antes de que llegue -no se trata aquí en absoluto de aplicar esto a la vida, sino simplemente de la justificación de una proposición especulativa-, es seguro que habrá un punto en el itinerario del género humano trazado *a priori* en el que todos los vínculos estatales se tornarán superfluos» (Fichte, 2002a: 75-77). Y así como para Marx todavía estábamos (en su época) en la prehistoria de la humanidad, para Fichte aún no poseemos el impulso más elevado, pues «la humanidad todavía no se ha desarrollado en nosotros lo suficiente», puesto que «permanecemos aún en un nivel inferior, en el de la semihumanidad o de la esclavitud. Todavía no estamos lo bastante maduros para el sentimiento de nuestra libertad y autoactividad, pues, de lo contrario, necesariamente habríamos de desear ver a nuestro alrededor seres semejantes a nosotros, es decir, seres libres» (Fichte, 2002a: 81). Asimismo, «el fin último de toda sociedad es *la completa igualdad de todos sus miembros*», aunque en el fondo se trata simplemente de «esforzarse por aproximarse cada vez más a ese fin» (Fichte, 2002a: 91). Dicho de otro modo: si -tal y como en el capítulo dedicado a Fichte hemos visto- la tarea de la libertad es infinita, entonces su conquista en las sociedades humanas consiste en una aproximación asintótica de la libertad, la igualdad y la fraternidad entre los hombres. Cada uno en cuanto está en su poder debe esforzarse «hacia el fin último de la sociedad: el constante ennoblecimiento

del género humano, es decir, liberarlo progresivamente de la coacción de la naturaleza y hacerlo cada vez más independiente y autónomo. Mediante esta nueva desigualdad [de estamentos] surge una nueva igualdad: un avance uniforme de la cultura en todo los individuos» (Fichte, 2002a: 101). Fichte llegará a decir que su sistema es «el primer sistema de la libertad. Así como aquella nación [Francia] ha roto las cadenas políticas del hombre, mi sistema lo libera del yugo de la cosa en sí y de su influencia» (citado por Janke, 2002: 174, corchetes de Janke). Se trata, pues, de la autoafirmación del Yo frente al despotismo del No-Yo. Aunque una década después, en *Los caracteres de la Edad contemporánea*, llegará a decir que la difusión de la Cultura (es decir, del *mito tenebroso* de la Cultura en tanto secularización del *mito tenebroso* de la Gracia) es el «primer gran rasgo del plan del universo», y llegará un momento en que toda la especie humana habite el globo terráqueo fundida «en una sola república de los pueblos cultos» (Fichte, 1976: 144).

Como hemos dicho, «escatología» es una voz que significa «estudio de las ultimidades». En el caso del marxismo-leninismo no hay propiamente una escatología en el sentido del fin del mundo, sino más bien en el sentido de las ultimidades de la era capitalista (pues el capitalismo en su seno lleva su autodestrucción, la cual dará paso a una nueva era: la era comunista en la que supuestamente se extingue el Estado y junto a él la explotación). Aunque también era de algún modo así en el judaísmo davídico-mesiánico, pues la llegada del Mesías inauguraría una nueva era en la Tierra, y no en el Cielo como se creía desde el cristianismo paulino, donde sí cabe hablar del fin del mundo dado que los cristianos ascenderán hacia el Cielo y los condenados descenderán al Infierno para toda la eternidad de una vez por todas y de este modo el mundo quedaría finiquitado.

La escatología marxista-leninista tiene también sus influencias en la armonía preestablecida que defendió Leibniz. «El ideal marxista de la cooperación socialista de todos con cada uno, la educación politécnica -que era el ideal de Hippias, el sofista, que se fabricaba su propio anillo-, el ideal de los individuos capaces del disfrute unilateral de los bienes sociales que se expone en los *Grundrisse* y, en general, todos aquellos ideales que pueden considerarse contenidos en la fórmula del “Hombre total” de los *Manuscritos* -y, como contrafigura, la teoría de la alienación, la visión del hombre empírico como mutilado o dividido (la oposición peón/filósofo de Adam Smith)- todo esto podrá ser considerado como un cúmulo de conceptos utópicos, o meramente regulativos, pero en cualquier caso, son los que presiden el edificio marxista -y son claras determinaciones de los principios homeoméricos constitutivos del modelo monadológico» (Bueno, 1972b: 171).

Desde las coordenadas del *materialismo filosófico* se diagnostican críticamente cuatro modelos escatológicos o de filosofías de la historia: «(a) filosofías de la historia de orientación idealista o espiritualista de carácter anarquista; (b) filosofías de la historia de orientación idealista o espiritualista de carácter estatista; (c) filosofías de la historia de signo materialista y de orientación anarquista; y (d) filosofías de la historia de orientación materialista y estatista» (Bueno, 2014a: 2). El prototipo (a) lo ejemplifica

Bueno con *La ciudad de Dios* de San Agustín, aunque también podría ejemplificarse con el *espiritualismo exclusivo ascendente* de Fichte, que como acabamos de ver tiende a la supresión del Estado; el (b) con la paz perpetua kantiana; el (c) serían las corrientes socialdemócratas adversas al marxismo-leninismo, como el gradualismo de Bernstein o el anarquismo de Bakunin, aunque también sería el esquema del propio marxismo-leninismo: «El materialismo histórico marxista, según esto, sólo es antikantiano en la medida en la cual sustituye los tratados internos (efectos de decisiones psicológicas) por las fuerzas económicas que determinan, desde fuera, a cada decisión psicológica. Pero constituye un monismo metafísico el atribuir todo el proceso histórico a la acción continuada y acumulativa de una única causa que lleva a cumplir un destino determinado, la paz perpetua. Esto equivale a un monismo histórico que ignora, carente de una verdadera doctrina de la causalidad, la complejidad de las causas que intervienen en el curso de la historia. Lo que le permite concluir que la paz perpetua puede derivarse de la acción formal de esta causa única. Y ello constituye una idea tan metafísica como pueda serlo la de continuidad en la *Pax Christi*» (Bueno, 2014e: 2). Por último, el (d) estaría ejemplificado por las ideologías del capitalismo determinista que sitúa el «fin de la historia» en la expansión de la democracia parlamentaria o democracia liberal una vez derrumbando el muro de la Unión Soviética.

2. La enfermedad infantil del anarquismo en el comunismo

Hay que advertir que más que un programa del socialismo o un análisis de la futura sociedad comunista, lo que Marx legó a la posteridad fue un análisis pormenorizado y minucioso del decimonónico sistema capitalista por entonces *realmente existente*. Sistema cuyo «papel histórico progresista» fue ensalzado y loado por Marx y Engels en diversos escritos. Estos méritos que pueden resumirse en dos breves tesis: «aumento de las fuerzas productivas del trabajo social y socialización de este trabajo» (Lenin, 1974c: 609).

Marx ve la relación entre el capitalista y el trabajador como «la lucha entre dos enemigos». Pero, una vez emancipada la clase obrera a raíz de la revolución socialista, ésta a su vez emancipará a toda la sociedad, pero no de un Estado en concreto sino de todos los Estados, es decir, estaríamos ni más ni menos que ante la emancipación del Género Humano. Y para entonces ya no habrá más discordias entre los hombres, porque ya se vino abajo el elemento opresor, esto es, el Estado; pues éste se extinguirá, y con él la lucha de clases, lo cual implicaría el fin de la «prehistoria» (término que Marx aplicó a toda la historia positiva). Y así, el ritmo de la historia (de la verdadera historia) estará marcado no ya por la revolución sino por la evolución, ya que el socialismo se convertirá gradualmente en comunismo -dictadura del proletariado mediante- y los hombres vivirán sin violencia y sin subordinación, una vez que se haya extinguido el Estado o «semiestado» proletario. Así, el Estado es el objeto de la revolución para pasar posteriormente a ser sujeto de su propia extinción, pues éste quedaría disuelto en el conjunto de la sociedad al no quedar ninguna clase sujeta a dominio; pues, si la revolución burguesa acabó con todos los estamentos, la revolución proletaria acabaría con todas las clases y el Estado sería sustituido por la autogestión social comunista. Al

ser representante de toda la sociedad y no de exclusivamente de una determinada clase dominante, el Estado se hará superfluo al no haber nada que reprimir, porque el Estado es definido como una fuerza especial de represión: «Todo estado es una “fuerza especial para la represión” de la clase oprimida. Por eso, *todo estado ni es libre ni es popular*» (Lenin, 1993: 30).

En la realización del comunismo pleno, primero se independiza la actividad del proletariado y después la de los demás miembros de la sociedad. La sociedad comunista implicaría el final de la sociedad «clasista» y traería consigo la «reconstitución consciente de la sociedad humana» (Marx, 2003c: 88). El comunismo final consistía no ya en suprimir las diferencias entre las clases sino la existencia de las mismas, pues sería el fin del Estado y de las normas legales externas, porque se estaba en la creencia de que «Estado» y «libertad» son términos autoexcluyentes. Significaría, entonces, la construcción internacional de la sociedad sin clases y en consecuencia sin Estados. En definitiva: la Humanidad futura que empieza su verdadera historia será interpretada como una humanidad única, sin clases ni Estados, dueña de sí misma y de la Naturaleza. ¿Se puede hablar más en metafísica?

La primera fase de la sociedad comunista, que se denomina «socialista», es la fase en la que los medios de producción dejan de ser privados para ser posesión del Estado, es la fase de la dictadura del proletariado en la que aún persevera el derecho burgués y, por consiguiente, el Estado sigue siendo burgués; pero se trata de un Estado burgués sin burguesía, ya que ésta es una sociedad que brota de las entrañas de la sociedad capitalista. Y así, el comunismo completo, en su fase superior propiamente comunista, rompe con la división del trabajo en intelectuales y manuales y hace del trabajo no ya un medio para sobrevivir sino la primera necesidad de la vida, y la igualdad dejará de ser meramente formal, como pasaba en el democratismo burgués, y pasará a ser de hecho, y entonces se aplicaría la regla «de cada uno, según sus capacidades; a cada uno, según sus necesidades». Y «de cada uno según sus capacidades» significa que el trabajo deja de ser una imposición para pasar a ser una necesidad del individuo y, por tanto, la sociedad no tiene que recurrir a coerciones y sólo los enfermos o anormales escapan al trabajo, pues se trata de trabajar según la capacidad de cada uno, de sus facultades físicas y mentales apoyadas en la técnica que ha ido forjándose en la sociedad.

Frente a Kautsky y el oportunismo imperante en la «socialdemocracia oficial» en los tiempos de la Gran Guerra, Lenin afirmaba que la idea del Estado como un organismo parasitario no era exclusiva del anarquismo. El Estado se entendía como un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase que brota de la sociedad y se sitúa aparentemente por encima de ella divorciándose cada vez más; y por ello las clases no pueden conciliarse, pues la clase dominante oprime a las clases dominadas y por ello explotadas con hombres armados (ejército permanente y policía) que disponen de cárceles e instituciones coercitivas de todo género.

En 1891 decía Engels en la *Crítica del programa de Erfurt*: «La supresión de las clases es nuestra reivindicación fundamental» (Engels, 1975: 61). Dicho de otro modo:

la escatología marxista-leninista pensaba el estado final del Género Humano como una sociedad civil exenta de Estados y por consecuencia de antagonismo de clases. En la fase final el Estado se extinguirá y con ella la sociedad política; pues, desde entonces, funcionará sólo la sociedad civil. Esto es, el Estado queda reabsorbido en una sociedad que se administra a sí misma en la que el Estado gendarme queda suprimido. Es decir, con el autogobierno del pueblo sería ya superfluo todo estrato político profesional, así como toda burocracia y todas las fuerzas armadas profesionales, pues se habría pasado del «politiqueo» en el que se «administran las personas» a la plena emancipación de la sociedad civil en la que se «administran las cosas», y así se suprimirían las clases y la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción. Los funcionarios dejarían de ser jefes para convertirse en meros agentes técnicos, con carácter provisional, mientras el Estado iría poco a poco agonizando sin hacer ruido. La «agonía» del Estado en la sociedad socialista implicaría, pues, la suplencia de las instituciones policíacas y militares por la autoadministración de los productores y los consumidores. Por lo tanto se estaba bajo la ingenua creencia de que la *dialéctica de clases* se encaminaba hacia la instauración del comunismo universal aestatal, situación en la que el Estado desaparecería al cumplir su misión histórica.

En la teoría de la alienación política subyace un horizonte anarquista en el que se aspira a la superación del Estado burgués explotador; desalienación política del Estado alienante que sólo sería posible -pensaba Marx- mediante la revolución proletaria que, dictadura del proletariado mediante, aboliría las clases sociales y, en consecuencia, se reestructuraría el proceso de producción y se acabaría con la explotación al llegar al poder la soberanía popular en una sociedad no ya política sino puramente civil. Por tanto, comunismo primitivo y comunismo final vendrían a configurarse dialécticamente, «en tanto que en el primero el trabajador está inmediatamente unido a la Naturaleza de una manera ciega, y por tanto no libre, mientras que en el segundo el trabajador se emancipa de esta Naturaleza por medio de la Cultura, realizándose así el Individuo libre que vuelve a reconciliarse con la Naturaleza y con los medios de producción que se le habían enajenado» (Fernández Lorenzo, 1980: 30). Lo cual implica nuevamente una tesis influida por el sistema hegeliano, porque el comunismo primitivo vendría a ser un comunismo abstracto o en sí y el comunismo final un comunismo concreto y en sí y para sí, es decir, autoconsciente (no sólo en el *ejercicio* sino además en la *representación*).

Esta tesis, de tintes escatológicos y apocalípticos secularizados, no podemos aceptarla por pánfila y armoniosa, y por su progresismo optimista, y la hemos diagnosticado, parafraseando un título de una obra de Lenin, como *la enfermedad infantil del anarquismo en el comunismo*. Pero no por ello hay que confundir al comunismo (tal y como se manifestó en la política real en el marxismo-leninismo como *quinta generación de izquierda definida* por el Estado en la Unión Soviética) con el anarquismo (que vino a ser la *tercera generación de izquierda*), porque si el comunismo tenía como estrategia el fortalecimiento de la *nación política* a fin de reforzar al proletariado industrial, el anarquismo apostaba por el debilitamiento y consecuente liquidación de la *nación*

política (es decir, de todo Estado y ni que decir tiene de todo Imperio).

El comunismo no suponía para Marx simplemente una etapa más en el progreso de los modos de producción y las relaciones de producción, sino que venía a ser una ruptura con todo lo anterior, que venía a ser diagnosticado como «prehistoria». Pero el fin de la prehistoria no llegó, como tampoco llegó el Reino de Dios o la Nueva Jerusalén que predicaron Juan el Bautista y su discípulo Jesús de Nazaret (más bien llegó Aelia Capitolina y la diáspora), y como tampoco llegó el Espíritu Absoluto hegeliano en el que «todo lo racional es real y todo lo real es racional» (más bien llegó el Segundo Reich, la República de Weimar, el Tercer Reich y, en definitiva, el fracaso del *ortograma* imperialista alemán).

La propaganda promete el paraíso, pero la historia demuestra lo contrario. Como dijo Lenin, *las revoluciones son como Saturno, devoran a sus propios hijos*. Precisamente a Lenin le gustaba mucho citar un aforismo de Goethe que reza: «La teoría es gris, pero la vida, verde». Más bien habría que darle la *vuelta del revés* y decir: «La vida es gris, pero la teoría, verde». Por eso el paraíso universal *ni está ni se le espera*, pero ya sabemos que *la fe mueve montañas* (tanto la fe en Dios como la *fe natural*, esto es, la fe en la democracia y la paz mundial o, pongamos por caso, el anarquismo del comunismo final). «La utopía es para la política lo que la contradicción es para la matemática» (Bueno, 1995: 4). «La utopía es lo políticamente imposible y por tanto lo políticamente indeseable. La utopía es una estafa política» (Giménez Pérez, 2004: 19). «De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno» (Lenin, 1974e: 426).

Como comenta Lenin, el parlamentarismo burgués es una máquina burocrática diseñada contra el pueblo, porque la esencia del burocratismo trata de situar a los funcionarios de la organización política por encima de las masas. Pero al llegar el triunfo de la revolución se destruiría el Estado burocrático burgués, del que los revolucionarios «no dejarán de él piedra sobre piedra» (Lenin, 1993: 160). Y así se implantaría la dictadura del proletariado, que vendría a ser un gobierno de transición hasta la extinción del Estado socialista tras la destrucción del Estado capitalista, y desaparecerá la burocracia porque todos durante un tiempo serán burócratas y de ese modo nadie se convertirá en burócrata.

Sería Lenin en *El Estado y la revolución*, escrito en septiembre de 1917 en su refugio finlandés y publicado a principios de 1918, el que rescató del olvido la noción marxista de la «extinción gradual del Estado», así como de la dictadura del proletariado (que el reformismo oportunista pretendía sustituir por la evolución pacífica hacia el socialismo mediante elecciones democráticas). La dictadura del proletariado vendría a ser la fase de transición en la que el Estado deja de ser el órgano de represión del proletariado por la burguesía para transformarse en el órgano de represión de la burguesía por el proletariado; y, asimismo, la burocracia estatal quedará emplazada por la autodeterminación de los obreros, y así el Estado político dará paso a las funciones puramente administrativas. En esta situación los obreros armados sustituirían al ejército y a la policía. No obstante, como Lenin reconocía el 20 de agosto de 1918 en la «Carta a

los obreros norteamericanos», «no se puede meter en un ataúd y enterrar el cadáver de la sociedad burguesa. El capitalismo muerto se pudre, se descompone entre nosotros, infestando el aire con sus miasmas, empozoñando nuestra vida y envolviendo lo nuevo, lo fresco, lo joven, lo vivo con miles de hilos y nexos de lo viejo, de lo podrido, de lo muerto» (Lenin, 1980e: 155). Como se ha indicado, en 1921 buena parte de las promesas y resoluciones que Lenin proclamó en 1917 en *El Estado y la revolución* se manifestaron «como parte de una ideología mistificadora» (Rubel, 2004: 71). Cabría añadir que *El Estado y la revolución* se mostró tan falso en la política real como *Materialismo y empiriocriticismo* en ontología y gnoseología (sobre todo por la pseudointerpretación y pseudorefutación de Lenin del empiriocriticismo de Mach).

Una vez que la sociedad comunista se desarrollase se eliminaría la *dialéctica de clases* y si la revolución es mundial o se extiende al resto del mundo entonces también se eliminaría la *dialéctica de Estados*, y así quedaría el mundo libre de antagonismos y entonces ya no habrá guerras, *y aquí paz y después gloria*. Con dicho esquema el marxismo-leninismo sostiene un horizonte anarquista en el que la «administración de las personas» sustituirá a la «administración de las cosas» y en el que queda abolido el antagonismo de clases y también el dinero, pues todo se compartiría según las necesidades. En dicha fase de desarrollo de la humanidad la producción material continuará como la base de las relaciones sociales, pero desde ese momento en libre cooperación, y en dicha sociedad la anarquía de la producción será sustituida por la reglamentación colectiva y organizada de la producción en conformidad con las necesidades sociales e individuales. «*El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado*. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad, que se había movido hasta el presente entre antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea, de una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y, por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente» (Engels, 1981c: 154).

Dicho horizonte vendría a ser la *vuelta del revés* de las relaciones sociales tal y como se plantean en la sociedad capitalista, pues en «la sociedad burguesa el trabajo vivo no es más que un medio para multiplicar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio para ampliar, enriquecer y mejorar el proceso vital de los trabajadores» (Marx y Engels, 2012: 597). Tras la abolición del Estado capitalista, basado en un antagonismo de clases que se reduciría básicamente a la lucha entre burgueses y proletarios, se implantaría «una asociación en la que el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos» (Marx y Engels, 2012: 604), puesto que el Estado se convierte en un obstáculo para la producción, y así la sociedad «que organizará de nuevo la producción sobre las bases de una asociación libre e igualdad de los productores transportará toda la máquina del

Estado allí donde, desde entonces, les corresponde tener su puesto: al museo de antigüedades, junto al hilar y junto al hacha de bronce» (Engels, 1996: 216-217). En esa coyuntura se supone la supresión de la propiedad privada por la propiedad social, es decir, la propiedad privada sería sustituida por el usufructo colectivo de todos los medios de producción mediante el cual se llevará a cabo un reparto de los bienes en común acuerdo, suprimiéndose la división del trabajo y la separación entre la ciudad y el campo.

Marx y Engels pensaban que la supresión de la propiedad privada no solo era posible sino además absolutamente necesaria, pero se llevaría a cabo -o eso creían- de modo paulatino, cuando se hubiesen construido la necesaria cantidad de medios de producción. «Así, la sociedad organizada sobre bases comunistas dará a sus miembros la posibilidad de emplear en todos los aspectos sus facultades desarrolladas universalmente. Pero, con ello desaparecerán inevitablemente las diversas clases. Por tanto, de una parte, la sociedad organizada sobre bases comunistas es incompatible con la existencia de clases y, de la otra, la propia construcción de esa sociedad brinda los medios para suprimir las diferencias de clase» (Engels, 1981d: 95). Con la abolición de las clases y por consiguiente del Estado (de los Estados) se alcanzaría el consenso total, y será el fin de la «famélica legión» y el comienzo de la «historia efectiva» del Género Humano.

Una vez que el proletariado venza en la batalla escatológica a la burguesía ya no habrá alienación, y en dicha batalla se supone que entraría en juego los intereses del Género Humano. La liberación del proletariado supondría asimismo la liberación de toda la sociedad de las guerras y de la explotación, luego también terminaría con el antagonismo de Estados: «La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; ya no habrá un poder político propiamente dicho, ya que el poder político es precisamente la concreción oficial del antagonismo en la sociedad civil... Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases ni antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*» (Marx, 2004a: 298). Según dice Engels en el «Prólogo a la edición alemana de 1883» del *Manifiesto comunistas*, «éste pensamiento fundamental pertenece única y exclusivamente a Marx» (Engels, 2012a: 631).

También la democracia, en tanto forma de Estado, debe desaparecer cuando desaparezca el Estado. Luego el comunismo final e integral no es una democracia, puesto que no hay forma de poder alguno, no hay autoridad: es la anarquía, que se suponía como la superación de la democracia. «La democracia tiene una enorme importancia en la lucha de clase obrera contra los capitalistas por su liberación. Pero la democracia no es, en modo alguno, un límite insuperable, sino solamente una de las etapas en el camino del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al comunismo» (Lenin, 1993: 144). Un modo muy curioso de eludir el *fundamentalismo democrático*, que se sustituye por el *fundamentalismo* del comunismo final anarquista.

Al tomar la palabra en el Congreso de Diputados Campesinos de toda Rusia en mayo de 1917 Lenin comentaba: «El nombre de anarquista se reserva a los que rechazan la necesidad del poder estatal, pero nosotros creemos que es éste incondicionalmente necesario, y no solamente para Rusia en este momento, sino incluso para un estado que realiza la transición directa al socialismo. Es necesario, incondicionalmente, un poder firme. Lo único que queremos es que este poder esté total y exclusivamente en manos de la mayoría de los diputados de los obreros, soldados y campesinos» (citado por Carr, 1972b: 42-43). Así que los obreros tendrían que destruir el Estado burocrático burgués y del *humus* de sus escombros construir el Estado o «semiestado» proletario y hacerlo extinguir. Pero, como escribía el mismo Lenin ese mismo año entre agosto y septiembre, «No cabe hablar de la abolición repentina de la burocracia, en todas partes y hasta sus últimas raíces. Esto es una utopía. Pero el *destruir* de golpe la antigua máquina burocrática y comenzar a construir inmediatamente otra nueva, que permita ir reduciendo gradualmente a la nada toda burocracia, no *es* una utopía; es la experiencia de la Comuna, es la tarea directa, inmediata, del proletariado revolucionario» (Lenin, 1993: 73-74). Pero la cuestión es que, tal y como lo planteaba Lenin, resultó ser una utopía, si tomamos la historia real por testigo. Afirmar lo contrario sería ir en contra del propio rigor del materialismo histórico.

A principios de marzo de 1918 leemos en un «Borrador del proyecto de programa»: «Paso, *a través* del Estado soviético, a la paulatina supresión del Estado, por medio de la incorporación sistemática de un número creciente de ciudadanos y, luego, de todos los ciudadanos *sin excepción* al desempeño directo y *cotidiano* de su parte en la carga del gobierno del Estado» (Lenin, 1980e: 125). En la constitución de la República Soviética Federal Socialista Rusa, que se elaboró en la primavera de 1918, podía leerse en el artículo 9: «El fin de la Constitución de la RSFSR, constitución que está destinada al actual período de transición, consiste en establecer la dictadura del proletariado urbano y rural y del campesinado más pobre en forma de un Poder Soviético en toda Rusia, con el propósito de aplastar completamente a la burguesía, de abolir la explotación del hombre por el hombre y de instaurar el socialismo bajo el cual no habrá ni división de clases ni poder estatal» (citado por Carr, 1972a: 146-147). En ese mismo año Lenin calculó el tiempo de semejante transición en «diez años o quizá más»; y el 1 de mayo de 1919, en el discurso con motivo del día del trabajador en la Plaza Roja de Moscú, predijo que «una mayoría de los presentes que no pasaban de los 30 o 35 años verán la aurora del comunismo de la que aún se está lejos»; y algo más tarde dijo que «diez o veinte años antes o después no suponen diferencia cuando se mide a escala de historia mundial» (citado por Carr, 1972a: 259).

Así resumía la cuestión en agosto de 1937 el revolucionario chino Mao Zedong, a pesar de los veinte años de existencia de la Unión Soviética, es decir, de socialismo en la política real: «Consolidar la dictadura del proletariado, o del pueblo, significa, justamente, preparar las condiciones para abolir dicha dictadura y pasar a una etapa más elevada, en la cual no habrá ningún tipo de sistema estatal. Fundar y desarrollar el Partido Comunista significa, precisamente, preparar las condiciones para la desaparición

del Partido Comunista y de todos los partidos políticos. Crear un ejército revolucionario bajo la dirección del Partido Comunista y llevar adelante la guerra revolucionaria significa, justamente, preparar las condiciones para acabar para siempre con las guerras» (Tse-Tung, 1976b: 82).

La tesis de la abolición del Estado corresponde a una conciencia falsa propio del mesianismo anarcoide en el que se exige la «libertad absoluta», que es algo tan metafísico como el universalismo abstracto, el cual -como bien sabía Hegel- representa la furia de la disolución: «el fanatismo no es en realidad otra cosa que el no dejar subsistir las diferencias particulares» (Hegel, 2005b: 407). Fanatismo que viene a ser un *lisologismo*. Además es más racional sostener que «los individuos comprenden la necesidad de dar un contenido concreto y particular a la universalidad, poniendo fin a la persecución enloquecida de la universalidad en su inmediatez y pureza» (Losurdo, 2008: 139). El mesianismo anarcoide tiende a pensar el universal en su pureza, esto es, sin contaminación de lo particular; pero -como bien sabía Lenin siguiendo a Hegel- el universal ha de acoger la riqueza del particular. «La “excelente fórmula”, sin embargo, no fue utilizada por Lenin y el grupo dirigente bolchevique para analizar la fase siguiente a la conquista del poder. Al enfrentarse al problema de la construcción de una nueva sociedad, los intentos de hacer que el universal abrace “la riqueza de lo particular” se han encontrado con la acusación de traición. Y se comprende bien que tal acusación haya golpeado de manera especial a Stalin, pues gobernó durante más tiempo que cualquier otro líder el país de la Revolución de octubre y, precisamente a partir de la experiencia de gobierno fue consciente de la vacuidad de la espera mesiánica por la disolución del Estado, de las naciones, de la religión, del mercado, del dinero, y experimentó directamente el efecto paralizante de una visión del universal inclinada a etiquetar como una contaminación la atención prestada a las necesidades e intereses particulares de un Estado, de una nación, de una familia, de un individuo determinado» (Losurdo, 2008: 143).

La superación del Estado (la destrucción revolucionaria del Estado burgués y la extinción evolutiva del Estado proletario) supone una filosofía de la historia que desemboca en un Género Humano no dividido por Estados, sin entresijos *corticales*; lo cual no supone una orientación política sino más bien *metapolítica*. «Una situación límite, puesto que se proyecta más allá de la política en su sentido histórico (o, para decirlo con Marx, en su sentido prehistórico)» (Bueno, 2012c: 2). Se trataría, en rigor, de la negación absoluta de la política en el estado final o fase superior de la Humanidad, que desde el *materialismo filosófico* diagnosticamos como una situación *metapolítica*; lo cual supone una ontología monista y, para el caso, un monismo histórico.

A nuestro juicio, más que a una «sociedad de ángeles», una sociedad a estatal se parecería más bien a una sociedad de insectos, a un enjambre o un hormiguero. Con todo, la Idea (o *paraidea* o *idea aureolar*) de comunismo final sí ha influido en el comunismo empírico. «Quienes desde la identificación con la Unión Soviética reconocieron, una vez convencidos de que las esperanzas de Jruschov había que dejarlas atrás, por tanto, quienes aceptaron autocriticamente que la Unión Soviética, a los

cuarenta años de vida, no podía considerarse todavía ni de lejos como una sociedad comunista, pero al mismo tiempo rechazaban enérgicamente la idea de la traición o la de la suplantación, encontraron como fórmula adecuada para “diagnosticar” la situación de sus sistema político en evolución la fórmula del “comunismo realmente existente”. La Unión Soviética -diríamos-, consolidada tras la victoria en la segunda guerra mundial, no podrá ponerse acaso como ejemplo del comunismo pleno, del ideal irrealizado y existente como ideal, pero sí como aquel comunismo que desde sus fundamentos ha podido ser realizado hasta el momento como un *comunismo realmente existente* y que se encuentra en el camino de la sociedad del futuro. Con lo cual, simultáneamente, quedaban también neutralizadas las críticas trotskistas: “¿Dónde podéis mirar, en la superficie terrestre, fuera del territorio de la Unión Soviética, para encontrar una sociedad comunista por imperfecta que ella sea? A ningún lado; sólo podréis mirar a una Idea abstracta, irreal, a un comunismo *irrealmente existente*, es decir, que sólo existe en vuestras cabezas”» (Bueno, 2004c: 51-52).

En retrospectiva, el proyecto de comunismo universal e internacionalización del proletariado, ha sido sólo *emic* y de cariz fenomenológico (es decir, no ontológico). El comunismo final podemos interpretarlo no ya sólo como un comunismo utópico sino además como un comunismo *fundamentalista*, desde el cual se tenderá (o se tendió) a ver en el comunismo (o construcción del socialismo) la sociedad política más perfecta, el punto más elevado de la conciencia política e incluso ética y moral, y en la que sería anatema todo retroceso capitalista o incluso fascista. El materialismo histórico «propugna una historia con principio (alfa) y fin (omega). La Unión Soviética, con una organización justa y unas clases sociales en extinción, es la prueba irrefutable de la verdad de la filosofía marxista-leninista, de que el Partido Comunista *ha reflejado correctamente en sus decisiones* las leyes objetivas descubiertas por el Materialismo Histórico» (Valdera, 2014: 205-206). De este modo «el comunismo irreversible, no tiene retorno, y ningún régimen comunista, se decía en los años treinta, cuarenta, cincuenta, sesenta y aun setenta del siglo pasado, ha vuelto a recaer en el capitalismo, porque los defectos del comunismo sólo podrán superarse con “más comunismo”» (Bueno, 2004c: 80).

3. El fin de la burguesía y el fin del proletariado: el hombre total y el reino de la libertad tras la emancipación del Género Humano

Para el joven Marx el comunismo vendría a ser el reencuentro del hombre consigo mismo, la superación de la alienación y su consecuente emancipación que pondría fin a toda explotación y por tanto se resolvería el conflicto «entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre» (Marx y Engels, 1974: 137). El proletariado venía a ser visto como el «*representante universal*», puesto que sus derechos -pensaba Marx en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843- «son, en verdad, los derechos y pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social» (Marx, 1970b: 113). Por eso la emancipación del proletariado era interpretada como la liberación del hombre en general al no quedar dividido en clases sociales y Estados políticos-militares. La

sociedad sin clases sería algo así como una comunidad de individuos plenamente desarrollados. La deformación de la conciencia individual de un proletario en particular deja de ser ideológica cuando pasa a ser consciente de pertenecer a una clase, es decir, toda su «conciencia de clase», de una clase cuya misión es emancipar a todas las clases: al Género Humano. Cerca de sesenta años después, en su célebre *¿Qué hacer?* Lenin seguía sosteniendo lo mismo, al sostener que la emancipación del proletariado, al romper las cadenas radicales, emanciparía de paso a toda la humanidad, de ahí «la importancia histórico-mundial de la lucha emancipadora del proletariado» (Lenin, 1974e: 430).

En los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 Marx estaba convencido de que el comunismo «es la solución del enigma de la historia y lo sabe» (Marx, 2012c: 515). Si la explotación capitalista es la «pérdida total del hombre», la revolución proletaria es la «reconquista total del hombre». Con el fin de la división del trabajo las personas llevarían una vida completa, y así podría hacer una cosa por la mañana y otra por la tarde, podría cazar por la mañana y pescar por la tarde, recoger el ganado al anochecer y debatir después de la cena, sin necesidad de ser cazador, pescador, pastor o tertuliano. El hombre total sería a la vez un trabajador manual e intelectual, lo que supondría «una versión del ideal de la *mens sana in corpore sano*» (Bueno, 2012d: 2). En la sociedad comunista la *existencia* del hombre quedaría en armonía con su *esencia*. El hombre nuevo reunirá la riqueza espiritual, la pureza moral y la perfección física. Como se ha dicho, «las Ideas del “Hombre total” es uno de los contenidos más débiles de la férrea construcción marxista» (Bueno, 1972a: 138).

De este modo Marx proyecta la concepción feuerbachiana de la alienación al quedar el proletariado convocado para la misión universal, la cual consiste en realizar a la humanidad total en la que el hombre, y no Dios, sea el ser supremo para el hombre. Ya en 1843 Feuerbach se refirió a su filosofía, que consideraba como la «nueva filosofía» frente a la filosofía especulativa hegeliana, como «la verdad del hombre total» (Feuerbach, 1976a: 89), el cual tiene amor con entendimiento y entendimiento con amor. El lema de esta filosofía rezaba como sigue: «*Homo sum humani nihil a me alienum puto*» (Feuerbach, 1976a: 94). En 1869 el obrero y filósofo autodidacta Joseph Dietzgen hablaría del «hombre del cuarto estado», el cual vendría a ser el «hombre puro», cuyo interés «ya no es un interés de clase, sino un interés de masa, el interés de la humanidad» (Dietzgen, 1975: 14).

En 1843, en la «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», el joven Marx sostenía que el proletariado es el «*representante general*» de las masas, el cual surge no a raíz de la pobreza natural sino de la pobreza artificial construida históricamente, y por ello es una clase con «*cadenas radicales*» que al romperlas diluye la condición de clase de todas las demás, de ahí su «carácter universal» que supone «la *recuperación total del hombre*» (Marx y Engels, 1974: 105). En 1845 Engels dijo que «el comunismo es una cuestión de humanidad, no solamente una cuestión obrera» (Engels, 1976: 331).

En *El Capital* Marx sostuvo que en la sociedad capitalista las relaciones sociales entre los hombres se reifican o cosifican y ello implica que no hay relación directa entre las personas que trabajan sino relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas, y -por otra parte- la sociedad comunista vino a diagnosticarla como el «reino de la libertad», el cual «sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplía sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base» (Marx, 2003c: 854-855). Dicho espinosiano y hegelianamente: *la libertad es la conciencia de la necesidad*. Más en rigor: la libertad es la acción con conciencia de necesidad y no es una independencia imaginaria de las leyes de la naturaleza sino una la conciencia de la necesidad de dichas leyes para encauzarlas hacia la *praxis* y cancelar la ciega necesidad.

El reino de la necesidad da lugar a la lucha competitiva por la existencia y es por tanto el reino del trabajo enajenado. El reino de la necesidad vendría a ser aquí la «prehistoria» (es decir, la historia de las guerras y las revoluciones sangrientas, que lejos de hacer extinguir la maquinaria del Estado la reforzaban a favor de los explotadores), que era todo hasta la llegada del comunismo (el reino de la libertad en el que tras la destrucción del Estado burgués el Estado proletario se extinguiría). El fin de la prehistoria desembocará en la fundación de la historia de la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción. El comunismo primitivo era pensado como el comunismo de la necesidad y la pobreza, y el comunismo final como el de la libertad y la abundancia. El reino de la necesidad es propio de los animales y el reino de la libertad lo es de los hombres al emanciparse del modo antagónico de producción y sustituirlo por el modo socialista y finalmente comunista en el que viviría el hombre total. Así pues, el «hombre nuevo», el «hombre total» que traería consigo el comunismo, es el hombre del futuro, tras la *secularización del reino de la necesidad en el reino de la libertad*, el fin de la prehistoria y el inicio de la verdadera historia de la humanidad, porque «en el reino de la “libertad”, el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha» (Gramsci, 1971: 101). Trotski, por ejemplo, tenía el convencimiento, según escribía en 1929, de que la Revolución de Octubre fue «el punto de partida de la nueva historia de la humanidad»

(Trotsky, 2006: 638).

Todo esto no era considerado como algo utópico sino como una realidad que ya con el movimiento obrero iba en marcha; ni tampoco se consideraba como un deber moral sino como algo necesario: «Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente» (Marx y Engels, 2014: 29). «El comunismo es la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado», y el proletariado -se afirma positivamente- «es la clase trabajadora del siglo XIX» (Engels, 1981d: 82). Así pues, el fin de la sociedad capitalista y el inicio de la sociedad comunista traen consigo «una asociación en la que el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos» (Marx y Engels, 2012: 604). Porque si en el capitalismo el obrero está a disposición del proceso de producción, en el comunismo el proceso de producción está a disposición del obrero al tratarse de la superación (*Aufhebung*) de la propiedad privada del modo capitalista de producción. Por eso leemos en la *Crítica del programa de Gotha*: «En una fase superior de la sociedad comunista, una vez que haya desaparecido la avasalladora sujeción de los individuos a la división del trabajo y con ella también la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, una vez que el trabajo no sea ya sólo medio de vida, sino incluso se haya convertido en la primera necesidad vital, una vez que con el desarrollo multilateral de los individuos haya crecido también sus capacidades productivas y todos los manantiales de la riqueza colectiva fluyan con plenitud, sólo entonces podrá superarse el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!» (Marx, 2012b: 662). Lo que sería tanto como decir: «todos para uno y uno para todos».

El socialismo es el camino hacia la meta del comunismo; es decir, el objetivo del desarrollo socialista es la superación del socialismo en el comunismo. «Cuando el hombre domine suficientemente las fuerzas de la naturaleza, de tal modo que pueda producir sin limitaciones todo lo que necesite cualquier ser humano; cuando hayan desaparecido con ayuda de medios técnicos el hambre, la miseria, la pobreza, todas las actuales opresiones de la humanidad, nadie podrá ser ya obligado a trabajar para otros» (Havemann, 1971: 232). En la sociedad comunista nacerá una sociedad «en la cual nadie va a *poder* enriquecerse a costa de los demás» (Havemann, 1971: 186). Por ello los comunistas querían «construir una sociedad en la cual sea regla lo que hoy es excepción» (Havemann, 1971: 191).

Así, «La clase obrera quiere suprimir las oposiciones de clases a fin de que la humanidad sea una *verdad*» (Dietzgen, 1975: 15). Porque en la economía comunista las relaciones humanas serían nítidas y «la niebla se desvanecería» (Bujarin, 1974: 318). «A través de qué etapas, por medio de qué medidas prácticas llegará la humanidad a este elevado objetivo, es cosa que no sabemos ni podemos saber. Pero lo importante es comprender claramente cuán infinitamente mentirosa es la idea burguesa corriente que presenta al socialismo como algo muerto, rígido e inmutable, cuando en realidad

solamente con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de progreso en todos los aspectos de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas en el que toma parte, primero, *la mayoría* de la población, y luego la población entera» (Lenin, 1993: 145).

El hombre total de la fase superior del socialismo o comunismo final es análogo al hombre ilustrado kantiano que ha alcanzado la mayoría de edad y con ello la liberación del hombre de las garras de la servidumbre y la superstición (que en el marxismo-leninismo se corresponde con la explotación capitalista y la religión en tanto opio «para» el pueblo). Asimismo, una de las prefiguraciones de la «prehistoria de la Humanidad» la encontramos en el fundador de la Idea de Cultura objetiva (es decir, el *mito tenebroso* de la Cultura): Johann Gottfried Herder, que en 1784 publicó en Weimar *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. En el capítulo del último libro de la primera parte que se titula «Nuestra humanidad es sólo ejercicio preliminar, capullo de una flor futura» podemos leer: «Así también, el semejante al hombre será el hombre: también el capullo enrigdecido y agotado por el frío y el ardor del Sol adquirirá su verdadera figura, su entera y genuina belleza» (citado por Bueno, 2004d: 78).

Con el desarrollo de su obra Marx cambió la visión comunista final del hombre total por una realización del comunismo entendida simplemente como un nuevo modo de producción en el desarrollo científico y tecnológico de las fuerzas productivas; situación en la que los seres humanos dispondrían de mayor libertad y creatividad, suponiendo esto el dominio de la posibilidad y no el avance de una irremediable fatalidad. Con la llegada del reino de la libertad los hombres ya no serían dominados por las relaciones de producción sino que serían los dueños de las mismas en la construcción del socialismo. Por eso, al luchar contra el capitalista, el obrero se hace socialista y «adquiere conciencia de la necesidad de la reorganización completa de toda la sociedad, de la supresión completa de toda miseria y de toda opresión» (Lenin, 1976g: 28).

Al fin y al cabo, en la escatología marxista-leninista no sólo se termina con la burguesía, sino también con el proletariado. Es decir, con la revolución social desaparece el proletariado; pues al no existir explotación ni antagonismo de clases desaparece por consiguiente el proletariado como clase explotada y así se transformaría en clase universal realizando lo universal en lo particular, en cuyo estado final podrá disfrutar de tiempo libre, de ocio comunista en el que florecerá el «hombre nuevo» u «hombre total» de la «sociedad universal», en el que se abolirán las clases y las fronteras estatales y -como decía Bujarin- los pueblos convergerán «en una única familia socialista» (citado por Losurdo, 2008: 58). Y concluye su *Teoría del materialismo histórico*, publicado en 1921, afirmando que en el comunismo final «se realizarán las condiciones de vida, no sólo para los grupos individuales sino para toda la humanidad, que dejará de ser una masa para convertirse en una sociedad humana única y armoniosamente construida» (Bujarin, 1974: 388). También la militante bolchevique Alexandra Kollontai hablaba de una familia universal en la que se disolvería lo «tuyo» y lo «mío» en lo «nuestro». Pero el socialismo no es una familia *ni existe ni puede existir*

una familia universal, por mucho que el joven Engels se sintiese «contento y orgulloso» cuando visitaba a los obreros ingleses y les anunciase que sus condiciones eran de una esclavitud peor que la de los negros de América y les anunciase que ellos eran hombres, esto es, miembros de la gran familia internacional de la humanidad, porque representaban la causa de la humanidad.

Así se lo manifestó a los obreros ingleses en marzo de 1845: «encontráis que sois hombres, miembros de la gran familia humana, conscientes de que son los mismos vuestros intereses y los de la raza humana. Y como tales, como miembros de esta familia humana “una e indivisible”, como seres humanos en la más amplia aceptación de la palabra, como tales, yo y otros muchos en el continente, saludamos vuestro progreso en todas direcciones y os auguramos un rápido éxito. Adelante, pues, como habéis hecho hasta este momento. Mucho queda todavía por sufrir; manteneos firmes e intrépidos; vuestro éxito es seguro y ningún paso de vuestra marcha hacia adelante se perderá para vuestra causa común, la causa de la humanidad» (Engels, 1976: 26-27). De hecho, Engels (y ya no tan joven) creía que en cuanto los medios de producción pasasen a ser propiedad común tras la realización efectiva de la revolución proletaria, «la familia individual deja de ser la unidad económica de la sociedad. La guarda y educación de los hijos se convierte en asunto público; la sociedad cuida con el mismo esmero de todos los hijos, sean legítimos o naturales» (Engels, 1996: 95-96).

De modo que se llegó a pensar que la finalidad del comunismo estaría en la constitución de la familia humana. ¿Se puede hablar más en metafísica? ¿Qué o quién es esa familia humana? La «humanidad» no es una familia, y si a acaso sólo lo es en el sentido taxonómico de Linneo en tanto *homo sapiens sapiens* (es decir, como especie biológica y no como categoría política). ¿No está esto muy cerca de aquella sandez de la Liga de los Justos, que con vehemencia criticó Marx: «Todos los hombres son hermanos»? Ya en sus manuscritos de 1857-1858 el propio Marx advirtió que el sujeto humano es un individuo objetivo, «esto es, el individuo determinado como romano, griego, etc.» (Marx, 1972a: 456). *Ni existe ni puede existir* una familia humana políticamente hablando, ni siquiera en la «anarquía», pues ésta no traería una unidad familiar sino el caos.

Pues bien, como decíamos, al no existir ya clases de ningún tipo no habría por tanto proletariado como tal, como clase revolucionaria, pues ya se habría terminado el tiempo de la revolución y en sus logros se acabaría con el mismo proletariado. Al liquidarse la explotación y la propiedad privada, el proletariado también queda liquidado en tanto clase (del mismo modo que con la supuesta segunda llegada de Cristo -la *parousía*-dejaría de tener sentido la Iglesia y ésta se extinguiría al dejar de tener sentido o al haber cumplido su misión que precisamente se basaba en la preparación de los fieles a dicha llegada). Visto así, la burguesía y el proletariado serían *conceptos conjugados*, es decir, la burguesía no podría existir sin el proletariado y el proletariado no podría existir sin la burguesía. «Se diría, pues, que en su verdadero fondo -y permítaseme la paradoja- el marxismo representa la actitud más antiproletaria y más antiobrerista que quepa concebir y esta es su dialéctica: porque aquello que inspira al marxismo es precisamente

la voluntad de que el proletariado desaparezca (junto con la burguesía), la voluntad de que los obreros, como trabajadores manuales, desaparezcan como clase separada de los trabajadores intelectuales. Y por ello nos atreveríamos a afirmar que el marxismo no tiene nada de “obrerismo” y que el “obrerismo” está más cerca del cristianismo democrático y aún de esto que se llama socialismo, en cuanto que es algo contradistinto del *comunismo marxista*. Sólo de este modo podríamos dar cumplida cuenta de la fórmula de Marx: que el proletariado sólo se justifica como clase revolucionaria -y no por ejemplo por sus esfuerzos musculares cuando, pongamos por caso, ajusta tornillos para fabricar una bomba para el Vietnam. Porque el proletariado, y no los intelectuales, constituyen la clase universal en la etapa de la madurez del capitalismo; es la clase capaz de llevar adelante la revolución y los intelectuales sólo tienen su futuro, en cuanto clase a su vez universal, cuando funden sus destinos con los del proletariado» (Bueno, 2012a: 2). De modo que el proletariado trata de suprimirse a sí mismo en la lucha revolucionaria al hacerse consciente de su embrutecimiento, al presentarse como la superación del reino de la necesidad al reino de la libertad, el cual sería la etapa superior del comunismo en donde desaparecería el último espectro de la necesidad y la desigualdad material.

El proletariado «sólo es victorioso suprimiéndose a sí mismo y a su contrario. Y, entonces, el proletariado habrá desaparecido tanto como el contrario que le condiciona, la propiedad privada» (Marx y Engels, 2013b: 54). «Dicho de otro modo, el marxismo constituye la más radical condenación de toda forma de obrerismo. El hecho de ser “obrero” no proporciona automáticamente una conciencia socialista y revolucionaria. Toda la reflexión de Marx tiende por el contrario, a demostrar que el obrero oprimido y doblegado en su trabajo productor también depende de sus dueños en el nivel de los pensamientos; la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y el obrero espontáneamente es un “burgués”: aspira a la burguesía, a la cultura burguesa, a los valores burgueses, no tiene como modelo más que a la clase dominante, frente a frente a la cual no reivindica sino la “igualdad”; es burgués en su vida privada, en sus relaciones familiares, en sus comportamientos personales. Y espontáneamente no puede ser otra cosa, teniendo en cuenta el lugar que ocupa en las relaciones burguesas de producción» (Guichard, 1975: 404).

Por otra parte, «El marxismo no se interesa en el proletariado en la medida en que es débil, sino en la medida en que es una fuerza; no porque es ignorante, sino porque debe asimilar y enriquecer el conocimiento; no porque la burguesía lo haya sumido en lo inhumano, sino en la medida en que lleva en sí mismo el porvenir del hombre, y rechaza como inhumana esta vanidad burguesa. En una palabra, el marxismo ve en el proletariado su devenir y su posible. Lo ideal sin idealismo se halla en la idea de hombre: en la idea de su total desarrollo y de su realización» (Lefebvre, 1961: 45-46). El comunismo final, tras la extinción del Estado proletario y el advenimiento de la anarquía, podría abrir paso a una auténtica aristocracia y entonces el hombre «comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace» (Engels, 1981c: 158).

A la metafísica o mitología *tenebrosa* del hombre total se une la del igualitarismo, el cual es metafísico porque se habla de igualdad sin dar el *parámetro k*: «igualdad en qué», cabría preguntar. Según Marx, la sociedad comunista no traería «la eliminación de toda desigualdad social y política», como rezaba el lassalleano «Programa de Gotha», sino que «con la abolición de las diferencias de clase desaparecerá por sí misma toda la desigualdad social y política que aquéllas generan» (Marx, 2012b: 667). El artículo 12 de la Constitución soviética de 1936 que afirma que en la URSS se ha cumplido el principio socialista «De cada uno, según su capacidad; a cada uno, según su trabajo» no es una máxima igualitarista, porque «el que no trabaja, no come». Tampoco la máxima que manifiesta Marx en la *Crítica del programa de Gotha* («de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades») es una máxima igualitarista, pues al extinguirse el Estado desaparecen las relaciones de igualdad o desigualdad y ninguna ley de reparto equitativo guiado por la igualdad aritmética regirá. Es más, en la política real rige el principio estoico de la desigualdad: no hay dos cosas iguales en el universo, no hay dos individuos iguales en el Estado. Y «la igualdad es el anverso de una desigualdad tomada como reverso: la desigualdad es factor imprescindible del dinamismo social, y una sociedad formada por individuos clónicos desaparecería como tal sociedad. Una sociedad política está fundada siempre sobre desigualdades irreductibles, y son éstas la fuente principal del dinamismo social y político, en virtud del cual una sociedad política se mueve por las diferencias entre sus partes (la misma solidaridad entre algunas de ellas se constituye precisamente por su oposición a terceras partes diferentes), a la manera como una locomotora se mueve por la diferencia de temperaturas entre el hogar y la caldera. En equilibrio termodinámico, con el más alto grado de entropía, el movimiento cesa» (Bueno, 2010b: 2).

Como observó Stalin, el marxismo-leninismo es enemigo del igualitarismo, puesto que la uniformidad y homologación del igualitarismo es al fin y al cabo el ideal al que aspira el primitivismo religioso: «La nivelación en el ámbito de las necesidades y de la vida personal es un sinsentido reaccionario y pequeño-burgués, digno de cualquier secta primitiva de ascetas, pero no de una sociedad socialista organizada marxianamente, porque no se puede exigir que todos los hombres tengan necesidades y gustos iguales, que todos los hombres vivan su vida personal según un único modelo [...]. Por igualdad, el marxismo entiende no ya la nivelación en el ámbito de las necesidades personales y de las condiciones de vida, sino la destrucción de las clases» (citado por Losurdo, 2008: 68). Es decir, si hay una distribución igual de bienes entonces la satisfacción de necesidades será desigual entre los individuos. Y, como se ha dicho, «quien pretende establecer igualdades entre cosas desiguales se empeña en algo absurdo» (Espinosa, 2004b: 222).

El capital, aparte de ser una relación social de producción, es una relación histórica de producción, que aniquila a las anteriores formas de producción pero que, según Marx, lleva en su seno su propia autoaniquilación en pos de formas de producción aún más desarrolladas. La revolución proletaria llevaría a cabo la expropiación de los medios de

producción y por ello mismo de la propiedad privada capitalista en particular y de la propiedad en general, puesto que dichos medios de producción quedarían socializados y por ello mismo el obrero quedaría emancipado o, más en rigor, el Género Humano sería el emancipado. A la lucha revolucionaria -piensa Marx- se une la competencia entre los propios capitalistas, competición que también socava las bases del capitalismo sumergiéndolo en diferentes crisis con correspondientes lisis hasta la crisis final de la que no cabe esperar lisis ninguna del sistema capitalista puesto que ya habría sido superado al ponerse en marcha definitivamente la revolución acentuada por la miseria insoportable que padecen los obreros, sujetos de la insurrección. «El que debe ahora ser expropiado no es ya el trabajador que labora por su propia cuenta, sino el capitalista que explota a muchos trabajadores. Esta *expropiación* se lleva a cabo por medio de la acción de las propias leyes inmanentes de la *producción capitalista*, por medio de la *concentración de los capitales*. Cada capitalista liquida a otros muchos. Paralelamente a esta concentración, o a la *expropiación de muchos capitalistas por pocos*, se desarrollan en escala cada vez más amplia la forma cooperativa del proceso laboral, la aplicación tecnológica consciente de la ciencia, la explotación colectiva *planificada* de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo que sólo son utilizables colectivamente, la economización de todos los medios de producción gracias a su uso como medios de producción colectivos del trabajo social, combinado. Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción. El *monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción* que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. *Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados*» (Marx, 2003a: 738-739).

Marx añade de modo hegeliano que «El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Ésta restaura la *propiedad individual*; pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*». Y pronostica en el párrafo siguiente: «La transformación de la propiedad privada fragmentada, fundada sobre el trabajo personal de los individuos, en propiedad privada *capitalista* es, naturalmente, un proceso incomparablemente más prolongado, más duro y dificultoso, que la transformación de la propiedad capitalista, de hecho fundada ya sobre el manejo social de la producción, en propiedad *social*. En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por

unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo» (Marx, 2003a: 739).

Una vez realizada la revolución, lo primero que hará el proletariado cuando tome las riendas del Estado será transformar los medios de producción en propiedad estatal. La anarquía de la producción será sustituida por una asociación de productores cuando se implante el socialismo. La diferencia entre la anarquía de la producción y dicha asociación será semejante a la que hay entre «el poder destructor de la electricidad en el rayo de la tormenta y la electricidad dominada del telégrafo y del arco voltaico; la diferencia entre el incendio y el fuego que actúa al servicio del hombre... Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas... La propia asociación de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad» (Engels, 1968: 276-277-280); y así, «el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza» (Engels, 1981c: 157). El comunismo instruirá y formará, tras un largo período de tiempo en la «escuela de comunismo» a «hombres universalmente desarrollados y universalmente preparados, hombres que lo sabrán hacer todo» (Lenin, 1975k: 40-41). Y Trotski decía: «El hombre será incomparablemente más fuerte, más inteligente, más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical; las formas de la existencia diaria adquirirá una expresividad dinámica. El tipo humano medio se elevará a los niveles de Aristóteles, Goethe, Marx. Las nuevas cumbres a alcanzar quedarán por encima de estas alturas» (citado por Service, 2010b: 411-412).

Luego sin bien se creía que con la instauración del comunismo llegaría la anarquía al extinguirse el Estado proletario tras superarse la fase de la dictadura del proletariado (que en la revolución destruyó el Estado burgués y reprimió a la resistencia burguesa en dicha dictadura), al instaurarse el Estado socialista desaparecería la anarquía de la producción y se empezaría a construir una industria planificada, como pasó en la Unión Soviética (aunque dicha planificación -los famosos planes quinquenales- sólo fueron posibles con el crecimiento y fortalecimiento del Estado soviético frente a la resistencia contrarrevolucionaria y las potencias extranjeras que impedían su fortaleza y desarrollo). En la URSS el Género Humano era contemplado como una *Idea aureolar*, y por ello se exigía -como ya se decía en 1916 a la víspera de la Gran Revolución

Socialista de Octubre- la unión de todas las naciones «no sobre una base de fuerza, sino sobre la base de la libre unión de los proletarios de todos los países» (Lenin, 1975j: 10).

En la sociedad comunista «todas las relaciones entre los hombres serán claras para cada uno, y la voluntad social será una voluntad organizada. Ella no será una resultante elemental, “independiente” de la voluntad de cada uno, sino una decisión social, adoptada con pleno conocimiento de causa», aunque «la teoría del determinismo también conservará toda su fuerza en la sociedad comunista» (Bujarin, 1974: 137). De modo que «en la sociedad comunista la evolución asumiría un carácter organizado y consciente, en oposición al estadio elemental inconsciente, ciego. Los hombres conocerán lo que están haciendo y cómo tienen que obrar en circunstancias dadas. “La libertad es conciencia de necesidad”» (Bujarin, 1974: 138).

Todo esto supondría una «revolución cultural», una revolución que se pronosticaba como universal al quedar transmutadas las culturas particulares («nacionales») en una cultura universal en la que el Género Humano se conquista a sí mismo en tanto «Hombre total», a través del proletariado en tanto agente o demiurgo de la revolución final que trae, tras sufrir derrota tras derrota, la victoria final. Y entonces sería el momento en que la cultura superior dejaría de ser patrimonio esotérico de unos cuantos para ser patrimonio exotérico de todos.

La URSS alentó un hombre politécnico desde la perspectiva de una *proletkult* que orientaba sus pasos hacia el advenimiento del hombre total. La Idea de hombre total es un horizonte límite de una universalización «entendida con resultado de un proceso de generalización de todos los contenidos culturales específicos dotados en un corte histórico determinado; proceso que debería estar acompañado de una “integración” de estos diversos contenidos culturales» (Bueno, 2004d: 225).

Pero el hombre total, además de politécnico, sería políglota. En la Unión Soviética el lingüista Marr tuvo la ocurrencia de que se crease una lengua nueva, que sería la lengua del futuro, la lengua del hombre libre, como culminación de la revolución cultural. Las lenguas positivas- pensaba Marr- como el ruso, el alemán, el español, el inglés, etc., eran lenguas de vencedores sobre vencidos, de explotadores sobre explotados; eran, pues, las lenguas de los Imperios; y por ello pensaba que eran meras superestructuras. Pero Stalin barrió en 1952 con sus *Cuestiones sobre la lingüística* la ridícula, utópica y mitológica tesis de Marr, y sostuvo que la lengua no era un producto superestructural sino que procedía de la base. «La lengua no es engendrada por una u otra base, por la vieja o por la nueva base, en el seno de una sociedad dada, sino por todo el curso de la historia de la sociedad y de la historia de las bases a través de los siglos. La lengua no es obra de una clase cualquiera, sino de toda la sociedad, de todas las clases sociales, del esfuerzo de centenares de generaciones. La lengua no ha sido creada para satisfacer las necesidades de una clase cualquiera, sino de toda la sociedad, de todas las clases sociales. Precisamente por eso, ha sido creada como lengua de todo el pueblo, única para la sociedad y común a todos sus miembros. En virtud de ello, el papel auxiliar de la lengua como medio de relación entre los hombres no consiste en servir a una clase en

perjuicio de las demás, sino en servir por igual a toda la sociedad, a todas las clases sociales. A ello, precisamente, se debe el que la lengua pueda servir por igual al régimen viejo y moribundo y al régimen nuevo y en ascenso, a la vieja base y a la nueva, a los explotadores y a los explotados» (Stalin, 2000).

Desde nuestras coordenadas -inmersas en un pluralismo dialéctico que asienta ante el principio de *symploké* que niega la *relación de todo con todo* y afirma el *ignorabimus* aunque sostiene el *antignosticismo* frente a todo tipo de dogmatismo y revelación *praeterracional*- diremos que nadie puede arrogarse la pretensión de pasar como representante del Género Humano con el propósito de ofrecer la solución final a los hombres extraviados y alienados (más bien *individuos flotantes*). «Nadie puede hablar “legítimamente”, en nombre de la Humanidad, como si fuera un “funcionario de la Humanidad” (así pretendió definir E. Husserl al filósofo, en un paroxismo burocrático-trascendental). Y no tanto por la razón burocrática de que no haya recibido formalmente tal representación, por parte de una autoridad competente, sino porque no podía recibirla de ninguna entidad congruente: ni siquiera la ONU podría atribuirse el título de “representante institucional de la humanidad”. Y esto es debido a que la Humanidad no es una entidad que pueda ser capaz de tener designios globales que alguien pueda institucionalizar o interpretar. Ni siquiera cuando el intérprete propone objetivos prácticos que pudieran ser reconocidos ampliamente como imprescindibles para la supervivencia de los hombres que actualmente viven en el Planeta (objetivos ecológicos, limitación de armas nucleares, relativos a la producción de alimentos, o al control de la natalidad) cabría atribuir a nadie el papel de “intérprete” o “funcionario” de la Humanidad. No cabe decir, sin más, que los funcionarios de la OMS, o los funcionarios de la FAO, o los funcionarios de la UNESCO, sean “funcionarios de la Humanidad”. Antes tendría que demostrarse, por ejemplo, que los designios más característicos de este supuesto Ente llamado “Humanidad”, no convergen todos ellos en el objetivo único del “suicidio cósmico”» (Bueno, 2000a: 321-322).

Por lo demás, como bien se ha dicho, «La idea del capitalismo en el sentido marxista, es decir, la idea del capitalismo que, a través del Estado comunista, y en su caso, de la dictadura del proletariado, logrará ser demolido, es, hoy por hoy, después del derrumbamiento de la Unión Soviética, una teoría que pertenece a la historia de las ideas. Otra cosa es que todavía quedan muchos hombres que, o bien actúan como si el derrumbamiento de la URSS no se hubiera producido, o bien como si intentaran desligar el comunismo de la Unión Soviética del marxismo, viendo en la URSS antes un colectivismo burocrático que un sistema comunista, cuyo derrumbamiento, por tanto, deja intacta la doctrina marxista» (Bueno, 2014h: 2).

4. En la historia real la finalidad de la revolución estuvo en la conquista del Estado no para que se extinguiese sino para que permaneciese y se desarrollase frente a otros Estados en la Realpolitik

La extinción del Estado supondría una plataforma sin parámetros de una unidad comunista universal. Pero cuando los bolcheviques llegaron al poder la plataforma que

construyeron para perseverar en el ser fue un Estado *realmente existente* denominado «Unión de República Socialistas Soviéticas» (que, en rigor, para más *inri*, aunque no se hablase en esos términos, se trataba de un Imperio). El anarquismo *aureolar* tuvo una presencia prácticamente nula en el *momento tecnológico* del Estado soviético, aunque sí tuvo cierta importancia en el *momento nematológico*; aunque, a medida que avanzaban los años y el Estado crecía, obviamente dicha *nematología* fue perdiendo fuerza y casi nadie creía en ella (como casi nadie cree en el Juicio Final aunque es puesto en un futuro lejano). La tesis de la extinción de Estado sólo fue una concepción idealista y voluntarista del Estado.

Pese a todo, como dice Marx en *El 18 Brumario*, todas las revoluciones perfeccionaron la máquina del Estado en vez de destruirla. «*Los partidos que se disputaron sucesivamente el poder -dice en La lucha de clases en Francia- consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor*» (citado por Aron, 2010: 528). El Estado es un poder centralizado que, en el caso de Francia, supone medio millón de funcionarios y otro medio millón de soldados. Lejos de destruir esta máquina, la Revolución Francesa tuvo que perfeccionarla, como también sucedió en la Revolución de Octubre, sobre todo en el momento de la *dialéctica de Estados*; pues si una vez destruido el Estado burgués los revolucionarios empiezan a extinguir el Estado socialista, y con éste a los funcionarios y al ejército, entonces las potencias extranjeras no tardarían ni un segundo en conquistar el territorio donde se hallaba dicho Estado en extinción (en suicidio, cabría decir). Es decir, lejos de enviar la maquinaria del Estado al museo de antigüedades junto a la rueda y el hacha de bronce, el Estado se incorporó ineludiblemente a las actividades de la revolución, tanto en la *dialéctica de clases* como en la *dialéctica de Estados* (así como tampoco llegó la abolición del trabajo sino la intensificación del mismo en lo que se denominó construcción del socialismo en un solo país para precisamente construir la defensa del país). Por tanto, la revolución bolchevique, como todas las revoluciones, perfeccionó la maquinaria del Estado en vez de destruirla, y los partidos que lucharon entre febrero y octubre de 1917 y entre 1918 y 1920 en la guerra civil se disputaron el inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor. Es más, el Estado soviético sin duda tenía muchísimas competencias que el Estado feudal o que el Estado absolutista del Antiguo Régimen, y desde luego más que el Imperio de los zares. De modo que no se cumplió lo que predijo Marx en 1852 en *El 18 Brumario* y suscribió Lenin en la víspera de la Revolución de Octubre en *El Estado y la revolución*, a saber: «todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la maquinaria del Estado, y lo que hace falta es romperla, destruirla» (Lenin, 1993: 44).

En el Séptimo Congreso del partido bolchevique, celebrado en marzo de 1918, Lenin se opuso a la prematura propuesta de Bujarin sobre «el régimen socialista desarrollado en el que no hay estado»; a lo cual Lenin respondió: «Por el momento somos partidarios incondicionales del estado; y en cuanto a dar una descripción del socialismo en su forma desarrollada en la que no existirá el estado, no se puede imaginar nada al respecto más que el que entonces se llevará a cabo el principio: “de cada cual según sus

capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Pero estamos aún muy lejos de esto... A ello llegaremos al final, si llegamos al socialismo». Y añade: «¿Cuándo comenzará a extinguirse el estado? Tendremos tiempo de celebrar más de dos congresos antes de que podamos decir: “mirad cómo está desapareciendo nuestro estado”; hasta entonces es demasiado pronto, y proclamar de antemano la extinción del estado sería faltar a la perspectiva histórica». Y un poco más adelante continúa: «entre capitalismo y comunismo existe un cierto período de transición» y «es imposible destruir todas las clases inmediatamente»; «habrá clases y se conservarán a lo largo de la época de la dictadura del proletariado» (citado por Carr, 1972a: 265). Además, la necesidad centralizadora de la guerra civil, que por entonces empezaba, arruinaron todo intento de abolir el Estado proletario (esto es, el Estado controlado por el partido bolchevique y el Sovnarkom, desde el *vector descendente*, y las masas bolchevizadas, desde el *vector ascendente*).

Dada la complejísima trama geopolítica, si el Estado no iba a desaparecer entonces los líderes soviéticos debían de eliminar la ideología del anarquismo y pensar desde el Estado y, en consecuencia no debían de pensar sólo en la *dialéctica de clases* sino también en la *dialéctica de Estados*. Y, por ello, la tesis de la abolición del Estado corresponde a un nihilismo administrativo y jurídico propio del idealismo y el voluntarismo y ajeno a la materia y la *praxis* de la política real.

Contra lo que se suele decir vulgarmente, Stalin no vino a traicionar al marxismo-leninismo sino más bien vino a corregirlo de su horizonte anarquista, de su enfermedad infantil, evitando así convertir al marxismo en un dogma estricto y en una vacua escolástica o en pensamiento talmúdico y *fundamentalista*; luego no había que tomarse a Marx, a Engels y a Lenin como si sus escritos fuesen la Ley y los Profetas. Al final resultó que el horizonte anarquista y la extinción del Estado no fueron la fase superior del comunismo, sino que fue el estalinismo la fase superior del comunismo y su grandiosa victoria contra el Reich de los doce años, colocando al Estado bolchevique como segunda potencia mundial. Y decimos esto porque, como ya hemos dicho, la verdad del comunismo es la Unión Soviética, lo demás son cuentos de viejas o ensoñaciones infantiles y/o adolescentes, por no decir seniles y trasnochadas.

Hemos dicho que decía Lenin que las revoluciones son como Saturno devorando a sus propios hijos, porque sobre el papel la teoría puede ser muy bonita, pero a la hora de la verdad la realidad siempre tira por otros derroteros. Nadie puede predecir lo que va a pasar, de ahí que los *finis operantis* de los revolucionarios no suelen coincidir con los *finis operis* de la revolución objetiva *realmente existente*. Una vez en el poder, *tirar el Estado al cubo de la basura o al museo de las antigüedades junto al hacha* es una soberana estupidez que ningún estadista, por estúpido que sea e ideologizado que esté, se le ocurriría una vez que se instalase en el seno del poder, una vez que conquiste el Estado. Es absurdo pensar en una dictadura destinada a autodisolverse, más lógico es pensar en una dictadura con miras a perseverar en el ser el máximo tiempo posible, como de hecho ocurrió en la URSS (aunque sólo por 74 años). Tras la dictadura del proletariado no vino la abolición o extinción del Estado y el Estado socialista, el

realmente existente, es decir, el de la URSS, engrandeció tanto que transformó el Estado semifeudal del Zar de todas las Rusias en la segunda potencia mundial, disputándose la hegemonía geopolítica con el Imperio Estadounidense durante 45 años en la llamada Guerra Fría que terminó perdiendo (pues el Estado soviético no se extinguió para darle la buena nueva a la desamparada Humanidad, sino que cayó bajo la hegemonía político-militar de Estados Unidos, que es distinto). Más que una supresión de la policía, del ejército y de la burocracia, como prometía Lenin en sus «Tesis de abril» en 1917, lo que se llevó a cabo fue una transformación de la policía (la Ojrana se transformó en la Cheka), del ejército (el Ejército Imperial se transformó en el Ejército Rojo) y de la burocracia (el funcionariado zarista se transformó en el imponente funcionariado «burocrático» soviético). Es decir, lejos de extinguirse, el Estado evolucionó hacia un poder sin precedentes (hasta tal punto que sus enemigos lo denominaron «Estado totalitario»).

¿Es que acaso en dicho contexto geopolítico -el de la Segunda guerra de los treinta años- se podía hablar de una absurda extinción del Estado? Así lo explicaba Stalin el 2 de agosto de 1950 en *Pravda*: «el estudio de la situación mundial en nuestra época llevó a los marxistas soviéticos a la conclusión de que en las condiciones de cerco capitalista, cuando la revolución socialista ha triunfado en un solo país y en todos los demás domina el capitalismo, el país de la revolución triunfante no debe debilitar, sino reforzar por todos los medios su estado, los organismos del Estado, el servicio de inteligencia y el ejército, si no quiere ser aplastado por el cerco capitalista. Los marxistas rusos llegaron a la conclusión de que la fórmula de Engels se refiere al triunfo del socialismo en todos los países o en la mayoría de los países y es inaplicable cuando el socialismo triunfa en un solo país, mientras en todos los demás países domina el capitalismo» (Stalin, 2000). De modo que el crecimiento del Estado soviético extinguió, eso sí, la perspectiva de la extinción del Estado; como ocurrió también con el Estado chino que lideró Mao Zedong, así como en los demás países del «socialismo real», y no el utópico y anarquista.

Por todo esto el socialismo no es todavía el comunismo, pues la fase socialista implica el aparato del Estado y por tanto una burocracia, un aparato jurídico y un aparato represivo (volcado ahora contra los elementos contrarrevolucionarios). La fase propiamente comunista implica la supresión y superación del Estado, por eso la expresión «Estado comunista» sería contradictoria. Pero la URSS no pudo llegar a la fase superior (a la propiamente comunista, que al ser abolido el Estado vendría a ser anarquista) y, en vez de extinguirse el Estado, éste -como decimos- se reforzó a causa del cerco de las potencias capitalistas (así como de los elementos contrarrevolucionarios infiltrados en el seno de la misma URSS para llevar a cabo misiones de sabotaje, espionaje, etc.). Esta lección de la política real echó por tierra las tesis utópicas del debilitamiento del Estado y su futura extinción al reabsorberse en la sociedad civil al desaparecer las funciones políticas puesto que dicha sociedad habría alcanzado un nivel considerable de conciencia y conocimiento cuya organización se habría librado de las ideologías y en consecuencia de la explotación al tratarse de una sociedad sin clases en

una era de abundancia.

Así pues, el régimen soviético contribuyó a perseverar la *unidad* del Imperio Ruso a costa de cambiar su *identidad*. «Perdimos pero ganamos -escribió el derechista Shulgún en 1920-. Los bolcheviques nos vapulearon, pero levantaron la bandera de una Rusia unida» (citado por Figes, 2000: 762). Y así, el régimen bolchevique fue interpretado como una «revolución nacional» y el único modo de llevar a cabo la resurrección de Rusia, pues el Imperio Ruso se reconstruyó en buena medida y solamente no se incorporaron a la nueva unión Finlandia, Polonia y los países Bálticos (aunque dos décadas después volvería a recuperarse parte del territorio perdido e incluso se incorporaron nuevos territorios, y lejos de la extinción del Estado lo que se llevó a cabo fue la construcción de un inmenso Imperio que iba de Berlín a las islas Kuriles).

Fueron, pues, los bolcheviques los que impidieron la balcanización de Rusia, de ahí que lo paradójico de todo esto consiste en que, al fin y al cabo, el Estado ruso fue puesto a salvo por los defensores de la «extinción del Estado» (así como el chino). Lo que se pensó que iba a ser un «semi-Estado» terminó siendo un gran Estado o, algo más, un Imperio. De hecho, entre febrero y octubre de 1917 Stalin presentaba la revolución proletaria «como el instrumento necesario no solamente para construir el nuevo orden social sino también para reafirmar la independencia nacional de Rusia» (Losurdo, 2008: 60). La Entente, con la complicidad de los mencheviques (y de 1918 a 1920 con la complicidad de los Blancos), intentaba aprovecharse de la situación de Rusia para convertirla «en una colonia de Inglaterra, de América y de Francia», comportándose en el territorio ruso como lo hacían «en África central» (Stalin citado por Losurdo, 2008: 60). Luego la revolución no sólo venía a emancipar a los campesinos y a los trabajadores del yugo de los terratenientes y de los capitalistas, sino también venía reafirmar a Rusia como nación soberana e independiente de las garras del colonialismo o *imperialismo depredador*. Durante la guerra civil decía Stalin: «La victoria de Denikin y de Kolchak significa la pérdida de la independencia de Rusia, la transformación de Rusia en una copiosa fuente de dinero para los capitalistas anglofranceses. En este sentido el gobierno Denikin-Kolchak es el gobierno más antipopular y más antinacional. Y en este sentido el gobierno soviético es el único gobierno popular y nacional en el mejor significado del término, porque este lleva consigo no solamente la liberación de los trabajadores del capital, sino también la liberación de toda Rusia del yugo del imperialismo mundial: la transformación de Rusia de colonia a país libre e independiente» (citado por Losurdo, 2008: 61). «No hay duda de que Stalin revela incertidumbres y contradicciones, estimuladas probablemente también por la necesidad política de moverse con cautela sobre un terreno minado, donde todo pequeño desvío respecto a la clásica tesis de la extinción del Estado lo exponía a la acusación de traición» (Losurdo, 2008: 80).

Hasta anticomunistas militantes como Nicolas Werth reconocen el mérito *eutáxico* de la política bolchevique: «Sin duda, el éxito de los bolcheviques en la guerra civil se debió, en última instancia, a su extraordinaria capacidad para “construir el Estado”, capacidad que sin embargo faltaba a sus adversarios» (citado por Losurdo, 2008: 119).

También otro historiador anticomunista no menos fervoroso reconoce este mérito: «Cuando en noviembre, en diez días que conmovieron al mundo, los bolcheviques asestaron el golpe definitivo, paralizando Rusia con la toma de los cruces ferroviarios y de las centralitas telefónicas, ni siquiera sus mayores adversarios opusieron una resistencia coherente, y es que la mayoría de los rusos no pudieron por menos que experimentar una gran sensación de alivio al saber que un grupo organizado había decidido asumir la responsabilidad del futuro. Por muy ominosos que pudieran parecer aquellos hombres y su ideología, acabarían por fin con la inestabilidad y las vacilaciones, llenarían de una vez aquel vacío» (Rayfield, 2003: 78). En 1921 un periódico estadounidense ultraconservador afirmaba que «Lenin es el único hombre en Rusia que tiene el poder para mantener el orden. Si fuese derrocado, sólo reinaría el caos» (citado por Losurdo, 2008: 120).

5. El comunismo final resultó ser el fin del socialismo real: de victoria en victoria hasta la derrota final

Antes de la revolución bolchevique se creía que la finalidad del comunismo no consistía en abolir la propiedad en general, sino de abolir la propiedad burguesa, siendo ésta el más perfecto modelo de producción y apropiación de mercancías que sólo pueden realizarse con la explotación obrera; por eso para Marx la doctrina comunista puede resumirse en la frase «abolición de la propiedad privada», abolición que -como hemos visto- supondría la desalienación del hombre y el fin de la explotación según el *mito tenebroso* marxista. Dicha abolición no consistiría en transformar la propiedad personal en propiedad social, sino que simplemente se transformaría el carácter social de la propiedad. El traspaso de los medios de producción a la propiedad común de la sociedad es cuestión de tiempo, de educación, así como la formación de formas sociales superiores. Aunque Marx reconoce que en cada país esa misma meta final común se lleva a cabo con programas propios adaptados a sus respectivas dificultades.

También se creía que la finalidad del comunismo tampoco consistía en abolir la personalidad y la libertad, sino de abolir y liquidar la personalidad y libertad burguesas. Si por «persona» da entender el capitalista, esto es, el propietario burgués, entonces, efectivamente -piensa Marx- se trata de abolir esa persona. Y si por «libertad» se entiende la libertad que tiene el obrero para vender su fuerza de trabajo o morir de hambre, entonces también habrá que suprimir dicha «libertad», que en el fondo no es más que una esclavitud encubierta aunque «indirecta». Pero el comunismo no sólo se presentaba como la causa de la clase obrera, sino fundamentalmente como la causa de la emancipación del Género Humano, es decir, el comunismo *osó abrir la boca para asuntos que concernían a la humanidad*.

El comunismo final fue pensado como un acontecimiento definitivo e irreversible (*idiográfico*), el cual vendría a ser una sociedad sin Estado; luego vendría a ser la llamada «sociedad civil» que en dicha fase se emanciparía de la clase explotadora que se servía del Estado como instrumento de opresión y explotación (la «sociedad política»). Ahora bien, dicha sociedad civil era la *bürgerliche Gesellschaft*, esto es, la

«sociedad burguesa» a la que se refería Hegel. Pero dicha sociedad civil burguesa estaba respaldada por el Estado, por eso pasó de tener dicha expresión un valor ponderativo («sociedad de ciudadanos» superior a la sociedad de aldeanos o de villanos) a tener un valor peyorativo al tratarse de la sociedad de la «burguesía capitalista explotadora». Luego con la llegada de la revolución y la consecuente emancipación vendría la era de una hipostasiada sociedad civil que se desprendería por fin de la sociedad política (del Estado); pero hete aquí que «la sociedad civil, como concepto, no necesita ser pensada como *separable* de la sociedad política, puesto que es suficiente reconocerla como *disociable* de ella... La sociedad civil es un concepto resultante de una abstracción formal ejercitada en las sociedades avanzadas en general; pero esta abstracción sólo tiene el alcance de la disociación de una parte respecto de la sociedad política, y no el alcance de la separación de ella» (Bueno, 2014c: 2).

El *Manifiesto comunista* da entender la situación en caso de que se instaure la sociedad comunista del futuro en contraste con la sociedad burguesa del presente o el pasado: «En la sociedad burguesa el trabajo vivo no es más que un medio para multiplicar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio para ampliar, enriquecer y mejorar el proceso vital de los trabajadores». De modo que durante el dominio capitalista «el pasado domina sobre el presente; en la comunista, el presente sobre el pasado» (Marx y Engels, 2012: 597). Así, la fase del comunismo final traerá la socialización del ocio y la abolición de la división del trabajo en manual e intelectual. En dichas circunstancias, los hombres podrán desarrollar y satisfacer las actividades más variadas y más elevadas. En la sociedad comunista trabajo y desarrollo personal son inseparables, pero a diferencia de la sociedad capitalista dicho trabajo ya no es explotación sino realización y confort para el Género Humano.

El comunismo final es una fase en la que el Género Humano converge en una sociedad única, sociedad que ya es preludiada en la era capitalista al extenderse sus mercados de forma mundial dada sus necesidades de aumentar la explotación y el aumento de capital. El comunismo final sería, pues, universal; pero no cabe hablar de revolución universal porque una determinada revolución se originaría y se desarrollaría dentro de los límites de un círculo cultural históricamente dado (del mismo modo que la Iglesia católica no es tampoco universal, por mucho que lo pretenda). El comunismo se postuló como aquello que cancelaría las apariencias construidas por el capitalismo, pero lo que resultó finalmente una *apariencia falaz* fue el comunismo final como sociedad futura y destino de la Humanidad. Si -como decía Engels- el reino de la razón resultó solamente el reino idealizado de la burguesía, el reino de la libertad -decimos nosotros- resultó ser el reino idealizado de los comunistas.

La cuestión está en que, como advierte Gustavo Bueno, «o bien el marxismo se utiliza como un marco absoluto, totalizador (capaz por tanto de abarcar a todo otro marco), o bien el marxismo se utiliza como algo que a su vez debe ser pensado en función de “marcos” (históricos, sociológicos, políticos, ideológicos, filosóficos...) diferentes». Pero Bueno advierte en seguida que esta disyunción puede resultar

peligrosa -e incluso ingenua y dogmática- porque se trata o bien de una interpretación instalada «en un marco absoluto, iluminados por la divina gracia o algo parecido, o bien, la situación hipercrítica -ingenua también, escéptica- de quienes se nos aparecen como determinados a moverse sólo en marcos positivos, empíricos, analíticos)». Bueno opta por una disyunción dialéctica: «la perspectiva de marco total aparece internamente como límite de un regressus a partir a una previa inserción en marcos parciales que resulta inestable y continuamente desbordada; la perspectiva de marco parcial aparece también internamente como límite de un proceso de destrucción de una perspectiva de marco total, cuyo uso metafísico haya llegado a resultar irrespirable. Según esto, los términos de nuestra disyuntiva podrían entenderse más bien como si fueran los sentidos opuestos (e inconciliables) de una misma dirección del movimiento dialéctico (y no como dos puntos de partida sustancializados, irreductibles)» (Bueno, 1979).

En tanto *marco teórico absoluto* el marxismo-leninismo fue completamente *triturado* al ser inviable en los entresijos de la política real, pero como *marco determinado* permanece de algún modo vivo, quedan sus *náufragos*, ya que el potencial del materialismo histórico y dialéctico no puede renunciar a plantearse los más acuciantes problemas de nuestro presente *en marcha* (aunque dicha tarea cabe hacerla con mayor potencia desde la artillería crítica del *materialismo filosófico*).

La escatología marxista-leninista es una *dogmática totalizadora* y por ello no deja de ser una metafísica, algo que debe superar y depurar y así desechar las vanas esperanzas en las postrimerías de la «prehistoria» que fatalmente tiende a la construcción del paraíso comunista en el que para su realización se supone la previa unión de los proletarios de «todo el mundo» contra los explotadores capitalistas y sus cómplices. No superar este *marco absoluto* es tomar las páginas de *El Capital*, o más bien del *Manifiesto comunista*, como la Ley y los Profetas. La realidad política e histórica echó por tierra la construcción de dicho paraíso, como la construcción de otros paraísos con el mismo peso mitológico y metafísico. «El socialismo real reconocía, aun oscuramente (en el libro *Perestroika*, de Gorbachov), su distancia enorme al socialismo ideal. Una distancia por lo menos tan grande como la distancia que en Occidente existía entre la idea de una sociedad de economía libre de “mercado” y el capitalismo real, que se revelaba como un sistema planificado por las multinacionales mucho más cuidadosamente de como el departamento central planificaba la Unión Soviética. El mercado libre se autorreconocía así como un ideal fenoménico, como una ficción del mismo calibre que la ficción de la economía planificada soviética. (Ya en 1926 Keynes lo había visto con claridad en “El fin del *Laissez-faire*”). Y sin embargo, este ideal, que consideramos fenoménico, sigue ejerciendo sus funciones de canon operatorio (no solamente funciones ideológicas)» (Bueno, 1991a: 86-87).

Para que se llevase a cabo la construcción del socialismo y la realización del comunismo final se requería la unidad de todo el proletariado mundial contra la burguesía mundial. Se requería, pues, la revolución mundial. Pero la unidad del proletariado mundial fue sólo un sueño dogmático que despertó en la pesadilla de la *dialéctica de Estados* de la política real, en la que ni por asomo hubo unidad entre las

filas del movimiento obrero, distribuido *isológicamente* en diferentes Estados que *corticalmente* defendían sus respectivas *capas basales*. El movimiento obrero jamás ha tenido unidad, y la *solidaridad* entre los diferentes partidos obreros ha sido siempre contra terceros, es decir, ha sido una *solidaridad* coyuntural y no estructural. Desde sus inicios el movimiento obrero ha estado siempre escindido: en los tiempos de la Primera Internacional marxistas contra anarquistas, en los de la Segunda Internacional marxistas revolucionarios contra revisionistas reformistas oportunistas, en los del Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia bolcheviques contra mencheviques, en los de la Primera Guerra Mundial internacionalismo contra socialchovinismo, en la URSS en el período de entreguerras estalinistas contra trotskistas y tras la Segunda Guerra Mundial maoístas contra jruchovistas en el conflicto chino-soviético.

Como decíamos, lejos de extinguirse el Estado soviético colapsó tras 74 años de *eutaxia*. Se impuso a zaristas, socialrevolucionarios, mencheviques, kadetes y otras fuerzas en la Revolución de Octubre y en la consecuente guerra civil, se impuso al campesinado en la *dialéctica de clases* en la lucha contra los Kulaks y contra ciertos sectores del Partido como trotskistas y bujarinistas, se impuso en la *dialéctica de Estados* ante el Reich de los doce años en la Gran Guerra Patriota. Pero finalmente fue derrota tras 45 años de Guerra Fría contra Estados Unidos. Así que daremos la *vuelta del revés* al famoso dicho que reza «de derrota en derrota hasta la victoria final» y diremos que la historia mostró que la situación fue más bien la *inversa*: «de victoria en victoria hasta la derrota final». Aunque con dicho *quiasmo* no queremos dar a entender que se tratase de una fase de victorias permanentes (la paz «vergonzosa» de Brest-Litovsk fue una derrota, aunque se planteó como una «tregua»; y también lo fue la guerra contra la Polonia de Josef Pilsudski), y tampoco cabe interpretarlo como una derrota total, pues ahí está la Rusia de Vladimir Putin, en los primeros puestos de la geopolítica actual (aunque sí es una derrota total en lo que al comunismo se refiere). Lo que queremos decir es que el *quiasmo* «de victoria en victoria hasta la derrota final» es más fiel a los hechos.

Capítulo XII. Dialéctica de clases y dialéctica de Estados: el mito de la revolución mundial y la génesis, estructura eutáxica y corrupción distáxica del socialismo en un solo país y de un Imperio generador

1. El mito de la revolución mundial

La revolución mundial suponía la revolución en los países americanos y en los europeos y sus colonias, pues la emancipación de éstas sólo sería posible a través de las revoluciones proletarias en las metrópolis. De modo que la ideología de la revolución mundial se presentaba como la oposición al imperialismo; y para más señas contra el *imperialismo depredador*, fundamentalmente el británico, es decir, la primera potencia industrial, militar y capitalista: y por entonces no había mayor enemigo para el internacionalismo proletario. Asimismo, los socialdemócratas rusos pensaban que al romperse el eslabón más débil de la cadena imperialista (el Imperio Ruso) la revolución se pondría en marcha en la metrópolis de los diferentes Imperios, es decir, de los Imperios capitalistas avanzados (que venían siendo un ejemplo de lo que en la terminología del *materialismo filosófico* denominamos *imperialismo depredador*). De hecho, como ya supo ver Marx, el Imperio Ruso era el guardián de la reacción en Europa, es decir, la potencia que impedía la revolución proletaria en toda Europa. Como decía Karl Kaustky en 1902 en las páginas de *Iskra*, en 1848 la Rusia zarista era la «helada horrible que mataba las flores de la primavera popular» (citado por Lenin, 1975k: 4). Y también en 1902 decía Lenin en *¿Qué hacer?*: «La historia plantea hoy ante nosotros una tarea inmediata que es la *más revolucionaria* de todas las tareas *inmediatas* de ningún otro país. La realización de esta tarea, la demolición del más poderoso baluarte, no ya de la reacción europea, sino también (podemos decirlo hoy) de la reacción asiática, convertiría al proletariado ruso en la vanguardia del proletariado revolucionario internacional» (Lenin, 1974e: 380).

Para los bolcheviques cualquier huelga o motín en Occidente les parecía un indicio de la revolución mundial que «estaba empezando». Esta revolución se esperaba de modo inminente, tal y como los primitivos cristianos esperaban el retorno triunfal de Cristo Jesús en el día del Juicio Final. La revolución mundial era invocada como una especie de *deus ex machina* que vendría a solucionar todos los problemas al ir seguida de la unidad socialista de todo el mundo, inaugurándose un escenario que era pensado como una nueva era en la que se implantaría la paz permanente tras los sacrificios de la revolución permanente. La revolución mundial se contemplaba como la condición necesaria de la victoria del comunismo y por eso era «*last but no least*» (Lenin, 1976b: 48); es decir, «lo último» en el orden del ser-histórico pero no en la importancia, pues de hecho se consideraba como el objetivo de la revolución en tanto Idea-fuerza, objetivo que supone «la revolución socialista completa» (Lenin, 1976b: 52). Con tal objetivo en el horizonte, la clase obrera era pensada como un agente con una «misión universal» (Lenin, 1976c). Pero la revolución mundial era un objetivo abstracto y por ello metafísico al pensarse como el logro de una humanidad unificada a nivel planetario tras el éxito del proletariado como «clase universal» que emanciparía a toda la Humanidad

de toda explotación. Algo que se mostró como una utopía abstracta y además desorientadora en tanto ideología de evasión y fuga de la realidad política y social (una concepción que debió ser reorientada, redefinida y, en última instancia, *triturada* por las exigencias de la política real). La revolución mundial era vista como la revolución del porvenir (el porvenir de una ilusión), y se planteaba de modo tan *aureolar* como el monismo gnoseológico de la ciencia unificada.

Por eso, más que utópica o ucrónica, la revolución mundial podría diagnosticarse más bien como una *idea aureolar*, y a nuestro juicio una Idea puesta en marcha, en devenir, y al no ser un proceso cíclico no es propiamente una Idea sino más bien una petición de principio, ya que se tiene la fe de que va a realizarse en un tiempo muy próximo, es decir, se cuenta con su realización ya inexorablemente *en marcha*, como fue el caso de los primeros cristianos que esperaban la *parousía*. «Una idea aureolada es una idea que sólo puede considerarse referida a un proceso real (“realmente existente”) cuando lo envuelve con una “aureola” tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas (existentes) a unas referencias aún no existentes, pero tales que sólo cuando son concebidas como realizadas, o como existentes virtualmente, las referencias positivas pueden pasar a ser interpretadas como referencias de la Idea. Sin duda, se trata de ideas o conceptos beta operatorios (“en marcha”), es decir, de ideas prácticas, operatorias, cuyo contenido intensional, planes y programas, pide la realización sucesiva, pero plena, que no tiene por qué cumplirse instantáneamente» (Bueno, 2005b: 337). Así pues, a diferencia de las ideas utópicas o ucrónicas, que por definición ni existen ni pueden existir en el espacio y el tiempo, las *ideas aureolares* se suponen que están *en marcha*, como si las condiciones futuras de su existencia estuviesen dadas en la actualidad, de ahí que las *ideas aureolares* se expresen con la indicación «*realmente existente*»: como Imperio universal (*realmente existente*), Democracia (*realmente existente*), Comunismo (*realmente existente*), Iglesia católica (*realmente existente*), Dios (*realmente existente*), etc. Un dirigente comunista español lo expresó muy bien tras la guerra civil: «Ser comunista nos daba en aquellos momentos una ventaja moral y psicológica sobre los demás antifranquistas. Teníamos algo que no tenían los otros: la fe. Fe en que marchábamos en el sentido de la historia» (citado por Bueno, 2007a: 367). Por consiguiente, las *ideas aureolares* son ideas infectas, ideas que van haciéndose, y sitúan sus componentes en el futuro, «pero de tal forma que estas ideas no podrían constituirse como tales, dado que estos elementos o componentes de referencia, dados en el futuro (relativo a la propia idea), se supone que forman parte esencial del constitutivo de la idea misma que está haciéndose en el presente, a la que acompañan como aureola (a la manera como acompaña la aureola a la cabeza del santo, que dejaría de serlo, en la pintura, en el momento en el cual esa aureola fuese borrada)» (Bueno, 2007a: 21).

Antes de la formación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, la República Soviética Federal Socialistas de Rusia era considerada como la «cuna de la revolución mundial». Para Bujarin y Trotski, que se pasaron buena parte de sus vidas exiliados en Occidente, la revolución rusa era una batalla menor dentro de la gran revolución del

socialismo mundial contra el imperialismo. Circunscribir el socialismo a Rusia lo consideraban algo igual a una derrota. Pero los acontecimientos tiraron por otros derroteros y la política de fortalecer la revolución en el interior prevaleció sobre la política de provocar la revolución en el exterior.

Si la revolución socialista europea no estallaba en triunfo, Lenin pensaba que las rivalidades interimperialistas persistirían y se podría desencadenar una segunda Gran Guerra, como de hecho así fue. Luego, lejos de apaciguarse la situación en la *capa cortical* a través del *poder diplomático* con intercambios comerciales en el *poder federativo*, el embrollo europeo y mundial se resolvió *poder militar* mediante.

Se ha llegado a decir, desde el trotskismo, que si la revolución no se realizaba *urbi et orbi* de modo global entonces el socialismo se derrumbaría a causa de la dinámica expansión del capitalismo, y como prueba de ello estaría la disolución de la Unión Soviética en 1991. Pero, a nuestro juicio, la cuestión sería que la revolución mundial fue sólo un dogma o una *idea aureolar* que se hizo pedazos a los pocos años de la proclamación de la Revolución de Octubre y por lo tanto no era viable políticamente. Si la URSS se disolvió no fue a causa del fracaso de la revolución mundial, sino más bien a causa de la *dialéctica de Estados* entre la *plataforma continental* estadounidense y la *plataforma continental* soviética en la geopolítica real de la Guerra Fría. El esquema de la revolución mundial se mostró inviable ya en el período de entreguerras y no digamos en la Segunda Guerra Mundial y la consecuente Guerra Fría (que, por si fuera poco, incluyó un conflicto entre dos potencias comunistas: el conflicto chino-soviético).

No obstante, como aclaraba Lenin en su artículo «Sobre la caricatura del marxismo y el “economismo imperialista”», escrito en 1916 y pensado contra P. Kievski, la revolución mundial no puede consistir en la unión de los proletarios de todos los países. Así lo explicaba el líder bolchevique: «Una revolución social no puede ser una acción unificada de los proletarios de *todos* los países, por la simple razón de que la mayoría de los países y la mayoría de la población de la tierra no se encuentran todavía en el estadio capitalista o se hallan apenas en el estadio inicial del desarrollo capitalista... *Solamente* los países avanzados del occidente y de América del Norte han madurado para el socialismo, y en la carta de Engels a Kautsky (*Sbórník Sotcial-demokrat*), P. Kievski puede leer un ejemplo concreto -de un “*pensamiento*” real y no sólo prometido- de que soñar con una “acción unida de los proletarios de *todos* los países” significa aplazar el socialismo hasta las calendas griegas, es decir, hasta “nunca”» (Lenin, 1976e: 52-53). De modo que «El socialismo será realizado por la acción unida de los proletarios, no de todos los países, sino de una minoría que han llegado al grado de desarrollo del capitalismo *avanzado*... La revolución social no puede advenir sino en la forma de un período en el cual la guerra civil del proletariado contra la burguesía en los países avanzados se une a *toda una serie* de movimientos democráticos y revolucionarios, comprendidos los movimientos de liberación, en las naciones poco desarrolladas, atrasadas y oprimidas» (Lenin, 1976e: 53-54). Y creía que «Sin una organización efectivamente *democrática* de la relación entre las naciones -y, por consiguiente, sin libertad de separación estatal- la guerra civil de los obreros y de las masas trabajadoras

de todas las naciones contra la burguesía, será imposible» (Lenin, 1976f: 86). El 7 de marzo de 1918 afirmaba que «la historia no ha tomado rumbos tan agradables que la revolución madure simultáneamente en todas partes» (1976ñ: 95); porque «la revolución simultánea -añadía en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* también en 1918- en una serie de países constituye una rara excepción» (Lenin, 1976i: 41). En marzo de 1930, en un nuevo prólogo a *La revolución permanente*, Trotski suscribía esta tesis: «La conquista del Poder por el proletariado internacional no podía ni puede ser un acto simultáneo en todos los países» (Trotsky, 2001: 28).

En 1917, antes de partir hacia Rusia para hacer la revolución, Lenin estaba convencido de que «Europa lleva en sus entrañas la revolución» (Lenin, 1976h: 56). Pero puntualizaba: «Nosotros, los viejos, quizá no lleguemos a ver las batallas decisivas de esa revolución futura. No obstante, yo creo que puedo expresar con seguridad plena la esperanza de que los jóvenes, que tan magníficamente actúan en el movimiento socialista de Suiza y de todo el mundo, no sólo tendrán la dicha de luchar, sino también la de triunfar en la futura revolución proletaria» (Lenin, 1976h: 57).

Ya en Rusia, tras la Revolución de Febrero, Lenin anunciaba en la conferencia de abril de 1917 en Petrogrado que «la Revolución rusa es sólo la primera etapa de la primera de las revoluciones proletarias que inevitablemente surgirán como consecuencia de la guerra», y añadía que la acción conjunta de los obreros de los países implicados en el conflicto garantizaba «el desarrollo más regular y el éxito más seguro de la revolución socialista mundial» (citado por Carr, 1972a: 100). En su artículo «La crisis ha madurado», escrito tras su traslado de Helsingfors a Viborg a finales de septiembre de 1917, Lenin sostenía que, tras los frecuentes desórdenes en los países beligerantes y los motines en el ejército y la flota alemana, se estaban dando señales de que «nos encontramos en el umbral de la revolución proletaria mundial» (citado por Carr, 1972a: 110). El 16 de octubre, en una reunión ampliada del Comité Central, Lenin sostuvo que si ponían inmediatamente la insurrección armada en marcha «tendremos a nuestro lado toda la Europa proletaria» (citado por Carr, 1972a: 112). Y el 25 de octubre, en un «Informe sobre las tareas del poder de los soviets», Lenin aseguraba: «Disponemos de la fuerza de la organización de masas, que lo vencerá todo y conducirá al proletariado a la revolución mundial». Y añade con entusiasmo: «¡Viva la revolución socialista mundial! (Clamorosos aplausos.)» (Lenin, 1980e: 82). No obstante, los «esquirols rompeshueigas» de octubre, Kámenev y Zinóiev, discrepaban con los sublevados en que el estallido de la revolución en Europa fuese inminente. Pero hay que advertir que es cierto que sin estar convencido de la ideología de la revolución mundial Lenin nunca se hubiese lanzado a llevar a cabo la insurrección de octubre.

El 7 (20) de enero de 1918 escribía Lenin: «No cabe duda de que la revolución socialista en Europa debe estallar y estallará. Todas nuestras esperanzas en la victoria *definitiva* del socialismo se fundan precisamente en esta seguridad y en esta previsión científica» (Lenin, 1976k: 25-26). Vemos que el estallido de la revolución en Europa se pronosticaba ni más ni menos como si fuese una «previsión científica» (sobreentendemos que en sentido *β -operatorio*).

En cuanto Trotski supo que iba a ser comisario de Asuntos Exteriores lo único que tenía en mente era soplar la llama de la revolución mundial: «¿Cuál va a ser nuestra labor diplomática? Tan pronto como haya lanzado a los pueblos unas cuantas proclamas revolucionarias pienso cerrar la tienda» (Trotsky, 2006: 372). Lo cual supondría el fin no ya sólo del *poder militar* sino también del *poder diplomático* en la *capa cortical*. En 1929, en sus memorias, así justificaba su actitud: «Claro está que yo exageraba a propósito mi punto de vista, para darle a entender que el centro de gravedad del momento no estaba, ni mucho menos, en los asuntos de la diplomacia», porque «Lo esencial entonces era llevar adelante la Revolución de Octubre, extenderla a todo el país, defender a Petrogrado de los ataques de Kerenski y del general Krassnov, dar la batalla a la contrarrevolución» (Trotsky, 2006: 372).

El 7 de marzo de 1918 escribía Lenin en el «Informe sobre la guerra y la paz» pensado contra los bolcheviques «de izquierda» partidarios de emprender una «guerra revolucionaria» contra las Potencias Centrales y por ello mismo detractores de la paz que por entonces se firmaría con éstas en Brest-Litovsk: «Sí, nosotros veremos la revolución internacional mundial, pero mientras tanto esto constituye un magnífico cuento, un hermoso cuento. Comprendo perfectamente que es propio de niños amar los cuentos hermosos. Pero yo pregunto: ¿es propio de un revolucionario serio creer en cuentos? En todo cuento hay algo de realidad: si ofrecieseis a los niños un cuento en el que el gallo y el gato no hablasen en términos humanos, los niños perderían todo interés por dicho cuento. Exactamente igual como si dijerais al pueblo que la guerra civil en Alemania tiene que llegar, y al mismo tiempo prometéis que en lugar del choque con el imperialismo vendrá una revolución mundial en los frentes: el pueblo dirá que lo engañáis... Si la revolución se desencadena, todo se ha salvado. ¡Naturalmente! Pero ¿y si no lo hace como nosotros queremos y se le ocurre no triunfar mañana? ¿Entonces qué? Entonces las masas os dirán que habéis actuado como unos aventureros, que habéis cifrado toda vuestra actuación en un curso feliz de los acontecimientos que no adivino, y por tanto no servís para la situación que se ha creado en lugar de la revolución mundial, que tiene que llegar inevitablemente, pero que todavía no ha madurado» (Lenin, 1976ñ: 94-95). Y una semana después añadía en el Cuarto Congreso Extraordinario de los Soviets de toda Rusia: «aceptar la guerra y denominar revolucionaria a esa guerra cuando se carece de un ejército o se tiene únicamente un resto de ejército enfermo significaría engañarse a sí mismo, hacer víctima al pueblo del mayor engaño» (Lenin, 1976o: 123).

La revolución mundial no se esperaba sólo como la salvación del Género Humano sino también, y fundamentalmente, como la salvación de la Rusia soviética. En una «Carta a los obreros norteamericanos», escrita el 20 de agosto de 1918 y publicada en *Pravda* dos días después, Lenin reconocía: «Nos encontramos como si estuviéramos en una *fortaleza sitiada* en tanto no nos llegue la ayuda de otros destacamentos de la revolución socialista mundial» (citado por Salem, 2010: 50).

En octubre de 1918 sostenía Lenin en su folleto *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*: «La revolución proletaria madura a simple vista, y no sólo en toda

Europa, sino en el mundo, y la victoria del proletariado en Rusia la ha favorecido, precipitado y sostenido. ¿Que todo esto no basta para el triunfo completo del socialismo? Desde luego, no basta. Un solo país no puede hacer más. Pero este país solo, gracias al Poder de los Soviets ha hecho, sin embargo, tanto que incluso si mañana el Poder de los Soviets en Rusia fuera aplastado por el imperialismo mundial, por una coalición, supongamos, entre el imperialismo alemán y el anglofrancés, incluso en este caso, el peor de los peores, la táctica bolchevique habría prestado un servicio colosal al socialismo y habría apoyado el desarrollo de la revolución mundial invencible» (Lenin, 1976i: 94). Y en otro lugar el gran líder soviético llegó a hablar de «un único y gran ejército internacional» (Lenin, 1976p: 140).

Y ese mismo año Rosa Luxemburgo también veía como algo necesario e inminente el advenimiento de la revolución mundial, y así escribía: «La incapacidad objetiva de resolver sus tareas, ante la que está colocada la sociedad burguesa, hace del socialismo una necesidad histórica y torna inevitable la revolución mundial» (Luxemburg, 1975: 98).

Pese al fracaso de la insurrección espartaquista en Alemania en enero de 1919, los bolcheviques más optimistas (como Lenin y Trotski) seguían convencidos del estallido inminente de la revolución en Europa, como así parecían anunciarlo las revoluciones de Hungría (en marzo), Baviera (en abril) y Eslovaquia (en junio), que hizo pensar que el estallido de la revolución se propagaría por el resto de Europa. Y con esas expectativas se inauguró el 2 de marzo de 1919 en el recinto del Kremlin el Primer Congreso de la Internacional Comunista o Komintern: instrumento de bolchevización de los partidos obreros occidentales. Ésta se construyó contra la Segunda Internacional «socialchovinista», es decir, que surgió de los *náufragos* de la Segunda Internacional cuyo internacionalismo se resolvió en «bancarrotas». En su primer discurso Lenin afirmaba que la revolución mundial «empieza y cobra fuerza en todos los países» (Lenin, 1976r: 84), y que «la victoria de la revolución comunista mundial está asegurada» (Lenin, 1976r: 86). Y por su parte Trotski exclamó: «¡Estamos preparados para luchar y morir por la revolución mundial» (citado por Service, 2010b: 335). Trotski elaboró un «Manifiesto al proletariado del mundo entero». El modelo del nuevo orden era el que esbozó Lenin en *El Estado y la revolución*, uno de sus libros más utópicos o, directamente, el más utópico. La Komintern sería denominada como el «Estado Mayor de la revolución mundial».

No podía estar más equivocada la predicción de Lenin cuando dijo el 13 de marzo de 1919, en el discurso fúnebre de su cuñado Mark Yelizárov en el cementerio de Volkovo (en Petrogrado), lo siguiente: «Francia se dispone a lanzarse sobre Italia, no han compartido el botín [de la Gran Guerra]. Japón se está armando contra los Estados Unidos... Las masas obreras de París, Londres y Nueva York han traducido la palabra “soviet” a sus propias lenguas... Pronto presenciaremos el nacimiento de la República soviética federal del mundo» (citado por Service, 2001: 440). Y en un discurso a finales de marzo seguía creyendo que el poder soviético «triunfará en todo el mundo de modo ineludible o indefectible en un futuro próximo» (Lenin, 1980e: 194).

En la primavera de 1919 Lenin consideraba que ganarle la guerra a los ejércitos blancos comandados por Kolchak, Denikin y Yuderich suponía una victoria fácil sobre los otros frentes que había abiertos (contra el campesinado y las fronteras con diferentes *nacionalidades étnicas*), y asimismo suponía que esa victoria vendría a ser el prólogo de la expansión de la revolución por Europa central y occidental y del mundo entero, en tanto *ortograma* universalista. Todavía en febrero de 1920, con la guerra civil ganada, lo que daba pie al optimismo pese a la tragedia sufrida en el país, Rusia era considerada «el foco de la revolución mundial» (Lenin, 1980e: 227).

Mientras se hacía la guerra revolucionaria en Polonia y se respiraba con gran alivio tras el triunfo bolchevique en la guerra civil, se estaba llevando a cabo el Segundo Congreso de la Komintern (la primera sesión empezó el 19 de julio de 1920 en el Instituto Smolny, en Petrogrado, el instituto donde se comandó la Revolución de Octubre). Lenin aconsejó a los partidos pertenecientes a la Tercera Internacional que rompiesen con los partidos socialistas «oportunistas», los cuales no veían necesidad alguna en la dictadura del proletariado y el terror; aunque, con todo, les pidió a los comunistas ingleses que se afiliaran al Partido Laborista inglés, a causa de que el comunismo inglés era muy débil para crear un partido independiente; y, acordándose de la agresión británica en la guerra civil rusa, les pidió además que estableciesen «acuerdos electorales» para «ayudar a Herderson o a Snowden a vencer a Lloyd George y a Churchill» (citado por Carr, 2009: 31). Trotski condenó a Estados Unidos por su lucha por la hegemonía mundial y predijo una guerra entre éste y el Imperio Británico. Ni que decir tiene que erró en el pronóstico.

Lenin era consciente de que la guerra contra la burguesía internacional suponía una guerra «cien veces más difícil, prolongada y compleja que la más encarnizada de las guerras corrientes entre Estados» (Lenin, 1975k: 68), y añadía que las diferencias nacionales y estatales «subsistirían incluso mucho tiempo después de la instauración universal de la dictadura del proletariado» (Lenin, 1975k: 98). La «victoria mundial» del poder soviético y la dictadura del proletariado era un proceso que se entendía como «una verdad indiscutible», aunque se advertía que si se daba «un pequeño paso más allá» -en referencia al «izquierdismo» como «enfermedad infantil en el comunismo»- sería posible que «esta verdad se cambie en error» (Lenin, 1975k: 113). Y concluía: «La revolución mundial, que ha recibido un impulso tan poderoso y ha sido tan intensamente acelerada por los horrores, las villanías y las abominaciones de la guerra imperialista mundial, de la situación sin salida creada por la misma, esa revolución se extiende y se ahonda con una rapidez tan extraordinaria, con una riqueza tan magnífica de formas sucesivas, con una refutación práctica tan edificante de todo doctrinarismo, que tenemos todos los motivos para creer en una curación rápida y completa del “izquierdismo”, enfermedad infantil en el movimiento comunista internacional» (Lenin, 1975k: 114). Pero el proceso de revolución mundial, como confesaba Lenin en el Tercer Congreso de la Komintern celebrado en junio de 1921, no se había producido «en línea recta como nosotros esperábamos». Y Trotski reconoció que, si en 1919 el estallido de la revolución mundial parecía cuestión de meses, en 1921 era «quizá cuestión de años»

(Lenin y Trotski citados por Carr, 2009: 72).

El 13 de noviembre de 1922, en el Cuarto Congreso de la Komintern, Lenin creía que la perspectiva de la revolución mundial -tras el caos geopolítico dejado por paz de Versalles- «son favorables», y si se dieran ciertas condiciones «se harán más favorables todavía» (Lenin, 1976t: 131).

En marzo de 1923, en su último artículo titulado «Más vale poco y bueno», Lenin seguía pensando que de su parte tenían la «ventaja de que todo el mundo pasa ahora ya a un movimiento que debe originar la revolución socialista mundial» (Lenin, 1980e: 395). E insistía que en el desenlace final de la lucha a escala mundial «la victoria definitiva del socialismo está plena y absolutamente asegurada» (Lenin, 1980e: 396).

Pero las proclamas por la revolución mundial, a medida que la chispa de ésta no se encendía, se fueron haciendo cada vez más -ya de modo consciente o inconsciente- como una especie de ritual prescrito que se repetía mecánicamente sin que repercutiese mucho en la política de las relaciones diplomáticas y comerciales con los demás países. *Corticalmente* hablando, la política exterior de la revolución mundial estaba si no hundida al menos tocada. De ahí que la política del comisariado del Pueblo para Asunto Exteriores fuese incompatible con los *planes y programas* subversivos de la Komintern. De modo que la política soviética era ambivalente al moverse entre la diplomacia y la propaganda subversiva de la revolución mundial, pero la cautela práctica imprescindible para afrontar las complicaciones de la política real fueron reemplazando poco a poco el inmoderado e imprudente entusiasmo del revolucionarismo mundialista, que finalmente sólo resultó ser «un magnífico cuento, un hermoso cuento» (Lenin, 1976ñ: 94).

Emic los bolcheviques creían estar contribuyendo a la construcción de la revolución mundial. *Etic* estaban siendo una pieza clave en el desarrollo e incubación durante el período de entreguerras de una nueva Gran Guerra: la Segunda Guerra Mundial. Dicho de otro modo: los *finis operantis* por los que se movían los comunistas eran los deseos de la revolución mundial, pero los *finis operis* por los que realmente se movieron fueron para afrontar la guerra mundial, que de hecho los soviéticos denominaron «Gran Guerra Patriótica». La teoría era la revolución mundial y la *praxis* la guerra mundial. Y por ello *ejercitaban* la guerra mundial *representándose aureolarmente* la revolución mundial. En resumen: el *momento nematológico* estaba *representado* -conciencia falsa mediante- en la revolución mundial y el *momento tecnológico* estaba *ejercitado* -política real mediante- en la guerra mundial.

Es más, el único modo positivo (y no meramente retórico o propagandístico) de extender la revolución más allá del territorio del antiguo Imperio Ruso fue a raíz de la victoria contra el Reich alemán en la Segunda Guerra Mundial, y sólo fue posible en la Europa oriental, y en calidad de «revolución desde arriba y desde fuera» a través de las conquistas y la ocupación impuesta por la crítica de las armas del Ejército Rojo (del mismo modo, *mutatis mutandis*, que lo había intentado Napoleón); es decir, no desde abajo a través de la *dialéctica de clases* como se hizo en la Revolución de Octubre (que supuso la conquista del Imperio Ruso, lo cual fue todo un logro), sino por mediación de

la *dialéctica de Estados* a través de la *rama operativa del poder militar*, lo cual distaba mucho de los dogmas del marxismo clásico, y a la postre supuso su rectificación o *vuelta del revés*. Esto ya se había puesto en marcha en 1920-1921, cuando se marchó sobre Polonia (en donde se fracasó) y se ocupó triunfalmente Georgia (patria de Stalin).

Como se ha dicho se trataba de «la revolución por la conquista»; es decir, salir del «caparazón nacional» y «romper su aislamiento» y así «llevar la revolución al extranjero en la punta de las bayonetas» (Deutscher, 1969: 464). Como le dijo Stalin el 7 de noviembre de 1939 tras los festejos del aniversario de la Revolución de Octubre a Giorgi Dimitrov, secretario general de la Komintern: «El slogan de transformación de la guerra imperialista en guerra civil [...] solo era válido para Rusia [...]. En los países europeos no era válido, pues los obreros habían recibido de la burguesía ciertas reformas democráticas que habían aceptado y no estaban dispuestos a lanzarse a una guerra civil (en la revolución) contra la burguesía. Había que abordar a los obreros europeos de otro modo» (citado por Marie: 2001: 138). En consecuencia la revolución no cuajó por la victoria de los proletarios sobre los burgueses de los diferentes países, sino de modo *cortical* a través de pactos en el *poder diplomático*, negocios en el *poder federativo* y, fundamentalmente, a través de alianzas y campañas desde el *poder militar*. «La lucha y la cooperación de las grandes potencias se impusieron sobre la lucha de clases, transformándola y deformándola. Todos los criterios por medio de los cuales los marxistas solían juzgar la “madurez” o “inmadurez” para la revolución cayeron por la borda» (Deutscher, 1969: 464). No fue, por tanto, la *dialéctica de clases* y la supuesta unión internacional del proletariado en tanto clase universal, sino los acuerdos *corticales* que sobre Polonia, los países Bálticos y Alemania oriental acordaron, «a puerta cerrada», Stalin, Roosevelt y Churchill en Teherán, Yalta y Potsdam; es decir, la partición de buena parte del globo en «esferas de influencia» en la que dos nuevos Imperios (una nueva fase del imperialismo salvo que esta vez de carácter *generador*, como eran Estados Unidos y la Unión Soviética) se repartían la hegemonía mundial, o más bien se la disputaban, a un viejo Imperio en decadencia, el *imperialismo depredador* británico.

De modo que, pese a perseverar *eutáxicamente* sólo durante 74 años, la Unión Soviética prosperó sin necesidad de revolución mundial; es más, su historia fue la historia de la «bancarrotta» de la revolución mundial. Veámoslo.

2. Los planes y programas para transformar la Gran Guerra en una serie de guerras civiles

Lenin vio en la guerra una oportunidad muy importante para que estallase la revolución. De hecho la guerra interimperialista la interpretaba como un acelerador de la historia al venir a configurar el escenario en el que se desarrollaría la trama y el drama de la revolución, pues comprendía «el lazo inevitable que une las guerras con la lucha de clases en el interior del país» (Lenin, 1976c). Por tanto, tras la guerra mundial, o quizá durante, se esperaba la revolución mundial; pero no se trataba de ninguna profecía sino más bien de unas *prolepsis* basadas en las *anamnesis* de la Comuna de

París de 1871 que sucedió a la guerra franco-prusiana de 1870 y la revolución rusa de 1905 que sucedió a la guerra ruso-japonesa de 1904.

Lenin no era ningún pacifista pánfilo, no predicaba una paz ética o evangélica sino, en todo caso, una paz política y revolucionariamente implantada, y el primer paso consistía en convertir esa paz en una dictadura en nombre del proletariado. De modo que Lenin no era partidario del desarme, ya que los socialistas, si no dejan de ser socialistas, «no pueden estar contra toda guerra», y no pueden ser «enemigos de las guerras revolucionarias» (Lenin, 1976d: 66). Las guerras civiles también son guerras y no se puede concebir una revolución sin una guerra civil. «Negar las guerras u olvidarlas sería caer en un oportunismo extremo y renegar de la revolución socialista» (Lenin, 1976d: 67). Luego el desarme suponía renegar de toda subversión revolucionaria. De ahí que Lenin tuviese por consigna «armar al proletariado para vencer, expropiar y desarmar a la burguesía» (Lenin, 1976d: 70). Y casi al final del conflicto decía al respecto: «La guerra tiene muchas veces la ventaja de poner al descubierto lo podrido y dejar a un lado los convencionalismos» (Lenin, 1976i: 154).

En el otoño de 1912 Lenin no creía que estallase la guerra. Así se lo comentaba desde Cracovia a su hermana Anna por correspondencia: «Confío también en que será más fácil veros, si no hay guerra, cosa que no creo» (Lenin, 1975h: 295). A finales de noviembre de 1912 le escribe a su hermana María: «Aquí todo el mundo habla de la proximidad de la guerra. En caso de que estallara, seguramente tendríamos que marcharnos a Viena (o acaso a la ciudad en que no vimos por última vez [Estocolmo]); pero no creo que la guerra esté próxima» (Lenin, 1975h: 296). A su madre le escribió el 8 (21) de diciembre de 1912: «No pensamos marcharnos de aquí, a no ser que la guerra nos eche; pero yo no creo mucho en ella» (Lenin, 1975h: 297). En 1913 le había escrito a Máximo Gorki (errando en el pronóstico): «La guerra entre Austria y Rusia sería una cosa muy útil para la revolución (en el conjunto de la Europa oriental), pero es poco probable que Francisco José [el emperador de los Habsburgo] y Nikolasha [el sobrenombre con que designaba Lenin al emperador ruso] nos concedan ese placer» (citado por Service, 2001: 254 y por Trotsky, 2008: 188). Aunque ese mismo año otro gran revolucionario hizo un pronóstico más acertado: «En Europa el capital se va sintiendo estrecho y pugna por penetrar en países lejanos, buscando nuevos mercados, mano de obra barata, nuevos lugares de inversión. Pero esto conduce a complicaciones exteriores y a guerras. Nadie puede decir que la guerra de los Balcanes sea el fin y no el comienzo de las complicaciones» (Stalin, 1976b: 91).

Una vez ya la guerra en marcha, el 6 de septiembre de 1914, al día siguiente de llegar a Berna (Suiza), Lenin leyó a un pequeño grupo de bolcheviques la siguiente tesis: «Propaganda universal, extendida también al ejército y al teatro de operaciones, a favor de la revolución socialista y de la necesidad de dirigir las armas, no contra los propios hermanos, los esclavos asalariados de los otros países, sino contra los gobiernos reaccionarios y burgueses de todos los países. Absoluta necesidad de organizar células y grupos ilegales en los ejércitos de todas las naciones a fin de difundir esa propaganda en todos los idiomas. Lucha implacable contra el chovinismo y el patriotismo de la

burguesía de todos los países sin excepción» (citado por Carr, 1972a: 82). Se trataba de hacer un traslado de tropas desde las trincheras hacia las barricadas, lo cual suponía una «guerra contra la guerra», es decir, declarar una serie de guerras civiles en la *dialéctica de clases* contra la Gran Guerra de la *dialéctica de Estados*. En agosto de 1915 Lenin decía al respecto: «Lo que deben hacer los socialistas es aprovechar la guerra que se hacen los bandidos para derrocar a todos ellos», pues se trataba de «una guerra entre esclavistas para reforzar la esclavitud» (Lenin, 1976c).

Como vemos, los planteamientos de Lenin consistía en agotar a los Estados burgueses en la contienda europea y una vez desangrados llevar a cabo una alianza entre los proletarios de esas mismas naciones enfrentadas y tomar el poder ni más ni menos que en buena parte de la vieja Europa, lo cual ya hubiese sido considerado como el triunfo de la revolución mundial, que no es otra cosa que un *mito tenebroso* escatológico y utópico que sólo funcionó como idea *aureolar* y no en la política real, ya que en ésta trabajo y capital se unieron de modo efectivo en los países imperialistas avanzados de cara a los acontecimientos en la *dialéctica de Estados*.

En el congreso de Stuttgart de la Segunda Internacional, que se celebró entre el 18 y el 24 de agosto de 1907, se acordó que los partidos socialistas de los diferentes países impidiesen a sus respectivos gobiernos que desencadenasen una guerra en Europa u otro lugar, y por ello se condenó el militarismo y el imperialismo. Se consensuó que habría que aprovechar la crisis económica y política que se causaría a raíz de la guerra a fin de provocar el hundimiento del sistema capitalista por mediación de la guerra civil. Entre el 24 y el 25 de noviembre de 1912, a propósito de la guerra de los Balcanes y la amenaza de guerra mundial, los socialdemócratas aprobaron por unanimidad en un Congreso Internacional Extraordinario celebrado en Basilea un manifiesto en el que se afirmaba que la guerra era peligrosa para todos los gobiernos implicados, puesto que era la situación propicia para el estallido de la revolución proletaria; y se señalaba «con toda precisión el ejemplo de la Comuna de 1871 y el de octubre-diciembre de 1905, es decir, el ejemplo de la revolución y de la guerra civil» (Lenin, 1976c). A su vez, el manifiesto sostenía que esta guerra no puede «justificarse en modo alguno y bajo ningún pretexto por intereses populares»; se prepara «en aras del beneficio de los capitalistas, del amor propio de las dinastías». Sería un «crimen» que los obreros «se pusieran a disparar unos contra otros» (citado por Lenin, 1976i: 145). Se planteó «enfrentar el poderío del imperialismo capitalista con la solidaridad internacional del proletariado». (Véase Lenin, 1976n: 62-63). Los congregados lanzaron la célebre consigna «guerra a la guerra».

Lenin presionó a los socialdemócratas alemanes para que aceptasen dicha resolución, pero nunca pudo imaginar que los socialdemócratas alemanes renegasen de la misma dos años después cuando estalló la Gran Guerra e hicieron de la célebre consigna un *flatus vocis* o sólo un bonito deseo o, más bien, la sustituyeron por una nueva: «guerra por la patria imperialista». Y así, el partido mayor y mejor organizado de la Segunda Internacional, a cuya formación contribuyeron ni más ni menos que Marx y Engels, renunció a lo acordado y, para escándalo de los bolcheviques y del ala radical del propio

SPD, votó a favor de la asignación de créditos de guerra para el gobierno del Segundo Reich el 4 de agosto de 1914. Es decir, los intereses nacionales e incluso imperialistas del Segundo Reich prevalecieron sobre los intereses internacionalistas y antiimperialistas de la Segunda Internacional: la fraternidad proletaria que se suponía como término *ad quem* en la trama de la *dialéctica de clases* quedó destruida por la polémica imperialista de la *dialéctica de Estados* en el complejísimo escenario de la geopolítica real.

El voto a favor de los créditos de guerra se llevó a cabo casi por unanimidad (sólo Otto Rühle y Karl Liebknecht votaron en contra), aunque fue discutido antes de la votación en el Reichstag en el seno del partido con 78 votos a favor y 14 en contra. H. Hasse, que precisamente votó en contra, fue el que leyó la declaración del partido en el Reichstag. El SPD contaba con 110 representantes en el Reichstag, de modo que sin los créditos del SPD no hubiese sido posible que Alemania luchase en la guerra; luego fueron fundamentales. Asimismo, el SPD acordó una tregua con el gobierno prometiendo la abstención de organizar y declarar huelgas durante el conflicto. Finalmente el revisionismo que Bernstein venía predicando desde 1899 se impuso en el SPD, que a la postre, tras la guerra, logró tomar el poder. Por tanto, si la socialdemocracia revolucionaria (o al menos teóricamente revolucionaria) anterior a 1914 era -según decía Kautsky- la unión del movimiento obrero con el socialismo, tras la puesta en marcha de la política del 4 de agosto de 1914 se transformó en la unión del movimiento obrero con el capitalismo imperialista. Ese mismo día Rosa Luxemburgo dijo que «la socialdemocracia alemana es ahora *un cadáver en descomposición*» (citada por Lenin, 1976i: 25). De ahí que Lenin quisiese limpiar los establos de Augías de la hipocresía oportunista bernsteiniana y ahora kautskiana. Como se reflexionaría en 1924: «Kautsky, defendiendo a la II Internacional contra los que la atacan, dice que los partidos de la II Internacional son instrumentos de paz, y no de guerra, y que precisamente por eso se mostraron impotentes para hacer nada serio durante la guerra, en el período de las acciones revolucionarias del proletariado. Y así es, en efecto. Pero ¿qué significa esto? Significa que los partidos de la II Internacional son inservibles para la lucha revolucionaria del proletariado, que no son partidos combativos del proletariado y que conduzcan a los obreros al Poder, sino máquinas electorales, apropiadas para las elecciones al parlamento y para la lucha parlamentaria. Ello, precisamente, explica que, durante el período de predominio de los oportunistas de la II Internacional, la organización política fundamental del proletariado no fuese el Partido, sino la minoría parlamentaria» (Stalin, 1977d: 99). Karl Kautsky, líder de la socialdemocracia alemana, pasaría de ser el «Papa» a ser el «Judas» del marxismo.

Lenin, de acuerdo con el menchevique y su antiguo amigo y camarada Yuli Márto, sostenía que la guerra europea era un conflicto burgués dinástico y, fundamentalmente, imperialista, «esto es, una guerra de conquista, de bandidaje y de rapiña» (Lenin, 2009: 401), en la que lo único que se iba a decidir era qué bando iba a recibir la mayor parte del botín. De hecho consideraba a la Gran Guerra como «la más reaccionaria de todas las guerras» (Lenin, 1976d: 71). Por ello la reacción del partido socialdemócrata alemán

al conflicto fue desastrosa, y supuso su «bancarrota» y la recaída de la Segunda Internacional (que estaba liderada por la socialdemocracia alemana) al «socialchovinismo», es decir, el apoyo de las clases proletarias a la «defensa de la patria», que Lenin señalaba como la defensa de los intereses de rapiña de la burguesía del «propio» país. Por consiguiente, como ya temía Lenin desde sus primeros escritos, los partidos socialdemócratas quedaron diluidos en la democracia burguesa y fueron atraídos por el discreto encanto de la burguesía. El chauvinismo había sido introducido por Ferdinand Lasalle dentro del movimiento socialista alemán, cosa que la doctrina de Marx no pudo erradicar. El socialchovinismo era interpretado como «socialismo de palabra y chovinismo de hecho» (Lenin, 2009: 399), y de ese modo la «canalla socialchovinista» se constituyó en «elemento corruptor del movimiento obrero» (Lenin, 1980g: 393). Asimismo, como se quejaba Lenin, los socialchovinistas acusaban a los internacionalistas de anarquistas (y, en cierto sentido, no iban demasiado desencaminados).

Kautsky argumentaba que la Internacional era «un instrumento de tiempos de paz», y por ello consideraba normal que en tiempos de guerra no estuviese a la altura de las circunstancias. De ahí que pensase, como los demás «socialchovinistas», que mientras durase el conflicto los socialistas debían defender a sus gobiernos, y una vez que llegase éste a su fin se «amnistiarán» unos a otros como si nada hubiese pasado. Así lo manifestaba en *Neue Zeit* el 2 de octubre de 1914: «Todos tienen el derecho y la obligación de defender a su patria; el verdadero internacionalismo consiste en reconocer este derecho para los socialistas de todas las naciones, la que se encuentra en guerra con la mía» (citado por Bueno, 2004a: 226). Lenin pensaba que esta actitud hacía de la Internacional una unidad «en el papel» y veía la reconstrucción de la Internacional por manos de los socialchovinistas como un gesto de hipocresía al terminar siendo apoyada por los obreros aburguesados (o la «aristocracia obrera») y así terminar apoyando socialmente (que no militarmente) a la burguesía. Por eso en 1915, ante la bancarrota socialchovinista de la Segunda Internacional en la Primera Guerra Mundial, pretendía fundar una nueva Internacional marxista «sin los oportunistas y contra ellos» (Lenin, 1976c). «Porque [los socialchovinistas] son verdaderos *agentes de la burguesía* en el seno del movimiento obrero, lugartenientes obreros de la clase de los capitalistas (*labour lieutenants of the capitalist class*), verdaderos vehículos del reformismo y del chovinismo. En la guerra civil entre el proletariado y la burguesía se colocan inevitablemente, en número considerable, al lado de la burguesía, al lado de los “versalleses” contra los “comuneros”» (Lenin, 2009: 406).

Para Bujarin la traición de la socialdemocracia alemana supuso «la mayor tragedia de nuestras vidas». Trotski, que iba camino a Zurich, recibió la noticia con una conmoción mayor «que la provocada por la declaración de guerra». Alexandra Kollontai, que fue testigo de la votación del presupuesto militar alemán, dejó escrito en su diario esa misma tarde: «No podía creerlo; estaba convencida de que o todos se habían vuelto locos, o que yo había enloquecido». Y entonces comprendió que la solidaridad obrera internacional quedó en agua de borrajas y que el socialismo se perdió a causa del

nacionalismo, y «me pareció -anotó en su diario- que todo se había perdido» (Bujarin, Trotski y Kollontai citados por Figes, 2000: 341). En 1929 escribía Trotski en su autobiografía: «Para nosotros, los rusos, la socialdemocracia alemana era la madre, la maestra, el ejemplo vivo. A través de la distancia cobraba a nuestros ojos contornos ideales. En Rusia jamás pronunciábamos los nombres de Bebel o Kautsky sin un cierto tinte de devoción» (Trotsky, 2006: 236). Y más adelante añadía: «Nunca pensé que los directivos oficiales de la internacional fueran capaces de tomar una iniciativa revolucionaria ante la guerra. Pero tampoco pude creer que la socialdemocracia se arrastrara de ese modo a los pies del militarismo patriotero... la votación del día 4 de agosto en el Reichstag fue una de las decepciones más trágicas de mi vida» (Trotsky, 2006: 261).

Pero el Partido Socialdemócrata Alemán no era el único partido socialista que resultó ser «social-chovinista». El apoyo de los partidos socialistas a sus respectivos gobiernos no fue la excepción sino la regla, bajo el pretexto de que estaba bajo amenaza la independencia nacional (que no era poco, por mucho internacionalismo y antiimperialismo que se predicase y por mucho que Lenin interpretase esto como pasarse al campo de la burguesía reaccionaria). La expresión «defensa de la patria» era una de las expresiones más usuales y corrientes durante la Gran Guerra, «una expresión pequeño burguesa que significa *la justificación de la guerra*» (Lenin, 1976e: 17). Para Lenin «reconocer la defensa de la patria es apoyar de *hecho* a la burguesía imperialista y conquistadora, hacer completa traición al socialismo» (Lenin, 1976i: 79). La defensa de la patria era interpretada entonces como la defensa de la dictadura de la burguesía. No obstante, «“La defensa de la patria” por parte de los países nacionalmente oprimidos, contra un país nacionalmente opresor, no es un engaño, y los socialistas en una guerra *así de ninguna manera están contra* “la defensa de la patria”» (Lenin, 1976e: 19).

En Rusia militantes del partido Socialista Revolucionario, mencheviques e incluso algunos bolcheviques consideraron que el ataque imperialista alemán era razón suficiente para apoyar a la monarquía de los Romanov, por mucho que ésta les repugnase. El bolchevique Grigori Aleksinski afirmaba que Alemania era el principal enemigo del pueblo ruso; e incluso el veterano anarquista o anarco-comunista Piotr Kropotkin apoyó la intervención rusa, y así «el negador del Estado se convirtió en un entusiasta abogado de la Entente, y si combatía el poder dual ruso no era precisamente en nombre de la anarquía, sino reclamando todos los poderes para la burguesía» (Trotsky, 2007: 199).

De hecho, ni más ni menos que «el padre del marxismo ruso», Gueorgui Plejánov -el mismo al que en su momento (al menos hasta 1900) Lenin fue «ferviente admirador» (Lenin, 1974d: 352)-, abandonó la lucha contra el zarismo e hizo un llamamiento a los socialistas rusos para que siguiesen su ejemplo; pues, según él, la defensa nacional supondría el prelude necesario para la reforma y por ello Rusia tenía derecho a defenderse del agresor extranjero. Plejánov quería que Rusia y los Aliados venciesen a las Potencias Centrales pero ni mucho menos apoyaba al zarismo, ya que preveía que si las Potencias Centrales vencían entonces Alemania pasaría a ser la potencia hegemónica

de Europa, de ahí que apoyase los créditos militares para el gobierno ruso porque entendía el conflicto como una guerra de liberación nacional. Durante un discurso que dio Plejánov en Lausana en octubre de 1914, Lenin no dudó en tacharle de «patriotero» y renegado del marxismo, excomulgándolo junto a Berntein y Kautsky del movimiento obrero internacional. También Trotski lo tachó de renegado. Así se lo comentaba Lenin por correspondencia a su hermana Anna el 1 (14) de noviembre de 1914: «Es muy triste ver los progresos del patriotismo en los distintos países, y actos de traición tales como los de los marxistas o pseudomarxistas alemanes (y no sólo de los alemanes). Se comprende perfectamente que los liberales vuelvan a cubrir de elogios a Plejánov: éste se ha hecho completamente digno de tan ignominioso castigo» (Lenin, 1975h: 316). En agosto de 1915 añadía: «Plejánov descendió hasta el punto de declarar que la guerra que libraba el zarismo era una guerra justa, ¡¡y en los periódicos gubernamentales de Italia llegó a publicar una entrevista en la que invitaba a este país a entrar en la guerra!!» (Lenin, 1976c). Y en octubre de 1918, con la guerra a punto de acabar, lo señalaba como el «representante típico de los socialchovinistas de la Entente» (Lenin, 1976i: 158). Y se puede decir que Lenin no exageraba, porque el 19 de junio (2 de julio) de 1917 Plejánov hizo la siguiente declamación patriótica ante la ofensiva contra las Potencias de la Entente que puso en marcha Kerenski: «¡Ciudadanos! Si os pregunto qué día es hoy contestaréis que es lunes. Pero esto es un error: hoy es domingo, y domingo de resurrección para nuestro país y para la democracia del mundo entero. Rusia, después de haberse emancipado del yugo del zarismo, ha decidido emanciparse también del yugo del enemigo» (citado por Trotsky, 2007: 326).

La defensa de la madre patria supuso tanto que cientos de emigrantes políticos se ofrecieron de voluntarios en París para ingresar en los ejércitos Aliados y a su vez otros tantos se trasladaron a París para unirse a ellos. Como declaró el presidente de la Duma, Miguel Rodzinko, «la guerra ha puesto rápido fin a nuestros conflictos domésticos (...), los rusos no conocieron una ola similar de patriotismo desde 1812» (citado por Saborido, 2006: 56). El periódico progresista *Utro Rossii* anunciaba que «ahora no hay izquierdas ni derechas, ni Gobierno ni sociedad, sino sólo una nación rusa unida» (citado por Figes, 2000: 298). Trotski escribía en septiembre de 1914 en un artículo que envió a Rusia pero que serían líneas tachadas por la censura: «La movilización y la declaración de guerra parecen haber borrado del país, por el momento, todos los antagonismos sociales y raciales. Pero esto no es más que un respiro histórico, una especie de moratoria política, por decirlo así. Las circunstancias han cambiado la fecha del vencimiento de la letra, pero ya llegará la hora de cobrarla» (Trotsky, 2006: 258-259). El número de reclutas civiles voluntarios fue mucho mayor de lo esperado, aunque la capacidad reclutadora del gobierno no fue muy efectiva pese a contar con una población de 164 millones de habitantes.

Los proletarios se decantaron por defender las organizaciones estatales de la burguesía, esto es, las organizaciones de clase del capital; y así lucharon en las trincheras por la división de los mercados, las fuentes de materia prima, las esferas de intervención y la hegemonía imperialista en el escenario geopolítico. En Francia, por

ejemplo, la guerra hizo posible la tregua de los partidos de izquierda en la lucha política o sindical con el gobierno capitalista, y así la Sección Francesa de la Internacional Obrera se incorporó al gobierno de la «unión sagrada». Pero si ninguno de los socialdemócratas alemanes formaba parte del gabinete de guerra, los socialistas franceses sí, aportando personal de primera fila como Jules Guesde, Marcel Sembat y Albert Thomas en calidad de ministros. «Esta fue la ideología del “socialimperialismo”, que conducía a la clase obrera a la traición de sus intereses generales y permanentes, a cambio de las migajas arrojadas por la burguesía, a la par que oprimía de modo inhumano a los trabajadores agrícolas e industriales de las colonias etc., etc.» (Bujarin, 1974: 372). El hecho de que varias de las naciones implicadas en el conflicto poseyesen colonias por todo el mundo determinó desde su origen el carácter global del conflicto. Se trataba, pues, de la «guerra imperialista» que tanto criticaba Lenin. Las principales potencias implicadas en el conflicto (Gran Bretaña, Francia, Alemania, Austria-Hungría, Italia y Rusia) guerreaban para llevar a cabo «una política de saqueo de colonias, de opresión de otras naciones y de aplastamiento del movimiento obrero»; lo cual suponía la prolongación de la política de paz por otros medios, de ahí que Lenin se refiriese a la Gran Guerra como una «guerra reaccionaria» que se justificaba con la «defensa de la patria» (Lenin, 1976c). Entre esas potencias Lenin tenía claro que la Rusia zarista era el lado más reaccionario, expoliador y esclavista implicado en el conflicto.

La Gran Guerra sustituyó la *dialéctica de clases* por la colaboración de clases, lo cual contribuyó al más cruento y fatigoso desenlace *cortical* por mediación del *poder militar* en la *dialéctica de Estados*. Así pues, el estallido de la guerra hizo que los socialistas de todos los países se encontrasen «imprevistamente reunidos junto a los gobiernos imperialistas de la Entente, los partidos reaccionarios, los arrivistas social-gubernistas, los socialistas del pantano “fieles a los principios” de la oposición, los pacifistas burgueses, los utopistas pequeñoburgueses, los Estados nacionales de reciente constitución, los imperialistas alemanes en bancarrota, el Papa, los verdugos fineses del proletariado revolucionario, los ucranianos pagados al servicio del militarismo alemán... Los socialistas sacan en todas partes las castañas del fuego en favor de la burguesía, con su crédito y su ideología colaboran en cubrir la bancarrota moral de la sociedad burguesa y a salvarla, ayudan a renovar y a consolidar el dominio de la clase burguesa» (Luxemburg, 1975: 87-88).

Pero, mayoritariamente, socialistas revolucionarios, mencheviques y bolcheviques se aferraron al antibelicismo e incluso al pacifismo más ingenuo y *fundamentalista*. Los cinco diputados bolcheviques de la Duma votaron en contra, y mencheviques y trudovikes se abstuvieron o ausentaron, aunque estos últimos tampoco protestaron contra el socialchovinismo, y «por boca de su jefe Kerenski dio a conocer una declaración “patriótica” que hace perfectamente el juego a la monarquía» (Lenin, 1976c).

Para los internacionalistas el llamamiento patriótico a las armas significaba adoptar el lema: «¡Proletarios de todo el mundo, agarraos por el cuello!» (Citado por Figes, 2000:

342). La Primera Guerra Mundial mostró que el proletariado no era una clase asociativa a nivel mundial. En 1920 Vilfredo Pareto decía que antes de la guerra «los proletarios y especialmente los socialistas» se consideraban capacitados para evitarla mediante la huelga general o de un modo más radical, pero tras lo que sólo fueron «bonitos discursos» estalló la guerra; no hubo huelga general sino todo lo contrario, pues los partidos socialistas votaron en los parlamentos de sus respectivos países los créditos de guerra o no se opusieron especialmente contra ellos; de modo que «el precepto del maestro [Marx]: “¡Proletarios de todos los países, uníos!” se transformó implícitamente en el otro: “¡Proletarios de todos los países asesinaos!”» (Citado por Losurdo, 2008: 286). Ya en 1902, tras el auge del nacionalismo y del imperialismo en el siglo XIX, se había dicho: «Hasta el socialismo, que en la Europa continental conserva algo del espíritu del internacionalismo, está tan atado a los límites nacionales en su lucha contra el capitalismo y la burocracia que la Internacional es poco más que una pía aspiración, y tiene pocas oportunidades de poder llevar a la práctica los auténticos ideales de hermandad que siempre han predicado sus profetas» (Hobson, 2009: 24). Con todo, la guerra no acabó con la *dialéctica de clases*, y «en Alemania solo se perdieron cinco millones de jornadas por huelgas, frente a los 27 millones de Gran Bretaña» (Artola, 2014: 117).

En países como Gran Bretaña, Francia e incluso Alemania los obreros alcanzaron un nivel de vida relativamente cómodo, por eso las declaraciones de los dirigentes de los partidos obreros contra el militarismo y la guerra fueron recibidas por la clase obrera con reservas. Pero en la atrasada Rusia los trabajadores no gozaban de tales condiciones y por ello los miembros socialdemócratas de la Duma decidieron votar en contra de los créditos de guerra, aunque no sin cierto temor. Lenin observó la incapacidad de los obreros rusos al chauvinismo y al oportunismo, y también la circunstancia de que «los estratos de obreros y empleados privilegiados son entre nosotros muy escasos» (citado por Carr, 1985: 78).

Lenin al empezar el conflicto afirmaba que sería un mal menor la derrota de la Rusia zarista (que, siguiendo a Marx, consideraba una «prisión de naciones»); de ahí que su posición fuese derrotista y antipatriota. Lenin interpretaba el imperialismo zarista como un «imperialismo militar-feudal», lo cual significaba «la condensación de los aspectos más negativos del imperialismo, elevados al cubo» (Stalin, 1977d: 7). De ahí que pensase que el zarismo era «1000 veces peor que el kaiserismo [alemán]» (citado por Service, 2001: 267). Esta medida fue considerada por muchos bolcheviques como fanática y absurda, y Trotski la señaló como nacionalismo invertido. Lenin matizaría que los socialistas de los demás países debían hacer campaña para que sus respectivos gobiernos perdiesen la guerra. Pero ¿no es absurdo que todos los Estados beligerantes fuesen derrotados al mismo tiempo? Lo que Lenin pensaba es que la guerra entre naciones o Estados imperiales (*dialéctica de Estados*) se transformase en lucha revolucionaria (*dialéctica de clases*), de ahí que tuviese como consigna una «guerra civil europea», es decir, una serie de guerras civiles en los diferentes Estados europeos que, tras la victoria del proletariado, se confederasen tal y como el socialismo se estaba

construyendo en Rusia, hasta el punto de que Lenin quiso bautizar a dicha construcción como Unión de Repúblicas de Asia y Europa, pero Stalin le dijo que sería mejor nombre Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, y así finalmente se llamó restringiéndose al territorio del recién caído Imperio Ruso (lo cual no era precisamente poco, pues la revolución se realizó en el Estado que poseía la *capa basal* más extensa del planeta). Y no se trataba de una postura afectada por el *síndrome del pacifismo fundamentalista*, sino de una llamada internacional a los obreros para que transformase la guerra imperialista en una serie de guerras civiles. Se pretendía, en definitiva, de llevar a cabo «la lucha simultánea del proletariado de cada país contra su propio imperialismo como directo y principal antagonista» (Trotsky, 2008: 191).

Lenin, durante la Primera Guerra Mundial desde su exilio en Suiza, en dos conferencias socialistas -la del pequeño y montañoso pueblo de Zimmerwald, cerca de Berna, en septiembre de 1915, y la de Kienthal, en la misma zona en abril de 1916; ambas organizadas por el socialista suizo Robert Grimm y el italiano Odino Morgaripidió que dicha guerra se convirtiese en una lucha de clases y por consiguiente en guerra civil, porque por primera vez millones de pobres tenían armas. Entre el 5 y el 8 de septiembre de 1915 se celebró la Primera Conferencia Socialista Internacional en Zimmerwald, en la que de los treinta y ocho internacionalistas reunidos secretamente firmaron un manifiesto que fue redactado por la pluma de Trotski que decía: «¡Trabajadores y trabajadoras! ¡Madres y padres! ¡Viudas y huérfanos! ¡Heridos e inválidos! A todos aquellos que están sufriendo la guerra o las consecuencias de la guerra, les gritamos, por encima de las fronteras, por encima de los humeantes campos de batalla, por encima de las ciudades y los caseríos devastados: ¡PROLETARIOS DE TODO EL MUNDO, UNÍOS!» (Citado por Figes, 2000: 343). La Conferencia fue básicamente un enfrentamiento entre los marxistas revolucionarios, encabezados por Lenin, y la mayoría kautskiana, de ahí que Lenin crease la «izquierda zimmerwaldiana», que sería el embrión de la Tercera Internacional: «puede decirse que en aquel pueblecillo de la montaña suiza fue donde se puso la primera piedra para la internacional revolucionaria» (Trotsky, 2006: 274). La táctica de la izquierda zimmerwaldiana fue señalada por Plejánov, Axelrod, Kautsky, Dawid y tantos otros como «locura», «sueño», «aventura», «bakunismo». La conferencia no fue ni mucho menos un éxito masivo. «A nosotros no dejaba de hacernos tampoco gracia que, a los cincuenta años de haberse fundado la Primera Internacional, todos los internacionalistas del mundo pudieran caber en cuatro coches» (Trotsky, 2006: 274).

En Kienthal, del 24 al 30 de abril de 1916, se celebró la Segunda Conferencia Socialista Internacional en la que por presiones de Lenin se condenó el pacifismo (o «socialpacifismo»), pese a que muchos delegados querían que se acabase la guerra como fuese. También se condenó la actividad del Buró Ejecutivo Socialistas Internacional. Se pidió además una vigorosa acción para derrocar a la clase capitalista. Con esto Lenin acabó satisfecho con los resultados de las conferencias, pero todo terminó siendo *flatus vocis* o papel mojado porque la «política del 4 de agosto de 1914» era la política real que acabó con la revolución mundial y puso en marcha la guerra

mundial al activarse el antagonismo de naciones y anularse el antagonismo de clases; pues se trataba de la unión del proletariado con las respectivas burguesías nacionales «para una masacre bélica recíproca, transformada en una unión internacional a escala mundial con una “paz de reconciliación” [reconciliación entre la burguesía y el proletariado frente a las burgueses y proletarios de otros países]» (Luxemburg, 1975: 88, corchetes míos).

Buena parte de los «zimmerwaldianos» se reconciliaron con la guerra cuando estalló la Revolución de Febrero, pues en ésta veían la defensa de la revolución, como sostenían los mencheviques Irakli Tsereteli y Feodor Dan (que llevaban la línea oficial del partido) frente a la posición de Iuli Martov que, a su vez, impedía que los mencheviques de izquierda (los partidarios de su facción) se *solidarizasen* con los bolcheviques. Mencheviques y socialistas revolucionarios optaron para que en el Soviet no se alzase la bandera de Zimmerwald e inyectaron el patriotismo en la vena de las masas.

Lenin tachaba a los «socialpacifistas» de «simples charlatanes burgueses» (Lenin, 1976h: 34), y añadía que si éstos querían pasar por personas «muy cultas» «no saben que esperar una paz “democrática” de los gobiernos burgueses, que sostienen una guerra imperialista rapaz, es tan estúpido como la idea de que el sanguinario zar pueda ser inclinado a las reformas democráticas mediante peticiones pacíficas» (Lenin, 1976h: 34-35). «En todo caso, la historia de la revolución rusa [de 1905], lo mismo que la historia de la Comuna de París de 1871, nos ofrece la enseñanza irrefutable de que el militarismo jamás ni en caso alguno puede ser derrotado y eliminado por otro método que no sea la lucha victoriosa de una parte del ejército nacional contra la otra parte. No basta con fulminar, maldecir y “negar” el militarismo, criticarlo y demostrar sus perjuicios; es estúpido negarse pacíficamente a prestar al servicio militar. La tarea consiste en mantener en tensión la conciencia revolucionaria del proletariado, y no preparar sólo en lo general, sino de modo concreto a sus mejores elementos para que, llegado a un momento de profundísima efervescencia del pueblo, se pongan al frente del ejército revolucionario» (Lenin, 1976h: 47).

«A finales de 1916, muchas personas estaban ya agotadas pero, para aquel entonces, las naciones en guerra habían demostrado una capacidad insólita para organizar a sus ciudadanos, como nunca antes se había hecho, y fabricar ingentes cantidades de material bélico, así como para reclutar nuevos efectivos para el combate. Fueron sociedades enteras las que libraron la gran pelea; ni la solidaridad internacional de las clases trabajadoras ni los intereses de las clases dirigentes impidieron que se llegara a estos extremos» (Roberts, 2009: 371). Y, aún más, pues la guerra contribuyó a que los gobiernos de todos los países, cada uno a su modo, controlasen la economía («capitalismo de Estado»), reclutasen mano de obra que supuso que muchas mujeres se incorporasen a la vida laboral (en un momento en que las mujeres no tenían derecho al voto en ningún país), e introdujeron nuevos servicios sanitarios y de asistencia social. Eso hizo que los gobiernos acumulasen un poder sin precedentes sobre los ciudadanos, lo que supuso un mazazo contra el liberalismo del que jamás se recuperó.

Al estallar la Revolución de Febrero se implantó un Gobierno provisional. La política de guerra de éste era la política de guerra del liberalismo, «patriótica y agresiva, anexionista, intransigente», pero que con el paso de los días se convirtió «en derrotistas» (Trotsky, 2007: 232), y por ello no pudo ganar la guerra ni tampoco mantenerse en el poder del Estado. El liberalismo ruso fue tocado en la *dialéctica de Estados* y hundido en la *dialéctica de clases*. Los liberales explotaron la guerra contra la revolución y los bolcheviques respondieron explotando la revolución contra la guerra. De todos modos, la política de continuar la guerra del Gobierno provisional no era del todo imprudente, dada que las expectativas de la victoria Aliada habían subido enormemente con la incorporación de Estados Unidos al conflicto, y la Rusia liberal se veía con la necesidad de seguir en la guerra para tomar el botín y participar en la paz Aliada y no verse humillada ante una paz «vergonzosa» con Alemania, como la que terminarían firmando los bolcheviques el 3 de marzo de 1918 en Brest-Litovsk.

El Gobierno provisional salido de la Revolución de Febrero fue reconocido por los Aliados el 9 (22) de marzo de 1917. El primer ministro británico, David Lloyd George, señalaba al gobierno burgués de la Revolución de Febrero como la prueba de que «la guerra actual es, sustancialmente, la lucha por el gobierno popular y la libertad» (citado por Trotsky, 2007: 240). El 14 (27) de marzo de 1917 los partidos socialistas proclamaron desde los soviets que los partidos socialistas de todos los países implicados en la Gran Guerra presionase a sus gobiernos para que firmasen la paz. De modo que el Comité Ejecutivo de los Soviets hizo un «Llamamiento a todos los pueblos del mundo» en protesta contra la «guerra imperialista», manifiesto al que no se le podía negar «una sinceridad un poco simplista» (Trotsky, 2007: 239), y que sería redactado por el zimmerwaldiano Nikolai Sujánov. La campaña fue ratificada de inmediato por una serie de congresos militares, y asimismo fue apoyada por los ministros más liberales del Gobierno provisional en cuanto se abandonó la propuesta izquierdista de firmar una paz por separado, que era muy popular en determinados círculos de los soviets. En consecuencia, el 21 de marzo (3 de abril) los soviets adoptaron un moderado defensismo revolucionario que suponía la unidad nacional de Rusia y la paz internacional «sin anexiones ni indemnizaciones», proclama que sería criticada por Trotski en su *Historia de la revolución rusa*, pues «los imperialistas occidentales habían aprendido a servirse de esta fraseología mucho antes de la revolución de Febrero» (Trotsky, 2007: 239); y añadía que pedir una paz «sin anexiones ni indemnizaciones» hasta el propio Papa lo hacía.

Antes de la llegada de Lenin a Rusia en el «vagón precintado», la actitud ante la guerra de los bolcheviques (dirigidos a través de *Pravda* desde el 15 [28] de marzo por Kámenev y Stalin al llegar de Siberia) era muy similar a la menchevique, pues decidieron apoyar al Gobierno provisional «en cuanto luchase contra la reacción y la contrarrevolución»; y mientras los soldados alemanes obedeciesen al káiser el soldado ruso «deberá permanecer firme en su puesto contestando a las balas con las balas y a los obuses con los obuses»; y por ello había que «ejercer presión sobre el gobierno provisional con el fin de obligarle [...] a tantear la disposición de los países beligerantes

respecto a la posibilidad de entablar negociaciones inmediatamente... Entre tanto, todo el mundo debe permanecer en su puesto de combate» (citado por Trotsky, 2007: 248). «La fórmula de presionar a un gobierno imperialista, con el fin de “inclinarlo” a una actitud pacifista, era el programa de Kautsky en Alemania, el de Jean Longuet en Francia, el de Mac Donald en Inglaterra; pero distaba mucho de ser el de Lenin, que predicaba el derrumbamiento del régimen imperialista» (Trotsky, 2007: 248). De hecho, nada más llegar a Rusia, lo primero que hizo Lenin al bajarse del tren fue dar un discurso en la estación de Finlandia en el que exigía que se abandonase la defensa de la patria burguesa para que se apelase a la revolución mundial: «camaradas, soldados, marineros y obreros, ha llegado el momento de que todos los pueblos vuelvan las armas contra sus explotadores capitalistas. La guerra de rapiña es el comienzo de la guerra civil en toda Europa... luce la alborada de la revolución mundial... La revolución que habéis llevado a cabo es el inicio del hundimiento del imperialismo europeo y ha plantado los cimientos de una nueva época. ¡Viva la revolución socialista mundial!» (Citado por Díez del Corral, 2003: 286). Y en la conferencia bolchevique del 4 (17) de abril Lenin criticó la política de guerra que se predicaba en la *Pravda* de Kámenev y Stalin. «El *Pravda* exige del gobierno que renuncie a las anexiones. Exigir que un gobierno de capitalistas renuncie a la anexiones es una estupidez, es una burla escandalosa» (citado por Trotsky, 2007: 262).

El ministro de Asuntos Exteriores, el kadete Pável Miliukov -que para algunos liberales y demócratas era «una especie de Don Quijote de la Entente» (Trotsky, 2007: 234) y para los socialdemócratas revolucionarios no era otra cosa que el «líder del imperialismo ruso» (Trotsky, 2007: 963)-, afirmó en el *Manchester Guardian* que Rusia mantendría sus compromisos con los Aliados, lo cual implicaba de modo implícito o encubierto mantener los mismos objetivos imperialistas de guerra que los del gobierno zarista. Todavía con el zar en el poder, Miliukov intentó una paz separada para que no estallase la revolución, en el Gobierno provisional exigía la guerra para acabar con la Revolución de Febrero, y cuando estalló la Revolución de Octubre no dudó en aliarse con los Hohenzollern para derribarla. Ninguno de estos objetivos vio cumplido. Gorki, que había contribuido a elaborar el llamamiento de los soviets por la paz, denunció los planes de Miliukov como parte de un «asalto burgués a la democracia con el propósito de prolongar la guerra» (citado por Figes, 2000: 430). El propósito de Miliukov reforzó la tesis de los soviets de que «la burguesía» iba a ser la única beneficiada de la «guerra imperialista». Al entrar Estados Unidos en la guerra, Miliukov pretendía que Rusia se anexionase Constantinopla y Armenia y se repartiese con los Aliados los despojos de los Imperios otomano y austro-húngaro, así como la ocupación de Persia septentrional.

Todo esto hizo que el ministro de la Guerra, Aleksandr Guchkov, dimitiese el 28 de abril (11 de mayo) y Miliukov hiciese lo propio el 4 (17) de mayo, lo que supuso la entrada de ministros mencheviques y social-revolucionarios en el Gobierno provisional, como Irakli Tsereteli en Correos y Telégrafos a fin de tener tiempo para el Comité Ejecutivo del Soviet, Matvéi Skóbelev en Trabajo y el eserista Viktor Chernov en Agricultura. Alexandr Konovalov fue nombrado ministro de Comercio e Industria, pero

dimitió a las dos semanas en señal de protesta por la «anarquía» que atravesaba la economía del país. El sentido de la coalición se reducía a los preparativos del ejército «para las acciones defensivas y defensivas, con el fin de evitar una posible derrota de Rusia y de sus aliados» (citado por Trotsky, 2007: 311). Lenin criticó la formación de este «gobierno de coalición» como un gobierno mixto formado «por elementos de la burguesía y por tráfugas del socialismo», y a su juicio se trataba de un gobierno en el que ministros «socialistas» eran «testaferros, muñecos, encubridores de los capitalistas, el instrumento de que éstos se valen para engañar a la clase obrera» (Lenin, 1976q: 71). De modo que sus ministros fueron criticados como los guardianes del Estado «burgués», y así fue como las proclamas de «paz, pan y tierra» fueron cada vez más apropiadas como reivindicaciones que podían garantizar los bolcheviques, que veían cómo sus adversarios se desgastaban en el poder.

El 3 (16) de mayo Aleksandr Kerenski fue nombrado ministro de la Guerra y tres días después el Gobierno provisional hizo una declaración comprometiéndose a no firmar una paz por separado con las Potencias Centrales. Diez días después se puso en marcha la llamada «Ofensiva Kerenski». De ahí que muchos revolucionarios considerasen a Kerenski un «perro faldero de Lloyd George y Clemenceau» (Trotsky, 2001: 107).

El 16 (29) de junio el Gobierno provisional lanzó una ofensiva contra las Potencias Centrales que terminó en catástrofe a causa de los motines en la retaguardia y las deserciones en la vanguardia, regimientos enteros abandonaron sus puestos. La ofensiva, que sería la última del ejército ruso, tenía como objetivo aglutinar en torno a la defensa nacional al país bajo la bandera de la democracia; y de paso, como insistía Kerenski, restaurar el orden en la retaguardia disolviendo la guarnición de Petrogrado, lo cual fue inequívocamente interpretado por bolcheviques y anarquistas como un acto «contrarrevolucionario». La ofensiva puso en marcha, o intentó poner en marcha, una coalición en la que se pusieron todas las esperanzas *eutáxicas* del Gobierno provisional. Pero, tras el desastre en el frente, la coalición se desmoronó y las consecuencias terminaron siendo *distáxicas* para el Gobierno provisional. De momento supuso la dimisión del príncipe Lvov como primer ministro el 3 (16) de julio que, junto a la crisis de los Días de Julio (la insurrección fallida de los bolcheviques y los interdistritales u Organización Intercantonal de los Socialdemócratas Fusionados -*Mezhraiontsy* en abreviatura rusa- de Trotsky), lo desmoralizaron para llevar a cabo las complejas labores del Gobierno provisional. «La única manera de salvar al país ahora -dijo Lvov a su viejo amigo T. I. Polner el 9 de julio- es clausurar el Sóviet y disparar a la gente. Yo no puedo hacerlo. Pero Kérensky sí puede» (citado por Figes, 2000: 488).

Tras los Días de Julio, Kerenski, que asumió el papel de primer ministro, se planteó firmar una paz por separado con las potencias centrales, pero terminó rechazando el plan. La política beligerante del Gobierno provisional fue el principal detonante de la toma del poder de los bolcheviques. En 1931, durante una comida con lord Beaverbrook en Londres, éste le preguntó a Kerenski si podría haber detenido a los bolcheviques en caso de haber firmado una paz por separado con las Potencias Centrales. «Por supuesto -contestó Kérensky-: ahora estaríamos en Moscú». Y con asombro Beaverbrook le

preguntó por qué no lo hicieron. A lo que Kerensky contestó: «Éramos demasiado ingenuos» (citado por Figes, 2000: 459).

La sublevación del comandante en jefe Lavr Kornílov a finales de agosto y principios de septiembre, lejos de salvar al ejército lo acabó aniquilando. La revolución bolchevique sería cosa de poco más de un mes; pues, como apuntó Trotski, «Aquel ejército que se levantó contra Kornilov era el que había de derrocar al régimen en octubre» (Trotsky, 2006: 347). Al formar parte del Comité de Defensa contra Kornílov, los bolcheviques no defendían al gobierno de Kerenski sino las conquistas de la revolución. «Combatiremos, combatimos contra Kornílov -escribía Lenin-, pero no apoyamos a Kerenski, sino que denunciemos su debilidad. Hay una diferencia» (citado por Trotsky, 2007: 656).

El 26 de octubre, recién tomado el poder, Lenin hizo un llamamiento a las potencias beligerantes para que se abriesen negociaciones bajo la consigna de una paz «sin anexiones ni indemnizaciones», denunciando de paso los tratados secretos con la Entente que calificó como «maquinaciones de la diplomacia imperialista». El Decreto acerca de la Paz no era un llamamiento de paz ética o evangélica sino un llamamiento a la revolución que no era otra cosa que una serie de guerras civiles que el proletariado internacional debía organizar contra los gobernantes imperialistas. Lenin pedía, y pedía mucho, que las condiciones de paz debían de ser acordadas a partir de la reunión de «asambleas plenipotenciarias de representantes populares de todos los países» (citado por Saborido, 2006: 95). La previsible e inmediata negación de la Entente ante tales peticiones hizo que el gobierno bolchevique negociase el alto al fuego con las Potencias Centrales, lo cual reforzó la sospecha de los que pensaban, de modo un tanto paranoico, que Lenin era un agente alemán.

Desde la Revolución de Octubre, una vez en el poder, los bolcheviques se volvieron defensasistas (salvo el ala izquierdista que, junto a los socialistas revolucionarios de izquierda, optaban por una guerra revolucionaria, esto es, por una ofensiva; opción que Lenin consideraba imprudente). Y así justificaba Lenin su defensismo: «Reconocer la defensa de la patria equivale a reconocer la legitimidad y justicia de la guerra. ¿Legitimidad y justicia desde qué punto de vista? Únicamente desde el punto de vista del proletariado socialista y su lucha por la liberación; no admitimos ningún otro punto de vista. Cuando la guerra es librada por la clase explotadora, con la finalidad de consolidar su dominación como clase, tal guerra es criminal y el “defensismo” en tal guerra es una infame traición al socialismo. Cuando es librada por el proletariado que ha derrotado a la burguesía en su país, y es librada con la finalidad de consolidar y desarrollar el socialismo, tal guerra es legítima y “santa”» (Lenin, 1976p: 139).

El punto III.1 de la «Declaración de los derechos del Pueblo Trabajador y Explotado», que aprobó el Comité Ejecutivo Central de Rusia el 3 (16) de enero de 1918 y se ratificó el 12 (25) de enero en el Tercer Congreso de los Soviets de Rusia, decía que «Al expresar su inquebrantable decisión de arrancar a la humanidad de las garras del capital financiero y del imperialismo, que han anegado en sangre la tierra en

la guerra actual, la más criminal de todas, la Asamblea Constituyente se solidariza por entero con la política aplicada por el Poder de los Soviets, consistente en romper los tratados secretos, organizar la más extensa confraternización con los obreros y campesinos de los ejércitos actualmente en guerra y obtener, cueste lo que cueste, por procedimientos revolucionarios, una paz democrática entre los pueblos, sin anexiones ni contribuciones, sobre la base de la libre autodeterminación de las naciones» (Lenin, 1980e: 112).

El 23 de febrero de 1918 se creó el Ejército Rojo, que originariamente se llamaba «Ejército Rojo Obrero y Campesino», y la proclama de su fundación llevaba por encabezado un anuncio que resumía muy bien las circunstancias geopolíticas en las que se hallaba inmerso el gobierno salido de la Revolución de Octubre: «La patria socialista está en peligro». Y sería Trotski, ni más ni menos que el ideólogo de la «revolución permanente», el que fue nombrado comisario del Pueblo para la Guerra para organizar el nuevo ejército, en el que tuvo que reclutar a antiguos oficiales zaristas, lo llamados «especialistas militares», para que entrenasen y disciplinasen a los soldados de dicho ejército. La organización resultó ser un éxito, y en el apogeo de la guerra civil el Ejército Rojo llegó a tener hasta cinco millones de hombres. Más que para la *dialéctica de clases*, el Ejército Rojo fue creado, en principio, para los entresijos *corticales* de la *dialéctica de Estados*, en tanto muro de contención del militarismo germano; pero obviamente el nuevo ejército sería la fuerza de combate en la *dialéctica de clases* de la guerra civil, contienda que ni mucho menos fue ajena a la *dialéctica de Estados*.

Y de ahí que, con todo, pese a firmarse la paz con Alemania, la guerra no cesó porque, tal y como se pretendía, la guerra mundial se convirtió en guerra civil, al menos en Rusia, y esta guerra se convertiría en «el paradigma de guerra civil revolucionaria del siglo XX» (Payne, 2011: 64). Una guerra civil que, al fin y al cabo, tenía mucho que ver con la mundial pues el conflicto se internacionalizó, aunque tampoco hubo una acción concertada entre los países que intervinieron en Rusia, y sólo el Imperio Británico se propuso derrocar a los bolcheviques, y por ello siguió prestando su apoyo a los ejércitos blancos incluso después de la rendición de las Potencias Centrales en noviembre de 1918. En abril un contingente de tropas japonesas desembarcaron en Vladivostok. Y en junio harían lo propio destacamentos británicos y estadounidenses. En julio tropas británicas tomaron Arkángel a fin de proteger sus suministros militares en Rusia. Una flotilla francesa desembarcó tropas en Odessa. En la primavera de 1919, mientras el general Yudenich trataba de cercar Petrogrado, las tropas inglesas enfilaban la bahía de Finlandia con el apoyo de Estonia. La campaña de Petrogrado se reanudó en otoño, pero finalmente la feroz resistencia soviética salvó la ciudad. Hacia el otoño de 1919 las tropas japonesas y estadounidenses eran las únicas fuerzas Aliadas que permanecieron en territorio soviético. En diciembre de 1919 los británicos retiraron sus tropas de Arkángel y los franceses hicieron otro tanto con sus tropas de Odessa; las tropas japonesas permanecerían en Siberia hasta finales de 1922. A la vez que los japoneses trataban de construir una esfera de influencia en Siberia, británicos y franceses hacían lo mismo en el norte de Rusia. Una de las causas del fin de la intervención aliada fue la

radicalización que sufrieron los ejércitos franceses y británicos, en los que hubo varios motines.

De todos modos, el compromiso de las potencias occidentales con los ejércitos blancos nunca tuvo un propósito claro y resultó ser un tanto ambiguo. Políticos como Winston Churchill, por entonces Secretario de Estado para la Guerra y el Aire del Gobierno de Su Majestad, deseaban emprender una cruzada anticomunista. Churchill tuvo muy pocos apoyos en la empresa, e insistía en que «después de haber derrotado a los tigres y a los leones, no me gustaría que me devoraran los babuinos» (citado por Payne, 2011: 93). Pero otros dirigentes eran suspicaces a una victoria de los ejércitos blancos, porque eso podría suponer una renovación de las ambiciones imperiales rusas y por ello preferían una Rusia roja pero débil. Y así, los dirigentes occidentales titubeaban entre dos opciones: «Con una mano entregaron ayuda militar a los blancos; con la otra intentaron obligarlos a entablar conversaciones de paz» (Figes, 2000: 631). Es decir, al margen de los *finis operantis* de los sujetos interesados, los *finis operis* que resultaron fue la antigua política de *divide et impera*. Los intereses de los intervencionistas extranjero, se derrocara al gobierno bolchevique o no, estaban fundamentalmente en ocupar puestos estratégicos en Múrmansk y Vladivostok y ocupar diversos territorios al este y oeste del país, objetivos que no se cumplieron porque el Ejército Rojo lo impidió con heroísmo, y como hicieron las tropas revolucionarias francesas a finales del siglo XVIII, las tropas del Ejército Rojo, con el respaldo de la mayoría de la población, vencieron a todos sus enemigos (internos y externos) luchando durante tres años en seis frentes distintos que se prolongaban en 8.000 km; aunque acosta de un precio enorme, ya que Rusia perdió más población que en la Primera Guerra Mundial y el país quedó en la más devastadora ruina. Los *planes* y *programas* de la Entente consistían en hacer de Rusia un reparto colonial entre Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y Japón; y, como ya había observado Stalin entre febrero y octubre de 1917, estas potencias se comportaban en Rusia como si estuviesen «en África central» (citado por Losurdo, 2008: 60), lo que formaba parte de la lógica del *imperialismo depredador*. Y durante la guerra civil comentaba: «La victoria de Denikin y de Kolchak significa la pérdida de la independencia de Rusia, la transformación de Rusia en una copiosa fuente de dinero para los capitalistas anglofranceses. En este sentido el gobierno Denikin-Kolchak es el gobierno más antipopular y más antinacional. Y en este sentido el gobierno soviético es el único gobierno popular y nacional en el mejor significado del término, porque este lleva consigo no solamente la liberación de los trabajadores del capital, sino también la liberación de toda Rusia del yugo del imperialismo mundial: la transformación de Rusia de colonia a país libre e independiente» (citado por Losurdo, 2008: 61). Y para más señas, la intervención extranjera se restringió a las comarcas limítrofes, pobladas fundamentalmente por nacionalidades no rusas que no podían dejar de ser hostiles a Kolchak, Denikin, Wrangel y a la política imperialista y rusificante de éstos.

Otro de los propósitos (también fallido) de las potencias occidentales consistía en implantar un gobierno *eutáxico* en Siberia y a través de él reconstruir el ejército ruso para volverlo a enfrentar a las Potencias Centrales. Pero Japón pretendía justo lo

contrario al querer anexionarse el extremo oriente ruso. En la figura del almirante Aleksandr Kolchak los Aliados por fin encontraron a un líder con el cual *solidarizarse* frente a los bolcheviques, pues a través de sus conexiones con los Aliados era el jefe nominal de todos los ejércitos blancos, siendo reconocido como «Gobernante Supremo», y él mismo se autoproclamó Jefe Supremo de toda Rusia y así dirigió el primero de los ejércitos blancos. Para Trotski, Kolchak era «directamente un agente *americano*» (citado por Service, 2010b: 339). A través del jefe de la misión militar británica, el coronel Knox, el almirante Kolchak recibió más ayuda de Londres que ningún otro jefe de los ejércitos blancos. Gracias a las movilizaciones del príncipe Lvov y su delegación, los Aliados mandaron una gran cantidad de material bélico a los ejércitos de Kolchak. «En los primeros seis meses de 1919 su Ejército blanco recibió de ellos un millón de fusiles, quince mil ametralladores, setecientos cañones, ochocientos millones de cartuchos y ropa y equipo para medio millón de hombres. Eso era casi equivalente a la producción soviética de municiones para todo el año 1919, y fue ciertamente suficiente para desencadenar una importante campaña contra los rojos. Treinta mil soldados aliados (checos, norteamericanos, británicos, italianos y franceses [una especie de brigadas internacionales del capitalismo]) defendían la retaguardia de Kolchak y mantuvieron la ruta de suministros de cinco mil kilómetros a lo largo del ferrocarril Transiberiano desde Vladivostok a Omsk» (Figes, 2000: 712, corchetes míos). Kolchak sería capturado e inmediatamente ejecutado por los bolcheviques el 7 de febrero de 1920.

Una vez vencidos los ejércitos blancos, los bolcheviques tuvieron que enfrentarse a una sublevación interna, la de los marineros de Kronstadt, aquellos por los que Trotski exclamó tras la Revolución de Octubre: «Larga vida al Kronstadt rojo, orgullo y gloria de la Revolución» (citado por Service, 2010b: 242), y en 1932 en su *Historia de la revolución rusa* los seguiría llamando «la orden militante de la revolución», «el augur de la segunda revolución» (Trotsky, 2007: 366). Kronstadt era la fortaleza que guardaba el acceso a Petrogrado al hallarse en una isla en las inmediaciones de la ciudad, lo cual hacía más seria la amenaza. Los sublevados de Kronstadt no exigían el fin del gobierno bolchevique sino el fin del «comunismo de guerra» y del taylorismo en las fábricas, y además el retorno a los ideales de Octubre (idealismo que había sido barrido por la escoba del realismo político). Los rebeldes de Kronstadt escribieron que «el régimen había traído a los trabajadores en vez de una libertad, un terror presente de continuo y el miedo a ser envidados a las cámaras de tortura de la Cheka que exceden con mucho en horror a los de la administración de la gendarmería del régimen zarista» (citado por Conquest, 1974: 664). Los alzados se veía a sí mismos como los luchadores de una «tercera revolución» y pretendían un «auténtico» Estado de soviets con elecciones libres, de ahí el lema «Todo el poder para los soviets y no para los partidos». (Véase Rubel, 2004: 72-73). A principios de marzo de 1921 los alzados eligieron un Comité Revolucionario Provisional y dominó la base durante dos semanas, la cual se convirtió en una especie de pequeño Estado-comuna. En el Décimo Congreso del Partido, celebrado durante la insurrección de Kronstadt, Lenin afirmó que la sublevación de Kronstadt era «una contrarrevolución pequeñoburguesa» y «anarquista», que tenía más

peligro que las ofensivas de los ejércitos blancos. En el Congreso se acordó abolir el derecho de formar agrupaciones dentro del Partido. Lenin advertía en la asamblea: «Con palabras como “libertad de crítica” no nos engañarán... No necesitamos ahora ninguna oposición, compañeros, no es el tiempo para ello. Aquí o allá con el fusil, pero no con una oposición. Esto es el resultado de una situación objetiva, de si están conformes o no... Y pienso que la asamblea del Partido debe sacar la conclusión final de que ahora la oposición ha terminado de una vez por todas, ¡estamos cansados de la oposición!» (Citado por Rubel, 2004: 73). El general Mijaíl Tujachevski acabó con los amotinados y el 27 de abril de 1921 el Politburó ordenó que los dirigentes fuesen fusilados y los marines ordinarios fuesen enviados a una «colonia disciplinar» en Utja, al norte de Rusia. Los sublevados de Kronstadt, como los anarquistas de Néstor Majnó, «tal vez tuviesen buenas intenciones, pero lo demostraban de detestable manera» (Trotsky, 2008: 381).

El Ejército Rojo no logró liberar el último reducto rebelde hasta 1922 en Vladivostok, y hasta el mes de octubre hubo tropas extranjeras en territorio ruso. El mismo año se llevó a cabo el nombramiento de Stalin como Secretario General del Partido y la fundación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, que tuvo lugar el 30 de diciembre.

Pero veamos con mayor detenimiento cómo firmó el gobierno bolchevique la paz con las Potencias Centrales y los resultados de dicha paz en los entresijos de la política real, escuela de los acontecimientos; en donde, por cierto, jamás se organizó un único ejército obrero internacional para luchar contra el capitalismo internacional.

3. La paz «vergonzosa» de Brest-Litovsk

Tras la toma del poder y conquista del Estado en octubre de 1917, Lenin tuvo que combatir gran parte de las ideas que durante la Gran Guerra difundió y ya no veía con los mismos ojos la guerra revolucionaria; y tuvo que conformarse, cosas de la *Realpolitik*, con firmar con los alemanes una paz que él mismo reconoció como «increíblemente dura y vergonzosa» (Lenin, 1976: 117). La paz se firmaría el 3 de marzo de 1918 en Brest-Litovsk, ciudad bielorrusa cercana a Polonia, destruida por las tropas zaristas que se retiraron en desbandada y sede del cuartel general alemán que había tomado la ciudad el 26 de agosto de 1915.

En principio Lenin mandó a Trotski para que intentase ganar tiempo con vistas a que en la retaguardia de los países occidentales se desencadenase la revolución (es decir, la guerra civil), por eso Lenin consideró que Trotski era el hombre adecuado para esta tarea, junto al cual se hallaba Adolf Ioffé, un bolchevique especializado en cuestiones de política exterior. La posición de Trotski era el ambiguo lema de «ni paz ni guerra», cosa que en principio aprobó el Comité Central, aunque Stalin le reprochaba a Trotski que su posición era «no asumir ninguna (citado por Service, 2010b: 290), y su actitud podía hacer que las condiciones de los alemanes fuesen más severas, como así fue.

Trotsky le reprochaba a Stalin que estuviese interesado sólo por la «paz en un país» como después sólo estaría interesado por el «socialismo en un país» (Trotsky, 2008: 286). Zinóviev coincidía con Stalin, y Lenin no del todo porque pensaba que las posibilidades del estallido revolucionario en Europa eran grandes, aunque también era consciente de que había que conciliarse cuanto antes con los alemanes para evitar que éstos invadiesen Rusia. Si Trotsky coincidía con Bujarin en provocar una revolución en Occidente al contemplar la revolución socialista desde un punto de vista internacional, discrepaba con él en que las bandas de guerrilleros campesinos pudiesen detener la invasión de las Potencias Centrales. Lenin afirmó que la opción de Trotsky era un «ejemplo de teatralidad en política internacional» y en principio la adoptó como mal menor y provisionalmente sirvió como la posición oficial; aunque lo que pretendía Trotsky con su fórmula «ni guerra ni paz» era tender un puente entre la posición de Lenin y la de los comunistas «de izquierda» como Bujarin. Aunque, para Trotsky -como comentaba en 1929 en su autobiografía- Brest-Litovsk significaba una «tribuna de agitación» (Trotsky, 2006: 427); agitación revolucionaria que a Rusia le costó buena parte de su *capa basal*. En su biografía sobre Stalin, Trotsky justificaba dicho coste argumentando que «el avance alemán era nuestra mejor prueba de la índole obligada del tratado. Un ultimátum de Alemania no hubiera sido bastante; un ultimátum pudiera haberse tornado también como parte de la comedia ensayada. Era muy diferente, en cambio, el movimiento efectivo de las tropas alemanas, la ocupación de ciudades y de efectos militares. Estábamos perdiendo una enorme riqueza, pero ganábamos a su costa la confianza política de la clase trabajadora de todo el mundo. Tal era el sentido del desacuerdo» (Trotsky, 2008: 287-288).

Y con esto Trotsky volvió a Brest-Litovsk para así enredar y prolongar las conversaciones al máximo tiempo posible y así pasaron tres semanas sin concretarse una resolución y los alemanes, que habían firmado un tratado de paz por separado con la Rada de Ucrania, pusieron como fecha límite para llegar a un acuerdo el 10 de febrero de 1918. Pero Trotsky insistía en lo mismo e incluso llegó a reconocer la derrota de Rusia pero sin aceptar los términos del vencedor para finiquitar la guerra. De hecho incitó a los soldados rusos que confraternizaran con los soldados de las Potencias Centrales, y equipados con material propagandístico se les exigía que defendiesen el comunismo y fomentasen motines en dichos soldados contra los Hohenzollern y los Habsburgo. Pero el plan no funcionó y los germanos anunciaron que iban a reanudar las hostilidades para el 18 de febrero. Finalmente Lenin convenció a Trotsky para que se aceptasen los términos del tratado impuesto por Alemania y éste se firmaría el 3 de marzo.

El 9 (22) de enero de 1918 Lenin expuso ante el Comité Central la repugnancia que sentía por una firma inmediata de la paz, la cual renunciaba a la guerra revolucionaria y de paso negaba la posición ambigua de Trotsky de «ni paz ni guerra». Decía Lenin: «No cabe la menor duda de que la paz que nos vemos obligados a firmar en este momento es una paz indecente; pero, si empieza la guerra, nuestro gobierno será barrido a un lado y firmará la paz otro gobierno... Los que son partidarios de la guerra revolucionaria dicen

que si damos ese paso nos veremos envueltos también en una guerra civil con el imperialismo alemán y que provocaremos con ello la revolución en Alemania. ¡Cuidado! Alemania sólo está encinta de la revolución y a nosotros nos ha nacido un niño completamente sano: ese niño es la república socialista, y lo mataremos si iniciamos una guerra» (citado por Service, 2001: 382). De modo que, dadas las circunstancias, tenía preferencia la defensa de la «patria socialista» y la política, o más bien geopolítica, de extender la revolución pasó a un segundo plano pues lo primero era perseverar en el ser y después... ya veremos.

En contra de la paz de Brest-Litovsk estaban los socialistas revolucionarios y los bolcheviques «de izquierda» (con Bujarin, Radek y Piatakov a la cabeza), que también se autodenominaban «comunistas proletarios», aunque Lenin decía que tenían poco de proletarios y mucho de «pequeñoburgueses». Éstos consideraban indigno firmar la paz con una potencia imperialista y proponían una ofensiva que denominaban «guerra revolucionaria». Bujarin creía que si se firmaba la paz y se evitaba la guerra revolucionaria contra las Potencias Centrales «emergía la posibilidad de que triunfara una tendencia desviacionista en la mayoría del Partido Comunista y del gobierno soviético (...) hacia políticas pequeño-burguesas de un nuevo tipo» (citado por Saborido, 2006: 109). En el periódico *Kommunist*, Bujarin afirmaba que «La paz es la deshonra» (citado por Santos, 2012: 68). Con la firma de semejante paz Bujarin acusó a Lenin de querer transformar el partido «en un montón de estiércol», y por ello incluso se le pasa por la cabeza organizar un golpe de Estado contra el gobierno de Lenin.

Pero como bien sabía Lenin, junto a la mayoría del Comité Central del Partido, «la imposibilidad de una guerra revolucionaria es reconocida por los que no temen mirar de cara a la verdad» (Lenin, 1976j: 12). Los partidarios de la guerra revolucionaria no comprendían que la Rusia de 1917-1918 no era la Francia revolucionaria de 1792-1793, y repetían sin cesar «frases revolucionarias», consignas, meras palabras y gritos belicosos, «pero no temen analizar la verdad objetiva» (Lenin, 1976j: 14). Los bolcheviques «de izquierda» creían que los alemanes «no podrán emprender la ofensiva», pues creía que el gobierno alemán iba a ser derrocado junto al káiser, pero «esto no lo sabíamos ni podíamos saberlo, y por lo tanto esta afirmación no era más que una frase» (Lenin, 1976j: 16). De ahí que Lenin se dedicase a luchar enérgicamente contra la «frase revolucionaria», para que no se dijese algún día sobre los bolcheviques: «La frase revolucionaria sobre la guerra revolucionaria ha causado la pérdida de la revolución» (Lenin, 1976j: 23). Y en retrospectiva sabemos que el «izquierdismo» no acabó con el comunismo. Como reconocía el 24 de febrero de 1918, la República Soviética no tenía apenas fuerzas físicas, y las guerras, y más que ninguna la guerra revolucionaria, «sólo se pueden hacer con el pueblo» (Lenin, 1976l: 38), e insistía en que «el proletariado internacional no puede venir ahora, pero vendrá» (Lenin, 1976l: 40). Y en otro lugar sentenciaba: «con sus vacilaciones, las izquierdas *ayudan* a los imperialistas a provocar a la República Soviética rusa una batalla evidentemente desfavorable para ésta, ayudan a los imperialistas a arrastrarnos a la trampa» (Lenin, 1976p: 135).

El hecho es que el 18 de febrero las tropas germanas tomaron Dvinsk y Lutsk sin resistencia ante la indiferencia de las tropas rusas por responder con una guerra revolucionaria. En cinco días las tropas germanas, a las órdenes del general Max von Hoffman, avanzaron doscientos cincuenta kilómetros, tanto como el ejército germano había avanzado en tres años. Las tropas germanas proclamaban que hacían la guerra para salvar a Rusia de las garras del bolchevismo (lo que en terminología comunista sería «guerra contrarrevolucionaria»). Al negarse el Comité Central a firmar una paz con las Potencias Centrales permitió un inmenso avance del enemigo. Las tropas alemanas avanzaron durante catorce días, del 18 de febrero al 3 de marzo. Esto justificaba la cólera de Lenin, y sólo el avance austroalemán en el interior de Ucrania hizo que Trotski reculase hacia la posición de Lenin; y así, a media noche, tras la votación en el Comité Central, Lenin envió un cable a Berlín aceptando los términos de paz que se habían propuesto en Brest-Litovsk, lo cual no impidió que durante varios días las tropas alemanas siguiesen adentrándose en territorio ruso y ucraniano sin que se respondiese al telegrama de Lenin, y daba la sensación de que los germanos tenían el plan de tomar Petrogrado y derrocar al gobierno bolchevique en su cruzada contra el comunismo. Entonces Lenin intentó buscar ayuda militar de los Aliados, puesto que, como promulgó él mismo en un decreto, «¡La patria socialista está en peligro!». Trotski trataba de negociar con los alemanes sin pactar, esperando que las tropas alemanas se impregnasen de espíritu revolucionario y se amotinasen contra sus generales; pero esto no ocurrió y, puesto que las tropas alemanas avanzaban sobre una Rusia en desorden, se tuvo que ceder a la causa de la revolución paneuropea por la *eutaxia* del régimen soviético que comandaban los bolcheviques en tanto herederos del Imperio Ruso.

La petición de ayuda a los Aliados resultó ser irrelevante, pues el 23 de febrero los alemanes pusieron sobre el tapete sus condiciones para la paz en las que exigían todo el territorio que sus tropas fueron tomando durante los conflictos, es decir, Ucrania y la mayor parte del Báltico. Lenin amenazó con dimitir si no se aceptaban semejantes términos, y en una reunión decisiva del Sovnarkom, explicó a sus camaradas: «Hay que aceptar esas condiciones. Si no las aceptáis, estáis firmando la sentencia de muerte del poder soviético en tres semanas» (citado por Service, 2001: 384). Esa misma noche la Ejecutiva del Soviet votó a favor de la propuesta de Lenin, aunque éste sería tachado por izquierdistas bolcheviques y eseristas como «traidor» y «Judas», puesto que firmar una paz por separado con las Potencias Centrales era la tesitura opuesta a poner en marcha una guerra revolucionaria y además, pensaban, se había hecho de Rusia un vasallo del imperialismo alemán (cosa que, hasta la rendición de Alemania ante los Aliados en noviembre, se podría decir que era cierta). El día después, 24 de febrero, en el «Informe en la reunión de CEC de toda Rusia», Lenin era muy consciente de que las condiciones de paz del imperialismo alemán eran condiciones «increíblemente penosas» y de «extrema sumisión», es decir, unas «condiciones rapaces» (Lenin, 1976l: 35).

Y justo a tiempo de evitar la invasión de las tropas germanas, el Comité Central bolchevique, con una votación de siete a cuatro más cuatro abstenciones, decidió firmar

el tratado de paz que se envió a Berlín a la mañana siguiente y que terminaría firmándose en Brest-Litovsk el 3 de marzo. La delegación que firmó la paz en Brest-Litovsk estaba encabezada por Gueorgui Chicherin, que sustituyó a Trotski tras su dimisión como comisario de Asuntos Exteriores.

Al firmarse la paz los eseristas tacharon a los dirigentes bolcheviques de traidores y en consecuencia dimitieron del Sovnarkom, aunque permanecieron en la Ejecutiva del Soviet y también en la Cheka. La situación en Rusia era muy peculiar, porque «por un lado capitulación de la política proletaria ante el imperialismo a escala nacional, por el otro, contrarrevolución capitalista contra la conquista del poder por el proletariado» (Luxemburg, 1975: 91). El tratado sería ratificado el 17 de marzo por el congreso soviético por 784 votos a favor y 261 en contra, y el Reichstag se hizo lo propio el 22 de marzo. Al poco tiempo de firmarse el tratado los Aliados impusieron un bloqueo económico a la Rusia bolchevique.

En Brest-Litovsk se entregó a las Potencias Centrales Polonia, las provincias bálticas, Curlandia, Livonia y algunas franjas territoriales de Transcaucasia, territorios en el que se hallaba buena parte de los recursos *basales* del Imperio Ruso (la mitad de la industria y de la agricultura), así como un tercio de la población. También tenía que reconocer la independencia de Finlandia y Ucrania (la cual, hasta entonces, había sido el granero de Rusia). Finalmente se entregó el 34% de la población (56 millones de personas), el 32% de las tierras de cultivo, el 54% de las empresas industriales, el 73% de la producción mineral de hierro y el 89% de las minas de carbón. En total el tratado hizo que se perdiesen 780.000 kilómetros cuadrados del territorio perteneciente al Imperio Ruso, prácticamente lo que era dicho Imperio en territorio europeo. Los territorios perdidos debían pasar a ser Estados satélites de Alemania. Por ello, además de renunciar a una posible revolución europea que reforzaría a la revolución rusa, aquella paz fue «vergonzosa». Pese a todo, el Sovnarkom no se fiaba y pensaba que sería posible que las potencias centrales siguiesen avanzando hacia Petrogrado, pues sólo le separaban 600 kilómetros y de hecho el 2 de marzo la aviación germana arrojó bombas sobre la ciudad, y por ello se decidió trasladar la sede del gobierno a Moscú el 10 de marzo; y no ya por motivos políticos -como barajó a principios de octubre de 1917 el Gobierno provisional para que en caso de que Petrogrado fuese tomada los bolcheviques fuese liquidados, lo cual suponía un «complot contrarrevolucionario», como se quejó Trotski en el llamado preparlamento (Trotsky, 2007: 738)- sino por motivos estratégicos. El traslado de la sede del gobierno a Moscú supuso para algunos el fin de inmiscuirse en los asuntos europeos y el comienzo del fin de la revolución mundial; asunto que sería limpiado tras un baño de realismo político. Por si fuera poco, en abril las tropas germánicas invadieron Crimea, violando lo acordado en Brest-Litovsk. Y, como escribía Trotski en Alma-Ata en octubre de 1928, si las tropas germanas no avanzaron hasta Moscú «fue únicamente porque no disponía de fuerzas militares suficientes. De no ser así, ¿por qué ni para qué habríamos firmado la paz de Brest?» (Trotsky, 2001: 140).

Ya el 2 (15) de diciembre de 1917 se intentó firmar una armisticio con Alemania, pero las condiciones de los alemanes eran muy severas y las conversaciones de paz se fueron al traste. Pero las nuevas condiciones que se firmaron en Brest-Litovsk el 3 de marzo de 1918 fueron aún más humillantes, y fue así una «paz impuesta e infinitamente penosa». Así lo lamentaba Lenin el 7 de marzo en el citado Séptimo Congreso: «Lo que yo predecía ha sucedido plenamente: en lugar de la Paz de Brest hemos obtenido una paz mucho más humillante, por culpa de aquellos que no quisieron aceptar la primera» (Lenin, 1976ñ: 95). Entre «aquellos» estaba fundamentalmente Trotski.

El 6 de marzo, en el discurso de apertura del Séptimo Congreso del partido bolchevique, Lenin sacaba las siguientes conclusiones: «El país, país de pequeñas economías campesinas y al que la guerra había desorganizado y conducido a un estado calamitoso, se hallaba en una situación extraordinariamente grave: no tenemos ejército, pero tenemos que seguir viviendo al lado de un bandido armado hasta los dientes, que era y sigue siendo por ahora un bandido y al que, naturalmente, con prédicas de paz y sin anexiones ni indemnizaciones, no podíamos persuadir. Era como si un animal doméstico estuviese al lado de un tigre y tratase de convencerle de que la paz tiene que ser una paz sin anexiones ni indemnizaciones. Pero una paz sin anexiones ni indemnizaciones no podía conseguirse más que atacando al tigre» (Lenin, 1976ñ: 83).

Lenin comprendía que lo firmado en Brest-Litovsk supuso un «enorme movimiento de retroceso», pero comprendía también que ese retroceso suponía una «tregua» que había que aprovechar para vencer a los ejércitos blancos de Kolchak, Denikin, Judenith y finalmente Wrangel (logro que se consiguió), e intentar conquistar la Polonia de Pilsudski (cosa que -como veremos- no pudo ser). Así lo explicaba el 21 de febrero en *Pravda*: «Estamos dispuestos a aceptar un tratado desventajoso y una paz separada, porque sabemos que no estamos aún listos, *en este momento*, para la guerra revolucionaria, que hay que saber esperar (como esperamos, sufriendo el yugo de Kerenski y el yugo de nuestra burguesía, desde julio hasta octubre), esperar hasta que seamos más fuertes. Por eso, *si se puede* obtener una paz separada archidesventajosa hay que *aceptarla absolutamente* en interés de la revolución socialista, que es *todavía* débil (porque la revolución que madura en Alemania no ha acudido *aún* en ayuda de nosotros, los rusos). Sólo en el caso de imposibilidad *absoluta* de obtener una paz separada habrá que combatir en seguida, *no porque esa será una táctica justa, sino porque no habrá opción*. Ante tal imposibilidad, no existirá ni la posibilidad de discutir acerca de una u otra táctica. No quedará más que la inevitabilidad de la resistencia más encarnizada. Pero mientras exista la elección, hay que optar por la paz separada y el tratado, por muy desventajoso que sea, porque esto, después de todo, es cien veces mejor que la situación de Bélgica» (Lenin, 1976j: 20-21). Y una semana después, también en *Pravda*, añadía: «señalo la necesidad de aceptar *ahora*, inmediatamente, una paz archidura, y, al mismo tiempo proceder a la *preparación* seria de la guerra revolucionaria (y precisamente también *en interés* de esta preparación seria)» (Lenin, 1976m: 43). El 7 de marzo argumentaba: «la paz es un recurso para acumular fuerzas», porque «la paz es una tregua para la guerra» y «la guerra es un medio de obtener una

paz que sea algo mejor o peor» (Lenin, 1976ñ: 100). Y en su artículo «Infantilismo “de izquierda” y la mentalidad pequeñoburguesa» concluía: «Mientras la revolución socialista mundial no estalle, mientras no abarque a vario países con fuerza suficiente como para derrotar al *imperialismo internacional*, el deber directo de los socialistas que han triunfado en un país (en especial si se trata de un país atrasado) es *no* aceptar la batalla contra los gigantes del imperialismo. Su deber es tratar de evitar la batalla, esperar que los conflictos entre los imperialistas los debiliten *aún más* y acerquen aún más la revolución en otros países» (Lenin, 1976p: 132).

Así pues, la Paz de Brest-Litovsk -aun reconociéndose de que se trataba de la firma de un «tratado leonino» (Lenin, 1976ñ: 92)- era entendida como una tregua para reforzar los ejércitos de cara a una nueva batalla, al igual que lo fue la paz de Tilsit que Napoleón impuso a Prusia en 1807; lo cual supuso, como comentaba Lenin, «un viraje hacia un importante despegue nacional», que a la postre supuso la independencia nacional. Por tanto, Lenin sostenía que en Brest-Litovsk era como lo firmado por los prusianos en Tilsit (*mutatis mutandis*, este tipo de argumentación se usó a finales de 1922, en el Cuarto Congreso de la Internacional Comunista, para justificar los resultados de la NEP o Nueva Política Económica que supuso una «retirada» del socialismo para llevar a cabo un «capitalismo de Estado» -como lo llamaba Lenin- puesto que, en caso contrario, dadas las circunstancias, hubiese supuesto la bancarrota de las arcas del gobierno bolchevique). Otros tacharon la paz de Brest-Litovsk como «una paz burguesa, o democrático-capitalista» (Gorter, 2005). Nosotros ya hemos dicho que *emic* se trataba de una tregua para preparar la revolución mundial, pero *etic* los bolcheviques se disponían a preparar el Gran Guerra Patriótica o Segunda Guerra Mundial. Dicho de otro modo: no se trató de una preparación para que en cada país se organizase la revolución según la *dialéctica de clases*, sino más bien una preparación para la guerra en la *dialéctica de Estados*.

También en marzo de 1918, en el Cuarto Congreso de los soviets apuntaba Lenin: «Sabemos que de un modo u otro [Karl] Liebknecht saldrá victorioso: esto es inevitable en el movimiento obrero... Sí, la paz a la que hemos llegado es inestable en sumo grado y el espacio de respiro que hemos conseguido se puede venir abajo cualquier día, tanto en el este como en el oeste: de eso no hay la menor duda; nuestra situación internacional es tan crítica que debemos esforzarnos al máximo para sobrevivir mientras sea posible hasta que madure en Occidente la revolución, una revolución que está madurando mucho más despacio de lo que esperábamos y deseábamos; todo consiste en conseguir más alimentos, más alojamientos y más material combustible» (citado por Service, 2001: 407).

Asimismo, la tregua era muy conveniente para dejar que los «tiburones imperialistas» germanos y anglo-franceses se enzarzaran entre ellos y se debilitasen mutuamente, dejando un terreno muy abonado para el crecimiento de la revolución; aunque la guerra sólo se prolongaría hasta noviembre de 1918. Esta misma estrategia se llevaría a cabo cuando la madrugada del 23 al 24 de agosto de 1939 se firmó con Alemania el pacto de

no agresión Ribbentrop-Molotov; aunque -como dijo Lazar Kaganovich- este pacto era una *vuelta del revés* de lo acordado en Brest-Litovsk, porque si en lo firmado en 1918 haría perder buena parte de los recursos *basales* del antiguo Imperio Ruso a la nueva república soviética y suponía un repliegue *cortical* y una crisis *conjuntiva*, lo firmado en 1939 haría recuperar buena parte de ese territorio y haría avanzar al Ejército Rojo, si bien es cierto que tuvo que replegarse ante la Operación Barbarroja aunque a la postre serían las tropas de la Wehrmacht las tuvieron que replegarse para ser vencidas por la imponente apisonadora del *poder militar* soviético.

En el Cuarto Congreso de los soviets, celebrado entre el 14 y el 16 de marzo de 1918, Lenin justificaba lo firmado en Brest-Litovsk como sigue: «No ha habido ni una sola gran revolución, incluso en límites nacionales, que no haya atravesado un penoso periodo de contratiempo... Cualquiera que sea la tregua, por inconsistente, breve, dura y humillante que sea la paz» es mejor que la guerra, porque permite dar un respiro a las masas populares (citado por Salem, 2010: 50).

En un artículo para *Pravda* con título revelador («Una lección dura, pero necesaria») afirmaba Lenin: «La crisis de Brest-Litovsk aparecerá como uno de los puntos decisivos más importantes de la historia de la Revolución rusa y de la Internacional» (citado por Bueno, 2004a: 232). Lenin concluyó que en Brest-Litovsk se sacrificó la revolución internacional a favor de «la protección y refuerzo de lo que queda del estado soviético» (citado por Carr, 1972b: 101). Así que el Tratado de Brest-Litovsk puso en marcha la creación de un nuevo ejército para la «defensa de la patria socialista» y para estar alerta de cara al hipotético advenimiento de la revolución internacional, que cada día se veía más lejana como si se diese *in illo tempore* (como la extinción del Estado). El firmar en Brest-Litovsk una paz aunque fuese vergonzosa, supuso «un momento de respiro» con respecto a una más que posible invasión extranjera, momento que se aprovechó para poner en marcha la reconstrucción industrial del país.

En rigor, no se trataba de firmar la paz sólo con Alemania sino con las Potencias Centrales, es decir, los países de la Cuádruple Alianza: Alemania, Austria-Hungría, Bulgaria y el Imperio Otomano, aunque desde septiembre de 1916, tras la ofensiva del general Brusilov, todas las unidades austro-húngaras en el frente oriental estaban bajo las órdenes del mando alemán, el cual germanizó a dichas unidades colocando oficiales a partir del nivel de batallón, lo cual suponía una humillación para su principal aliado. De modo que era el gobierno alemán, entre los gobiernos de la Cuádruple Alianza, «quien lleva la batuta» (Lenin, 1976k: 26).

Pero en realidad no hubo tal respiro porque otra de las consecuencias del Tratado de Brest-Litovsk fue la introducción de los aliados de la Entente en territorio ruso, pues el gobierno bolchevique no sólo rompió la alianza militar sino también la deuda externa que el Imperio zarista acumuló con esos países; y así, en ese mismo mes de marzo, tropas francesas e inglesas penetraron en el puerto de Murmansk en el océano Ártico y más tarde en el puerto de Arcángel en el mar Blanco; pero lo que a la postre resultó fue

una cabeza de puente de fuerzas de apoyo para las fuerzas antibolcheviques que pronto iniciarían la guerra civil. En abril los japoneses trasladaron un contingente de tropas a Vladivostok con miras a anexionarse la zona. En rigor, había una guerra no declarada entre los Aliados y los soviéticos, razón por la cual se puede decir que se prolongó la guerra mundial aunque la historiografía no hable en estos términos.

El 6 de julio, mientras se celebraba la sesión al Quinto Congreso de los Soviets de toda Rusia, Iákov Bliumkin, eserista miembro de la Cheka que María Spiridonova había reclutado dada su capacidad en el contraespionaje contra los alemanes, disparó y mató en la embajada alemana en Moscú al embajador alemán, el conde Wilhelm von Mirbach, el cual había llegado a Rusia a finales de abril para reanudar las relaciones en el *poder diplomático* entre Berlín y Moscú (y por aquellas fechas el gobierno soviético instaló su primera embajada extranjera en Berlín). Bliumkin, que tuvo como ayudante al fotógrafo Nikolai Andreev, esperaba que dicha acción fuese suficiente para romper lo firmado en Brest-Litovsk y así desencadenar una guerra revolucionaria contra Alemania con el apoyo del proletariado alemán y, a su vez, una insurrección popular contra el régimen bolchevique, cosa que no ocurrió. Tras el asesinato, trece social-revolucionarios que habían pertenecido a la Cheka fueron inmediatamente fusilados. Lenin se disculpó ante los alemanes pero era bastante improbable que éstos respondiesen con una acción armada contra la Rusia soviética porque en dicho momento la atención del Reich se centraba en la campaña occidental. En 1939 escribía Trotski que con tal atentado y un intento golpe de Estado (un motín en Moscú entre el 6 y el 7 de julio que fue aplastado a las pocas horas) los eseristas «apuñalaron al Gobierno por la espalda» (Trotsky, 2008: 381).

Al gobierno alemán se le informó que Bliumkin había sido condenado a muerte, pero sin embargo se le perdonó y en la cárcel se convirtió al bolchevismo, se afilió al Partido y entró en el Ejército Rojo, comando una brigada y después una división; y, es más, se le ofreció la oportunidad de «probar su devoción a la revolución» y por ello se comprometió a cumplir misiones altamente peligrosas como trabajar detrás de las líneas de los Guardias Blancos durante la guerra civil. Los socialistas revolucionarios le consideraron un traidor y atentaron varias veces contra su vida. Posteriormente ingresaría en el GRU, los servicios de información del Ejército Rojo, como especialista en el contraespionaje, pero finalmente sería fusilado por sus contactos con Trotski en 1929. «Blumkin fue el primer miembro del Partido al que se infligió la pena capital por un delito interno del Partido, un delito que no había ido más allá de establecer contactos con Trotsky» (Deutscher, 1969: 92).

Con todo, los alemanes mantuvieron a más de un millón de soldados en el frente oriental, a pesar de que podrían haber sido muy útiles en el frente occidental donde se desarrollaron nuevas y decisivas batallas. La razón estaba en la explotación de los territorios anexionados al nuevo imperialismo germano, lo que oprimía aún más al debilitado régimen bolchevique. Por tanto las tropas alemanas seguían avanzando vulnerando las cláusulas firmadas en Brest-Litovsk. Las tropas alemanas siguieron

avanzando, tomaron Crimea a finales de abril, y alcanzaron el río Don, cerca de Rostov, a principios de mayo. Por el norte, los alemanes desembarcaron en Finlandia el 3 de abril, con lo cual impidieron la bolchevización del país. De modo que tanto septentrional como meridionalmente la Rusia soviética era vulnerable al avance alemán. Al verse cercado, el régimen bolchevique entró en el verano de 1918 en una situación desesperada, y por ello buscó con los alemanes un tratado de paz «definitivo», el cual daría mayores concesiones a los alemanes si ponían fin a las presiones y además le concedían asistencia financiera y militar para afrontar con mayores garantías la guerra civil, lo que supuso una propuesta irresistible para los germanos. Y así el 28 de agosto de 1918 se firmó un «tratado adicional» que fue aún más draconiano que el que se firmó el 3 de marzo al cederse más territorio a Alemania y al comprometerse el gobierno bolchevique a pagar una suma gigantesca en reparaciones de guerra, además de ceder un tercio del petróleo ruso. Por su parte, Alemania se comprometía a conceder un crédito de nueve millones de marcos y prometió ayuda militar aunque de un modo bastante impreciso.

Así como no hay una paz sin vencedores y vencidos (sin vencedores y vencidos en todo caso puede hablarse de tregua, pero no de paz) tampoco las guerras son justas e injustas, y ni siquiera progresistas o reaccionarias, o revolucionarias y contrarrevolucionarias. Las guerras son más bien o prudentes o imprudentes, porque la guerra es la continuación del arte o prudencia de la conservación de la *eutaxia*. ¿Era prudente para la Rusia bolchevique seguir adelante en la Gran Guerra? He aquí una pregunta con difícil respuesta. Podría parecer que el armisticio de la «vergonzosa» paz de Brest-Litovsk fue prudente porque se planteó como una tregua para prepararse de cara a la guerra civil contra los ejércitos blancos y sus aliados extranjeros, luego prolongar la guerra hubiese sido una imprudencia. Dicho de otro modo: Lenin interpretó la paz de Brest-Litovsk como una tregua, es decir, como una paz para la guerra al estar convencido por entonces del estallido de la revolución proletaria en los países occidentales, lo cual hubiese supuesto una enorme ayuda para la Rusia soviética. Por tanto, no se trataba de «capitular ante el imperialismo, sino de aprender a prepararnos a combatir contra él»; pero «si nuestra revolución se queda sola, si no existiese un movimiento revolucionario en otros países, no existiría ninguna esperanza de que se llegase a alcanzar el triunfo final» (citado por Díez del Corral, 2003: 347). Y, como sabemos, no hubo movimiento revolucionario en otros países y sin embargo los bolcheviques supieron imponerse a sus rivales en la *dialéctica de clases* (y también a nivel de *dialéctica de Estados* contra los cruzados anticomunistas de las catorce naciones que pretendían «estrangularla en su cuna» en la revolución, como quería el *imperialista depredador* y anticomunista ejemplar Sir Winston Churchill). Aunque, desde otro punto de vista, la capitulación en Brest-Litovsk puede parecer imprudente porque Estados Unidos se había incorporado al conflicto de parte de los Aliados, lo que suponía una enorme ayuda. Pero la guerra era muy impopular en Rusia y los bolcheviques habían hecho la revolución con la promesa de sacar al país del conflicto (aunque los bolcheviques de izquierda insistieron en convertir la guerra imperialista en una guerra revolucionaria, pero es dudoso el éxito de dicha operación, porque podría

haber pasado lo que en 1920 pasó en Polonia, en donde el Ejército Rojo fue vencido por una feroz resistencia nacional). Asimismo, es dudoso que los Aliados hubiesen mantenido la alianza con una Rusia que ahora era comunista, aunque parece inverosímil que se reconciasen con las Potencias Centrales para atacar al país de los soviets. Lo cierto y verdad es que los bolcheviques capitularon y, pese a que -como hemos visto- los alemanes seguían avanzado, centraron sus fuerzas en perseverar en el Estado y organizarse de cara a lo que iba a ser la internacionalizada guerra civil.

No obstante, la paz «vergonzosa» en la que los germanos seguían avanzando no duró mucho y, tras abdicar el káiser Guillermo II y caer derrotadas las Potencias Centrales ante las potencias aliadas, el 13 de noviembre de 1918, el Comité Ejecutivo Central panruso anuló el tratado de Brest-Litovsk. Como decía Lenin, sólo se trataba de ceder espacio para ganar tiempo. Y ahora esas mismas potencias que vencieron a Alemania y Austria trataron de no perder más tiempo para achicar espacios revolucionarios y liquidar a la revolución bolchevique. No fue la revolución mundial lo que salvó a la república soviética, sino la derrota de las Potencias Centrales en la guerra mundial, lo cual resulta paradójico porque los Aliados estaban por la labor y en seguida se implicarían aún más en derribar la nueva república y estranglarla sin que tuviese tiempo para que diese sus primeros pasos (objetivo que no consiguieron).

De modo que no fue la revolución en los diferentes países europeos lo que salvó a la república soviética, sino la *paz de los vencedores* de la Gran Guerra al derrocar a Alemania, pues esto hizo que el tratado de Brest-Litovsk fuese historia al estar sometida ahora Alemania a una paz también vergonzosa en Versalles. No fue la revolución de la *dialéctica de clases* y el consecuente triunfo del proletariado como clase universal lo que salvó a la nueva Rusia, sino el entramado político de la *dialéctica de Estados* que impuso la paz de los Aliados. Al derrotar a las Potencias Centrales, los Aliados contribuyeron a la *eutaxia* soviética, la misma contra la que contribuirían en hacer *distáxica* en la guerra civil al *solidarizarse* con los ejércitos blancos.

Pero lo cierto y verdad es que lo firmado en Brest-Litovsk puso las bases de la política del «socialismo en un solo país», por mucho que un año después, en marzo de 1919, se fundase la Tercera Internacional, que más que a los servicios de la *idea aureolar* de la revolución mundial estuvo al servicio de los intereses de la Unión Soviética en la *capa cortical*; aunque no resultó tan eficaz como el Ejército Rojo para exportar la revolución («desde arriba y desde fuera»). La paz de Brest-Litovsk supuso una confrontación entre las conveniencias de la política real y los dogmas de la revolución mundial, cuya resolución consistió en el cese del idealismo de la revolución mundial para afrontar la cruda realidad, tal y como desde el *materialismo político* la estamos planteando. Aunque la ideología de la revolución mundial de algún modo seguía impregnando la conciencia bolchevique. De hecho Lenin y Trotski se fueron a la tumba creyendo en su futura realización.

4. La revolución en Alemania y su fracaso

En 1892 escribía Engels con gran optimismo en su folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico*: «el triunfo de la clase obrera europea no depende solamente de Inglaterra. Este triunfo sólo puede asegurarse mediante la cooperación, por lo menos, de Inglaterra, Francia y Alemania. En estos dos últimos países, el movimiento obrero le lleva a buen trecho de delantera al de Inglaterra. En Alemania, se halla incluso a una distancia ya mensurable del triunfo. Los progresos obtenidos allí desde hace veinticinco años, no tienen precedente. El movimiento obrero alemán avanza con velocidad acelerada. Y si la burguesía alemana ha dado prueba de su carencia lamentable de capacidad política, de disciplina, de bravura, de energía y de perseverancia, la clase obrera de Alemania ha demostrado que posee en grado abundante todas estas cualidades. Hace ya casi cuatrocientos años que Alemania fue el punto de arranque del primer gran alzamiento de la clase media de Europa; tal como están hoy las cosas, ¿es descabellado pensar que Alemania vaya a ser también el escenario del primer gran triunfo del proletariado europeo?» (Marx y Engels, 1974: 401).

Pues bien, veamos cómo el optimismo de Engels no soportó los entresijos de la política real dos décadas después.

El 5 de agosto de 1914 Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, junto a Clara Zetkin y Franz Mehring (el primer biógrafo de Marx), fundaron el grupo Internacional, que se enfrentó al nacionalismo del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) que votó a favor de los créditos de guerra el día antes. Este grupo se convertiría el 1 de enero de 1916 en la Liga Espartaquista (*Spartakusbund*). En abril de 1915 Luxemburgo y Franz Mehring fundaron la revista *Die Internationale*, que atrajo a buena parte de la socialdemocracia izquierdista alemana. No obstante, ese mismo año Rosa «roja» Luxemburgo sería encarcelada por su campaña contra la guerra, y Liebknecht lo sería tras la manifestación del 10 de mayo de 1916 por su consigna «muera la guerra».

En 1917 la Liga se afilió, aun manteniendo su autonomía organizativa, al Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania (USPD), una formación en la que se encontraban miembros del SPD que se opusieron a la guerra, entre ellos Karl Kautsky, que era su fundador. El 9 de noviembre de 1918 el USPD llegó al poder junto al histórico SPD, tras la abdicación del Káiser Guillermo II al ser empujado por el canciller Max de Baden a que lo hiciese, en el levantamiento denominado Revolución de Noviembre, que se había puesto en marcha el 4 de noviembre en Kiel. Este levantamiento fue análogo a los que hubo en Rusia en 1905 y en febrero de 1917. Para Trotski la Revolución de Noviembre fue «una *contrarrevolución* burguesa obligada por las circunstancias a revestir, después de la victoria obtenida sobre el proletariado, formas pseudodemocráticas» (Trotsky, 2001: 38).

Cuando el 11 de noviembre de 1918 las Potencias Centrales se vieron obligadas a firmar el armisticio con los Aliados, la reacción inmediata del gobierno bolchevique fue abolir el tratado de Brest-Litovsk, lo cual puso fin a ocho meses de paz «vergonzosa» e «indecente». La preocupación del gobierno bolchevique no estaba en una posible

intervención de los Aliados occidentales, sino en aprovechar la coyuntura para que se incitase a los socialistas alemanes de extrema izquierda a que llevarsen a cabo la revolución en Alemania, batalla decisiva para la gran revolución europea y mundial. Según Lenin, esto supondría la formación de un «bloque» político entre Rusia y Alemania (la patria de Marx) cuya fuerza difícilmente sería barrida por alguna potencia militar, y así el centro de la revolución mundial se trasladaría de Moscú a Berlín. Pero, inmersos en los entresijos de la guerra civil, los bolcheviques no estaban en condiciones de socorrer a los revolucionarios alemanes.

El problema estaba en que aún no existía un partido comunista alemán y lo más parecido era la Liga Espartaquista de Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo y Leo Jogiches (alias Tyschko). Pero del 30 de diciembre de 1918 al 1 de enero de 1919 los espartaquistas rompen con el USPD y se unen junto a otros grupos socialistas y comunistas, como los de la Internacional Comunistas Alemana (IKD), para fundar el Partido Comunista Alemán (KPD), a raíz de la iniciativa de Liebknecht y Luxemburgo. En el acto de fundación se encontraban tres representantes del gobierno soviético, entre ellos Karl Radek, que afirmó que, en lo referente a la revolución mundial, el proletariado alemán era el «hermano mayor» del proletariado ruso, pero todavía el incipiente KPD no era una organización bolchevique o bolchevizada, es decir, auténticamente revolucionaria, como los hechos posteriores pusieron en evidencia.

Los espartaquistas no pudieron llegar a ningún acuerdo con el Partido Socialdemócrata, que era el partido más importante de la Segunda Internacional que votó a favor de los créditos de guerra y tras la caída del Segundo Reich heredó sus *náufragos* transformándose en «el partido socialdemócrata gubernamental», como lo llamaba Rosa Luxemburgo, o «arrivistas social-gubernistas» (Luxemburg, 1975: 87). Para Luxemburgo la cuestión se resumía en «socialismo o barbarie», es decir, o se avanzaba hacia una sociedad democrática y humanística, que para ella se correspondía con el socialismo, o se retrocede hacia la barbarie capitalista.

El gobierno parlamentario alemán se constituyó el 10 de noviembre de 1918 con seis socialistas (tres del SPD y otros tres del USPD) bajo el liderazgo del reformista socialdemócrata del SPD Friedrich Ebert (sobre el cual Kerenski llegó a decir que era el ideal de hombre de Estado). Dicho gobierno fue denominado por los representantes de la Räte de obreros y soldados berlineses como «Consejo de Comisarios del Pueblo» o «Gobierno provisional». El 18 de noviembre, una semana después del armisticio, los espartaquistas crearon una «Liga de Soldados Rojos» de militancia exigua, es decir, no se trataba de una organización paramilitar semejante a los Freikorps («Cuerpos Libres», grupos paramilitares de soldados recién desmovilizados y resentidos por la rendición ante los Aliados, financiados fundamentalmente por banqueros y empresarios de la Liga Antibolchevique e instrumentalizados por el socialdemócrata derechista y ministro de Defensa Gustav Noske). Tampoco la Liga de Soldados Rojos podía asemejarse a la Guardia Roja de la Revolución de Octubre. Ese mismo día sale a luz el primer número de *Bandera Roja*, que dirigía Luxemburgo, y allí se esbozó el programa de la revolución: « Confiscación de los bienes de la vieja dinastía y de los grandes

latifundistas. Formación de una guardia roja para la protección permanente de la revolución y formación de las milicias obreras» (citado por Lora, 2011). También se denunció la tibia posición del gobierno de Ebert, que ridiculizaba los fines de la revolución.

Del 12 al 20 de diciembre se celebró el primer congreso de los soviets de obreros y soldados, y por ello miles de obreros se manifestaron por las calles de Berlín. La insurrección espartaquista empezó con un motín de marineros que en pocos días se extendió por toda Alemania. Tuvo su núcleo en Berlín y se extendió por Baviera, Hamburgo, Bremen, Sajonia, Magdeburgo y Sarre. Luxemburgo -que la prensa e intelectualidad burguesa la denominaban «Rosa la sanguinaria»- advirtió a los insurrectos, incluyendo a Liebknecht, que la situación de Alemania a inicios de 1919 no era la de Rusia en octubre de 1917, y que con soldados desmovilizados no había manera de imponer un bloque de combatientes revolucionarios para derrotar por un golpe de Estado al gobierno socialdemócrata de Friedrich Ebert (el cual, precisamente, había sido alumno de Luxemburgo). El 6 de enero de 1919 se declaró una huelga general en la que hubo una manifestación en Berlín a la que asistieron aproximadamente 200.000 personas a causa del despido del nuevo jefe de policía que era socialista y que el gobierno no consideraba fiable. Los manifestantes ocuparon varios centros neurálgicos de la capital, lo cual supuso el momento en que los espartaquistas se plantearon poner en marcha la insurrección (sin alertar a los bolcheviques). El 9 de enero el general Walther von Lüttwitz, al mando de las tropas leales al gobierno y de los Freikorps anticomunistas, se enfrentó en Berlín a los obreros sublevados en la «Semana Sangrienta». Los revolucionarios fueron reprimidos del día 9 al 13 en Berlín, y otros islotes revolucionarios serían «limpiados» en Bremen y en la cuenca del Ruhr. En total murieron 1.200 manifestantes e izquierdistas. A su vez, los Freikorps no sólo ayudaban al gobierno a reprimir a los espartaquistas, sino que también contribuyeron *corticalmente* a defender la frontera oriental, desempeñando además un papel muy importante en las guerras civiles de Lituania y Letonia, llevando a cabo unas represiones brutales contra un enemigo que consideraba social y racialmente inferior.

Los espartaquistas no iniciaron el levantamiento obrero sino que simplemente trataron de canalizarlo una vez comenzado, y aquello vino a ser la prueba de fuego de las tesis de Rosa Luxemburgo entre espontaneidad y acción, es decir, la espontaneidad de las masas (como pudo ser la de la Revolución de Febrero que obligó a abdicar al zar) y la acción del Partido (como lo fue el golpe de Estado de la Revolución de Octubre respaldado por las masas). Los obreros espartaquistas no gozaron de la ayuda de otros obreros y de soldados para resistir el ataque y poco a poco fueron desalojados de sus puestos, ya muertos o capturados. En la tarde del 15 de enero el levantamiento espartaquista quedó completamente aniquilado en Berlín al ser conquistados todos los puntos de la ciudad que los espartaquistas habían tomado. En el resto del país hubo numerosos disturbios y motines que acabaron con aproximadamente 5000 muertos y miles de represaliados, así como la ejecución de numerosos líderes de la izquierda.

Luxemburgo y Liebknecht fueron detenidos en el hotel Eden de Berlín por unidades

Freikorps la noche del 15 de enero. Ambos fueron inmediatamente ejecutados por los paramilitares, bajo la aprobación tácita y explícita del gobierno socialdemócrata. Luxemburgo fue derribada a base de culatazos por un soldado llamado Otto Runge, y finalmente recibió un disparo en la cabeza por parte del teniente Kurt Vogel o del teniente Herman Souchon. Su cuerpo sería lanzado al Landwehr Canal de Berlín y su cadáver sería descubierto el 31 de mayo al lado de una esclusa del canal. Como le escribió a Sonia Liebknecht el 2 de mayo de 1917, Rosa murió conforme a su deseo: «a pesar de todo moriré, como lo espero, en mi puesto: en una huelga callejera o en el presidio» (citada por Lora, 2011). Liebknecht recibió un disparo en la nuca y su cuerpo fue arrojado a una fosa común. Leo Jogiches sería asesinado en marzo mientras investigaba el asesinato de Luxemburgo y Liebknecht. Como decía Liebknecht, para la clase obrera «el enemigo principal se encuentra en su propio país» (citado por Deutscher, 1969: 148).

Tras la muerte de Luxemburgo, Lenin, que polemizó mucho contra ella, la recordó en público sirviéndose de una fábula rusa: «Un águila puede en ocasiones descender más bajo que una gallina, pero una gallina jamás podrá ascender tan alto como un águila. Rosa Luxemburg se equivocó en la cuestión de la independencia de Polonia; se equivocó en 1903 en su juicio del menchevismo... pero nunca dejó de ser un águila, capaz de elevarse a las cumbres más altas del pensamiento marxista» (citado por Priestland, 2010: 125). En el «Discurso de apertura» del Primer Congreso de la Komintern, el 2 de marzo de 1919, los espartaquistas caídos fueron homenajeados: «Ante todo, pido a los presentes que se pongan en pie para honrar la memoria de Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo, los mejores representantes de la III Internacional. (Todos se ponen en pie)» (Lenin, 1976r: 83). Y el 4 de marzo Lenin dejó dicho en la sesión de aquel día: «El asesinato de Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo no sólo es un acontecimiento de importancia histórica mundial porque hayan perecido trágicamente dos jefes y brillantísimas personalidades de la Internacional Comunista, Internacional verdaderamente proletaria, sino también porque se ha puesto de manifiesto con toda plenitud la esencia de clase de un Estado adelantado de Europa, de un Estado -puede afirmarse sin incurrir en exageración- adelantado entre todos los Estados del mundo. El hecho de que detenidos, es decir, gente que el Poder del Estado ha tomado bajo su custodia, hayan podido ser asesinados impunemente por oficiales y capitalistas, gobernando el país los socialpatriotas, evidencia que la república democrática en que ha sido posible tal cosa es una dictadura de la burguesía. La gente que expresa su indignación ante el asesinato de Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo, pero no comprende esta verdad, pone de manifiesto o bien sus pocas luces o bien su hipocresía. La “libertad” en una de la república más libre y adelantadas del mundo, en la república alemana, es la libertad de asesinar impunemente a los jefes del proletariado detenidos. Y no puede ser de otro modo mientras se mantenga el capitalismo, pues el desarrollo de la democracia no embota, sino que agudiza la lucha de clases, que en virtud de todas las consecuencias e influjos de la guerra ha alcanzado el punto de ebullición» (Lenin, 1976s: 95-96).

De todos modos el entusiasmo de las masas obreras de cara a la revolución se enfrió a causa de la ayuda financiera que el gobierno de Ebert recibió del gobierno de Estados Unidos que presidía el kantiano Woodrow Wilson a principios de 1919, lo cual hizo que se pagasen sus jornales retrasados y mejorasen sus condiciones de vida. Los proletarios gritaban: «¡Viva Wilson y la Sociedad de Naciones!» (Citados por Luxemburg, 1975: 87). Como criticaba Rosa Luxemburgo, «la “sociedad de las naciones” puede ser madre sólo de una cosa: de una alianza burguesa a escala mundial para la represión del proletariado. Los primeros despojos humeantes, que el sumo sacerdote Wilson a la cabeza de sus augures llevará al Arca santa de la “sociedad de las naciones”, serán los de la Rusia bolchevique, sobre los cuales se lanzarán las “naciones autodeterminadas”, vencedoras y vencidas en un único bloque» (Luxemburg, 1975: 97).

Se agudizó aún más el desentusiasmo al contar como aliados a soldados desmoralizados y con pocas armas para enfrentar a las tropas regulares del gobierno. Pese a todo, Liebknecht ordenó a sus seguidores a que se uniesen a la revuelta de los huelguistas para organizar el movimiento, al creer que ese momento era el más adecuado para que se llevase a cabo en Alemania lo que se realizó en Rusia en octubre de 1917 y derrotar al régimen socialdemócrata. Luxemburgo discrepó de los planes de Liebknecht, pero afirmó que apoyaría la insurrección una vez que ésta se pusiese en marcha, pero ésta terminó en desastre. Cansada de la guerra, la masa prefería la paz (aunque fuese una paz capitalista) a la revolución socialista, y el 19 de enero de 1919, cuatro días después de ser aplastada la insurrección espartaquista, se celebraron las elecciones a la Asamblea Constituyente en las que el SPD sacó el 37,9% de los votos y el USPD -la única formación de extrema izquierda legalizada- sólo obtuvo el 7,6%. El 11 de agosto de 1919 se proclamó la Constitución de Weimar que comprendía a la nación alemana como una república unitaria con diecisiete Länder. Como se ha dicho, la República de Weimar fue «una república sin republicanos» y «una democracia sin demócratas» (Lukács, 1976: 60).

De todos modos, en el caso de que los espartaquistas hubiesen triunfado, nada garantizaba que ese hipotético gobierno espartaquista revolucionario hubiese tenido buenas relaciones con el gobierno bolchevique. Rosa Luxemburgo ya había sido crítica con Lenin antes de la Revolución de Octubre, y lo sería aún más tras el complejo desarrollo por el que tuvo que desenvolverse ésta, aunque admiraba a los bolcheviques y pensaba sobre la revolución rusa que había sido «el acontecimiento más importante de la guerra mundial» (Luxemburg, 1975: 27), y sobre la Revolución de Octubre en particular pensaba que «no representó solamente la salvación real de la revolución rusa, sino también la rehabilitación del socialismo internacional» (Luxemburg, 1975: 46).

En relación a la *capa basal*, Luxemburgo criticó la política agraria leninista, que la consideraba demasiado blanda con el campesinado «pequeño-burgués»; en relación a la *capa cortical*, criticó la política de las *nacionalidades étnicas*, que le pareció muy indulgente con los no rusos; y en relación a la *capa conjuntiva* criticó la política antidemocrática del gobierno bolchevique.

A finales de 1918 Luxemburgo arremetió contra las prácticas autoritarias impuestas por Lenin en nombre de la «dictadura del proletariado» afirmando que «sin elecciones generales, sin plena libertad de prensa y de reunión, sin un contraste libre de pareceres, la vida desaparece de todas las instituciones públicas, se convierte en una mera apariencia de vida, en la que el único elemento que permanece activo es la burocracia» (citada por Saborido, 2006: 107). Luxemburgo denominó a la posición de Lenin como «ultracentralismo» democrático y no democrático, lo cual era una posición que, en su opinión, apuntaba hacia el absolutismo de la jefatura del Partido y por tanto sería la dictadura del Partido Comunista y no del proletariado, y además se sacrificaba «el todavía joven movimiento obrero ruso» a «las ansias de poder de los académicos», lo encajonaba en la «coraza del centralismo burocrático» y denigraba a los trabajadores transformándolos en el dócil instrumento de un «comité» (citada por Rubel, 2004: 28). De modo que, para Luxemburgo, los bolcheviques optaron por la dictadura en lugar de la democracia, pero no se trataba de la dictadura del proletariado que «consiste en el *sistema de aplicación de la democracia* no en su abolición», sino en la dictadura de un partido que es una minoría de dirigentes en nombre del proletariado (Luxemburg, 1975: 82). Luxemburgo apostó por salir al encuentro de la participación activa de las masas y someterse a su influencia. «Con seguridad también los bolcheviques procederían exactamente así si no sufrieran la espantosa presión de la guerra mundial, de la ocupación alemana y de todas las dificultades exorbitantes vinculadas a tales hechos, dificultades que no pueden dejar de desviar cualquier política socialista por buenas que sean sus intenciones y principios... Todo lo que ocurre en Rusia es comprensible, no representa sino una cadena inevitable de causas y efectos, cuyos puntos de partida y sus claves son: la carencia del proletariado alemán y la ocupación de Rusia por parte del imperialismo alemán. Sería pretender cosas sobrehumanas de Lenin y sus compañeros exigirles, en tales circunstancias, que sepan crear como por encanto la mejor de las democracias, la más ejemplar de las dictaduras proletarias y una economía socialista floreciente. Con su decidida actitud revolucionaria, su energía ejemplar y su fidelidad escrupulosa al socialismo internacional ellos hicieron verdaderamente cuanto podía hacerse en una situación tan diabólicamente difícil» (Luxemburg, 1975: 83-84).

Si Lenin procuró occidentalizar Rusia, Luxemburgo procuraba rusificar Alemania, dada su admiración al brío revolucionario ruso. De hecho, los espartaquistas, o lo que quedaba de ellos una vez pasada la tormenta, enviaron a Hugo Eberlein al congreso fundacional de la Tercera Internacional entre el 2 y el 6 de marzo de 1919 como su portavoz para que se opusiese a la fundación de una nueva Internacional en el que el peso de la misma estuviese en los bolcheviques, pues pensaban que éste, sin duda sería, como lo fue, desmesurado. Pero los espartaquistas fracasaron y Lenin disolvió el movimiento de Zimmerwald y lo reemplazó por la Tercera Internacional que surgió precisamente de dicha reunión, la cual se convertiría en el Primer Congreso de la Internacional Comunista.

Trotsky, el mayor defensor y el más optimista de cara a la «inminente» revolución en Occidente y a la consecuente revolución mundial, comentó que la revolución en

Alemania fracasó porque no había un partido comunista bien organizado y sus jefes no fueron lo suficientemente decididos, y por ello «la socialdemocracia salvó a la burguesía» (Trotsky, 2012: 46). En sus memorias reconocía que Luxemburgo no era una mujer que hablase bien el ruso, pero que hablaba «magníficamente el marxismo» (Trotsky, 2006: 227). Si la revolución alemana era interpretada como el principal eslabón de la cadena de la revolución mundial entonces todo se fue al traste, aunque Trotski seguiría creyendo en la revolución mundial hasta el último minuto de su vida.

Como se ha comentado, la revolución bolchevique perjudicó a los espartaquistas, puesto que éstos fueron combatidos como bolcheviques asimilados, porque la Revolución de Octubre había trastornado las conciencias occidentales. En la Conferencia de París el líder británico David Lloyd George advertía sobre lo que acontecía en Europa Central: «Si Alemania se pasa a los espartaquistas, será inevitable que se lance en brazos de los bolcheviques rusos. Cuando eso ocurra, toda Europa Oriental caerá en la órbita de la revolución bolchevique y puede que en un año estemos asistiendo al espectáculo de 300 millones de personas organizadas en un masivo Ejército Rojo que, dirigido por instructores y generales alemanes, dispongan de cañones y ametralladoras alemanas preparadas para un nuevo ataque contra Europa Occidental. Las noticias llegadas desde Hungría demuestran que esto no es solo fantasía» (citado por Payne, 2011: 133).

Los «hombres de noviembre» (*Novemberleute*) vieron en la Revolución de Noviembre la Revolución de Febrero alemana, y por tanto se esperaba la Revolución de Octubre. Esta analogía estuvo sobre todo en la mente de los espartaquistas como guía para la acción (sí en la de Karl Leibknecht pero no en la de Rosa Luxemburgo, que - como hemos dicho- advirtió que las condiciones de Alemania en 1919 no eran las de Rusia en 1917). El mismo Lenin también veía analogías cuando un año después la derecha contrarrevolucionaria fracasó en el golpe de Estado organizado por Kapp y Luttwitz que sería sofocado gracias a las movilizaciones que propugnó el gobierno, a semejanza de lo que hizo el gobierno de Kerenski con el asunto Kornílov en septiembre de 1917. Pero más que a la Revolución de Octubre, la insurrección espartaquista se pareció más a la fallida insurrección bolchevique de los Días de Julio de 1917 en Petrogrado, cuando los bolcheviques hicieron el primer ensayo de lo que sí resultó posible en octubre. A diferencia de la Revolución de Octubre, en la que los bolcheviques contaron con el apoyo de las masas, los espartaquistas no contaron con algo parecido, la insurrección no tuvo el suficiente apoyo popular e irremediamente fracasó. No obstante, durante la República de Weimar los comunistas celebraban los festivales «LLL» (Lenin-Luxemburg-Liebkecht), los cuales fueron muy importantes para el movimiento comunista alemán (que terminaría siendo el más importante de Europa, pero que sería eliminado por el gobierno nacionalsocialista en 1933).

El 17 de marzo de 1921 el Partido Comunista Alemán puso en marcha una revolución que pasaría a la historia como «la Acción de Marzo», que contó posiblemente con la colaboración de Zinoviev, Radek y de funcionarios de la Komintern como el húngaro Bela Kun. Ni Lenin ni Trotski estaban al tanto. Los comunistas estaban en minoría y,

para más *inri*, los obreros socialdemócratas apoyaron al gobierno a reprimir las huelgas y a derrotar a los comunistas. El 31 de marzo la cúpula alemana no tuvo más remedio que aceptar la derrota y suspender la sublevación. De modo que la llamada «Acción de Marzo» resultó ser un desastre, lo que enfureció a Lenin y a Trotski. La fallida insurrección acabó con unos 34.700 encarcelados y 145 muertos.

Y el 23 de octubre de 1923 una insurrección comunista aislada en Hamburgo fue aplastada sin mayores complicaciones. La insurrección no afectó en las relaciones *corticales* germano-soviéticas. El fracaso de la revolución alemana en 1923 inauguró el declive de la ola revolucionaria que empezó en 1917.

Alemania se veía como el campo de batalla principal para la *dialéctica de clases* en Europa. De hecho, años después, como hemos dicho, Alemania tendría el partido comunista con mejor organización y mayor fuerza electoral de toda Europa, con varios millones de votantes (llegó a obtener en unas elecciones 4,5 millones de votos), hasta que fue suprimido por los nazis. Aunque ya Lenin venía avisando de que en Rusia era más fácil que estallase la revolución pero que sería más difícil continuarla y en Europa más difícil que estallase pero que una vez puesta en marcha -pensaba con optimismo en el «Informe sobre la guerra y la paz» que pronunció el 7 de marzo de 1918- «no habrá más que una marcha triunfal ininterrumpida» (Lenin, 1976ñ: 90). Y una semana después, en el «Informe sobre la ratificación del tratado de paz», que Lenin leyó en el Cuarto Congreso Extraordinario de los Soviets de toda Rusia, aseguraba que de un modo u otro «Liebknecht vencerá, ello es inevitable en el desarrollo del movimiento obrero (aplausos)» (Lenin, 1976o: 121). Sin embargo, el resultado fue que en Rusia resultó ser, efectivamente, más fácil el estallido de la revolución y muy complicada su continuación; pero en Europa resultó tan difícil el estallido de la revolución que ni siquiera pudo estallar. De modo que se equivocaba cuando sostenía que la salvación de la Rusia soviética estaba «en la revolución europea» (Lenin, 1976ñ: 84), afirmando que «constituye una verdad absoluta el hecho de que sin la revolución alemana estamos perdidos» (Lenin, 1976ñ: 89); aunque ya le había avisado a Trotski que «La revolución alemana es incomparablemente más importante que la rusa, pero ¿cuándo va a estallar? Como no lo sabemos, por el momento no hay nada en el mundo más importante que la nuestra, que hay que salvar a toda costa» (citado por Trotsky, 2006: 416). Pues ni en Alemania ni en el resto de Europa estalló una revolución comunista y la Rusia soviética no sólo resistió heroicamente sino que se impuso ante sus enemigos, aunque diez años antes de terminar la centuria -en una situación geopolítica bastante diferente- acabase de modo *distáxico*.

Alemania no estuvo apta para el desarrollo de una revolución socialista, aunque sí lo estuvo para una revolución nacionalsocialista. Los pronósticos de Marx y Engels en relación a la revolución en Alemania estuvieron del todo errados. «Marx se había equivocado al pensar que podía trasladar la bandera de la revolución de París a Berlín e instalarla firmemente allí. Berlín era simplemente una etapa de un viaje más largo hacia el este, hasta San Petersburgo» (Priestland, 2010: 77).

Los socialistas gubernamentales prometieron una pronta socialización por la vía de la «racionalidad realista», «por oposición al aventurerismo “irracional”, a la “irreal política catastrófica” de los comunistas. La estabilización relativa dio el poder absoluto a la “razón” bernteiniana en la teoría y en la práctica del reformismo. Y la línea de esta “racionalidad realista” fue mantenida en pie con férrea energía por el reformismo, en los años de la gran crisis económica mundial. Así entendida, la línea “racional” significa, por tanto, prácticamente, para las masas: someterse y no declararse en huelga ante las rebajas de salarios; abstenerse de toda manifestación, de toda protesta y de toda reacción enérgica, ante la reducción de los subsidios de paro forzoso o la supresión del derecho de subsidio para masas cada vez mayores de obreros; y, ante las más sangrientas provocaciones del fascismo, ceder, replegarse, no defender la fuerza de la clase obrera y su derecho a dominar la calle; o, para decirlo con las palabras tan certeras de Dimitroff, definiendo esta política, rehuir el peligro por el camino de no hostigar a la bestia» (Lukács, 1976: 65).

5. Guerra contra Polonia

La guerra contra Polonia supuso la oportunidad para expandir la revolución a través de la fuerza del Ejército Rojo, es decir, fue un intento revolucionario planificado desde arriba en el contexto de la *dialéctica de Estados*. El objetivo de esta guerra era la penetración en Alemania para su futura bolchevización y así, según se creía, la bolchevización de Europa y del resto del mundo. La guerra revolucionaria no era otra cosa que hacer avanzar al Ejército Rojo con la punta de sus bayonetas, las cuales venían a ser la primera línea de vanguardia de la Komintern o, más en rigor, del Imperio Soviético en construcción.

Polonia había declarado su independencia el 3 de noviembre de 1918, y desde el principio fue hostil al gobierno bolchevique. Lenin consideró la Polonia del mariscal Josef Pilsudski (que había fundado el Partido Socialista Polaco en 1892 y era jefe del Estado y del ejército, y curiosamente colaborador de Alexander Uliánov, hermano mayor de Lenin ejecutado en 1887 por conspirar contra el zar) como una pieza clave o como un tapón del imperialismo anglo-francés. Por su parte, Pilsudski no consideraba a Lenin como algo diferente de los zares de antaño; y ya había luchado contra la Rusia zarista cuando formó en 1914 una legión polaca para luchar al lado de los austro-húngaros. Al retroceder las tropas de Pilsudski, Lenin pensaba que había llegado el momento de la ansiada guerra revolucionaria, y veía en la toma de Polonia el primer botín de dicha guerra, y aspiraba a soviétizar países contiguos como Checoslovaquia, Hungría y Rumanía. También soñaba con que los italianos del norte empezasen una revolución en el país (que contagiaría a Alemania); y en la pieza más importante de este *embrollo* geopolítico, la propia Alemania, debía también prender la llama revolucionaria. Lenin llegó a creerse que los obreros polacos recibirían a las tropas del Ejército Rojo con los brazos abiertos, como si fuesen libertadores del capitalismo opresor.

Avalado por el Tratado de Versalles, que aprobó los límites del nuevo Estado

independiente, las tropas de Pilsudski ocuparon territorios que incluso excedían a los del desaparecido reino polaco del siglo XVIII, puesto que el Estado polaco se construyó a raíz de los *náufragos* del Imperio Alemán, el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Ruso. En cuanto se vio como Estado independiente, Polonia intentó poner en marcha un *ortograma* imperial propio. Pilsudski quería restaurar la «Polonia histórica», cuya extensión *basal* iba del Báltico hasta el Mar Negro. Entre los nuevos Estados formados a causa de la guerra (o, en este caso, a causa de la revolución) Polonia era tradicionalmente el más antiruso, religiosa y políticamente el más antibolchevique, y además el Estado más grande y ambicioso.

En abril de 1919 las tropas de Pilsudski expulsaron al Ejército Rojo de Vilna (capital de la República Soviética Lituana-Bielorrusa). Pilsudski tenía en mente anexionarse Ucrania para proveer a Varsovia de un puesto de avanzada que frenase la invasión rusa. Durante el verano de 1919 las tropas polacas avanzaron por Bielorrusia y Ucrania y tomaron Minsk, Lvov y considerables territorios de Volinia y Paoblia. En el otoño de 1919 frenaron ante la ofensiva de Denikin, pero -una vez que ésta fue aplastada por el Ejército Rojo- el ejército polaco reanudó la invasión, y con la ayuda de las tropas de la recién fundada República de Letonia ocupó Dvinsk en enero de 1920, lo que supuso la obligada entrega de Latgalia y la toma de Mozyn en marzo y una vigorosa ofensiva contra Ucrania en abril en alianza con los nacionalistas ucranianos de Simon Petliura. Churchill se quejaba de que los polacos no hubiesen unido a las fuerzas de Denikin, lo que hubiese supuesto un golpe de gracia contra los bolcheviques. Pilsudski no lo hizo porque veía en el Ejército Voluntario de Denikin la encarnación del antiguo imperialismo ruso. Y, tras siglo y medio de dominio ruso, los polacos no estaban dispuestos a someterse a un nuevo imperialismo ruso.

Los *planes* y *programas* de Pilsudski consistían en convertir Ucrania en un Estado satélite de Polonia o anexionarse Ucrania occidental, y para ello firmó un pacto con los nacionalistas ucranianos de Petliura tras haber sido éste expulsado por el Ejército Rojo y haberse refugiado en Varsovia. Y junto con las fuerzas de Petliura avanzaron hacia Kiev en la primavera de 1920, a lo que el Ejército Rojo opuso una defensa débil por la cual las tropas polaco-ucranianas tomaron Kiev el 6 de mayo en lo que fue más un desfile que una invasión militar ante la indiferencia de los ciudadanos, puesto que era la undécima vez desde 1917 que la ciudad era ocupada, y tampoco iba a ser la última. Lo cual muestra el complicadísimo *embrollo* de la situación. Al tomar las tropas polacas Kiev, esto supuso un *causis belli* que «consiguió que el país se conmoviese ante aquella agresión» (Trotsky, 2006: 498). Y cuando se recuperó Kiev la guerra dejó de ser defensiva para ser ofensiva: «revolucionaria».

Pero, como decimos, Kiev fue el escenario de múltiples conquistas: «Los doce cambios de régimen en Kiev fueron los siguientes: 1) 3 de marzo-9 de noviembre: Gobierno provisional; 2) 9 de noviembre de 1917-9 de febrero de 1918: República Nacional Ucraniana RNU; 3) 9-29 de febrero de 1918: primera República Soviética Ucraniana; 4) 1 de marzo de 1918: ocupación por el Ejército de la República Nacional Ucraniana; 5) 2 de marzo-12 de diciembre de 1918: ocupación alemana; 6) 14 de

diciembre de 1918-4 de febrero de 1919: directorio de la RNU; 7) 5 de febrero-29 de agosto de 1919: segunda República Soviética Ucraniana; 8) 30 de agosto de 1919: ocupación por fuerzas del directorio de RNU; 9) 31 de agosto-15 de diciembre de 1919: ocupación por fuerzas blancas; 10) 15 de diciembre de 1919-5 de mayo de 1920: Tercera República Soviética Ucraniana; 11) 6 de mayo-11 de junio de 1920: ocupación polaca; 12) 12 de junio de 1920: última República Soviética Ucraniana» (Figes, 2000: 760).

El gobierno polaco pretendía formar una federación con Lituania, Bielorrusia y Ucrania, lo cual sería un muro de contención al expansionismo ruso (ya fuese su gobierno comunista o no; y aquí se ve hasta qué punto se trataba de un *embrollo* inmerso en la *dialéctica de Estados*). Y así el ejército de Pilsudski invadió Ucrania en mayo de 1920, pero fue expulsado por el Ejército Rojo que a su vez se vio con posibilidades de penetrar en territorio polaco. Pero las masas polacas -preñadas de reacción nacionalista- no vieron en el Ejército Rojo a una fuerza emancipadora sino al tradicional opresor ruso.

Como hemos dicho, la guerra no se planteó, desde el principio, como se hacía contra los ejércitos blancos, contra los cuales el enfrentamiento, aun con intervención Aliada, se planteaba desde la *dialéctica de clases* al tratarse de varias partes que se disputaban el todo del Estado, o los *náufragos* del antiguo Imperio Ruso que en la *paz de la victoria* la parte vencedora tendría que reconstruir, como lo reconstruyeron los bolcheviques al mantener la *unidad* del Imperio Ruso en una nueva *identidad*. En el caso polaco el enfrentamiento se manifestó como *dialéctica de Estados*: Estado ruso contra Estado polaco. Aunque los polacos no sólo lucharon por su independencia nacional sino también por su fe religiosa (católica). Se trataba, pues, de un conflicto *cortical* tanto en el *eje radial* (la lucha por las riquezas de la *capa basal*), en el *eje circular* (la lucha *conjuntiva* por el sistema político, a la que se incorporaba la ideología de la revolución mundial y el comunismo final) y en el *eje angular* (la lucha del ateísmo y materialismo militante contra el catolicismo opresor en tanto opio «para» el pueblo).

Trotsky era consciente de que una guerra contra Polonia resultaría «dura y larga» y que no se podía esperar una victoria rápida, y avisó en el Comité Ejecutivo Central del Congreso de los Soviets del 5 de mayo de 1920 que los bolcheviques siempre habían tratado de mantener la paz entre Rusia y Polonia. También pensaba que Polonia podía contar con el apoyo del imperialismo anglo-francés. Y concluyó con optimismo: «La lucha será atroz. Pero si me preguntan sobre las posibilidades que tenemos en esta lucha, les diré que nunca había sentido una confianza tan grande en la victoria, en aplastar al enemigo, como en esta ocasión» (citado por Service, 2010b: 361). El 7 de mayo afirmó en *Pravda* que a los polacos les espoleaba «el odio hacia Rusia y hacia los rusos» (citado por Figes, 2000: 761). El 10 de mayo añadía: «La Rusia soviética os enseñará una nueva clase de guerra, lucharemos de tal manera que los cabellos de todos los terratenientes polacos temblarán por todo su país, por toda Europa, por el mundo entero [salva de aplausos]... Declaramos a los obreros y campesinos polacos: la lucha que estamos llevando a cabo no es contra vosotros, amigos y hermanos, sino por la

causa de nuestra y vuestra libertad, contra nuestros y vuestros enemigos, contra los opresores, contra los magnates y agresores» (citado por Service, 2010b: 361). Y en julio, en el Segundo Congreso de la Komintern afirmó que Polonia era «un instrumento sucio y ensangrentado en manos del capital francés» (citado por Service, 2010b: 340). Trotski seguía *representándose* la guerra como un conflicto situado en la *dialéctica de clases*, pero naturalmente lo *ejercía* como un comandante en jefe de un Estado que se enfrentaba a otro Estado, es decir, estaba situado en la *dialéctica de Estados*, aunque no fuese del todo consciente o no quisiese *representárselo* así. Para él estaba muy claro que «el propósito del Gobierno soviético era no sólo rechazar el ataque, sino llevar la revolución bolchevique a la misma Polonia y abrir así una salida al comunismo hacia toda Europa» (Trotsky, 2008: 370-371). Por eso, como escribió al Comité Central del Partido el 30 de abril de 1920, veía necesario «estimar la guerra con Polonia, no sólo como simple tarea del frente occidental, sino como tarea central de toda la Rusia trabajadora y campesina» (Trotsky, 2008: 371). El 2 de mayo difundió en la prensa un telegrama «exageradamente optimista» sobre la revolución en Polonia: «Que la guerra *terminará* por la revolución obrera en Polonia, no puede dudarse; pero, al mismo tiempo, no hay base para suponer que la guerra *comience* por una revolución semejante... Sería extremadamente frívolo pensar que la victoria... va a caer sencillamente en nuestras manos» (Trotsky, 2008: 371). Y el 5 de mayo, en un informe a la reunión conjunta de todas las instituciones soviéticas añadía: «Sería grave error suponer que la historia va a comenzar desencadenando en nuestro obsequio la revolución de los trabajadores en Polonia y librándonos así de la necesidad de sostener una contienda armada. -Y terminaba-: Camaradas, quisiera que os llevaseis de esta reunión, como conclusión capital, la idea de que la lucha que nos amenaza ha de ser dura y enconada» (Trotsky, 2008: 371). Mucho después, en 1939, en su antihagiografía de Stalin, escribía: «Yo era opuesto a la marcha sobre Varsovia porque, considerando la debilidad de nuestras fuerzas y nuestros recursos, sólo podía terminar con fortuna si en Polonia misma estallara una insurrección, y no había seguridad alguna que tal [cosa] ocurriese... El principal iniciador de la campaña fue Lenin. Le apoyaban contra mí Zinoviev, Stalin y aun el cauto Kamenev. Rikov fue uno de los miembros del Comité Central que se mantuvieron a mi lado, pero todavía no formaba parte del Politburó. Radek también se oponía a la aventura de Polonia» (Trotsky, 2008: 371, corchetes míos).

Karl Radek definió la guerra como una «lucha nacional de liberación contra la invasión extranjera» y por ella los bolcheviques estaban «defendiendo a la Madre Rusia» contra los esfuerzos de los blancos y los Aliados en «convertirla en una colonia» de las potencias occidentales. Es decir, se *representaba* la guerra desde la *dialéctica de Estados*. «La Rusia soviética», advirtió a los Estados recientemente independientes, pretendía «reunir a todas las tierras rusas y defender a Rusia de la explotación colonial» (citado por Figes, 2000: 761). Los bolcheviques se sorprendieron del enorme éxito que tuvo la propaganda patriótica, potencial que en la Segunda Guerra Mundial valoraría y volvería a poner en marcha Stalin. «Nunca pensamos que Rusia tenía tantos patriotas», confesó Zinóviev (citado por Figes, 2000: 761). Este caldo de cultivo patriótico hizo

que los bolcheviques transformasen la guerra defensiva contra Polonia en una guerra ofensiva. Y así, a mediados de julio, el Ejército Rojo cruzó la «línea Curzon» en la que los Aliados trazaron la frontera ruso-polaca y avanzaron hacia Varsovia. Los gobiernos europeos temblaban ante la posibilidad de que el Ejército Rojo tomase Varsovia, pues eso haría que lo firmado en Versalles un año antes quedase en papel mojado y complicase todo más aún. «La guerra entre la Rusia Soviética y Polonia era en 1920 una lucha sobre qué sistema estatal y qué ideología prevalecerían en la Europa occidental y central» (Service, 2010b: 364).

Tras los pasos del Ejército Rojo estaba el Comité Provisional Polaco Revolucionario que dirigía el jefe de la Cheka Feliks Dzerzhinsky (que precisamente era polaco), con la intención de entregar el poder a los comunistas polacos una vez que Varsovia fuese tomada. Y éste fue el punto álgido del optimismo bolchevique en relación a exportar la revolución, ya que los bolcheviques pensaban que la gran revolución europea estaba a la vuelta de la esquina. El comandante soviético Mijaíl Tujachevsky predicaba a sus tropas que «el destino de la Revolución Mundial se decide en Occidente. El camino a la Conflagración Mundial pasa sobre el cadáver de la Polonia Blanca... ¡Adelante!» (Citado por Payne, 2011: 100-101). Lenin le escribió a Stalin, que por entonces era comisario máximo del frente meridional polaco, comentándole la posibilidad de seguir avanzando por Rumania, Hungría e incluso Italia. A lo que Stalin contestó que sería un «pecado» no intentarlo.

Cuando las tropas del Ejército Rojo se aproximaban a Varsovia, diplomáticos polacos en Londres pidieron auxilio al gobierno de Lloyd George, el cual no era precisamente muy amigo de los polacos y les recordó que ellos eran los agresores, de modo que no movió un dedo para auxiliarlos, cosa que sí hizo el gobierno francés.

Como sostiene Orlando Figes pensando contra el historiador Richard Pipes, Lenin puso en marcha la invasión de Varsovia, frente a los consejos tanto de Trotski como de Stalin, no ya para iniciar una invasión de Occidente mediante la guerra revolucionaria, tal y como insistían izquierdistas bolcheviques y eseristas antes de que se firmase la paz de Brest-Litovsk, sino para disuadir a las potencias occidentales de que no invadiesen Rusia, pues Lenin creía que la Polonia del mariscal Pilsudski era un invento de las potencias occidentales para cercar Rusia con Estados hostiles: Varsovia, Washington y el general Wrangel estaban vinculados. Ya en la Rusia zarista, como en la URSS y en la Rusia actual, Polonia siempre ha sido un territorio muy importante para combatir a las agresiones de los países europeos (fundamentalmente Alemania). «Al invadir Polonia, el pilar central del tratado de Versalles, Lenin pretendía “sacudir” el sistema occidental. Con Polonia soviétizada existiría una creciente amenaza de revolución extendiéndose hacia Occidente, o al menos así lo creía él. Ésta era una forma de autoafirmación nacional, una manera de advertir a los poderes capitalistas de que Rusia ya no permitiría que la “utilizaran” y que devolvería los golpes cuando se la atacara. Era una ofensiva política dirigida contra las capitales occidentales, una declaración de la “guerra civil internacional”, pero no el inicio de la invasión de Europa. Naturalmente, debe tenerse en cuenta que el discurso de Lenin fue pronunciado en las

fechas inmediatamente posteriores a la derrota del Ejército Rojo en Varsovia: había sido un poderoso motivo para poner buena cara y fortalecer la moral del partido pretendiendo que, en cualquier caso, los fines políticos de la ofensiva se habían conseguido. Pero, hasta que nuevas pruebas demuestren lo contrario, sigue siendo la explicación más convincente de las motivaciones bolcheviques en Polonia» (Figes, 2000: 764). Luego, según esto, parece que para Lenin lo importante no era la revolución mundial sino impedir que los países contrarrevolucionarios de la Europa occidental aplastasen a la Rusia soviética con una nueva alianza, y para eso era menester el desarrollo de la electrificación, de las centrales térmicas, la construcción del *Volkhovstroy*, etc. Es decir, lo que se trataba era de poner en marcha la construcción del Estado, lo que daría pie a Stalin, ya en 1925, a postular la tesis del socialismo en un solo país, y ello -como ya observó Lenin en los días de la paz de Brest-Litovsk- suponía mantener una «tregua» durante la cual se iba edificando el socialismo en coexistencia pacífica con las potencias capitalistas, para que -una vez fortalecidos- exportasen la revolución más allá de las fronteras de lo que era el Imperio Ruso.

En la conferencia del Partido en septiembre de 1920 Lenin admitió su error: «Polonia no está lista para una revolución social. Encontramos una revolución nacionalista procedente de los elementos pequeño-burgueses cuando nuestro avance hacia Varsovia le hizo temer por su supervivencia nacional» (citado por Figes, 2000: 764-765). Lenin entendió que esto sucedería en todos los países de Europa, y por ello intentar implantar el comunismo a través de una invasión del Ejército Rojo (lo que se denominaba «guerra revolucionaria») tendría el efecto de una reacción nacionalista en las masas. Lenin se temía el ocaso de la ideología de la revolución mundial y el principio de la ideología del socialismo en un solo país (aunque este no se plantease abiertamente ni en estos términos, hasta que Stalin lo hizo en 1924).

Stalin comentó al respecto: «La retaguardia de los ejércitos polacos [...] difiere notablemente de las de Kolcak y Denikin, en favor de Polonia. A diferencia de las retaguardias de Kolcak y Denikin, las de las tropas polacas son homogéneas y de una única nacionalidad. De ahí su unidad y su estabilidad. En el espíritu de sus pueblos predomina el “sentimiento patriótico”, que se transmite al frente polaco por numerosas vías, generando en las tropas unidad nacional y firmeza» (citado por Losurdo, 2008: 62).

Totalmente derrotado, el Ejército Rojo tuvo que retroceder precipitadamente por la carretera de Smolensko camino de Moscú. El armisticio se firmaría el 12 de octubre de 1920 en la «línea Curzon» (denominada así en obsequio al secretario de Relaciones Exteriores británico que tan sólo llevaba un año en el cargo tras ser virrey de la India en 1919). La paz se firmaría finalmente en 1921 en Riga, donde se acordó un tratado que ensanchó el territorio polaco 150 millas al este de la línea Curzon. Y así se fueron las esperanzas de una extravagante Unión Federal de Europa y de la soñada revolución mundial, dado que se comprobó empíricamente que los proletarios de todas las naciones no estaban por la labor de unirse. Asimismo, esta guerra demostró que si bien el campesinado ruso, que había suministrado la mayor cantidad de hombres al Ejército

Rojo, estaba dispuesto a defender la revolución en territorio ruso, no estaba tan dispuesto a llevar la revolución a otros países. De modo que había sufrido ya bastante durante la guerra civil y no estaba por la labor de sufrir más en nombre de la revolución mundial. Como escribía el comunista holandés Herman Gorter en un folleto que publicó en 1924 pensado contra los bolcheviques, «los campesinos no querían continuar el ataque al capitalismo europeo. Tan pronto como su propiedad estaba asegurada contra el extranjero, no guerrearían más contra el capitalismo europeo. Los campesinos son la mayoría del ejército ruso. Ya no se debe contar con su ayuda en una revolución europea» (Gorter, 2005). De hecho, el 7 (20) de enero de 1918 ya había advertido Lenin: «Los campesinos pobres de Rusia están en condiciones de apoyar la revolución socialista, dirigida por la clase obrera, pero no están en condiciones, en el momento presente [ni lo estarían tampoco dos años y medio después], de emprender inmediatamente una guerra revolucionaria seria. Sería un error fatal despreciar esta correlación objetiva de las fuerzas de clase en lo que a dicha cuestión se refiere» (Lenin, 1976k: 31, corchetes míos).

Además, el plan no era realista, porque, como le objetaba Stalin a Lenin, en esa hipotética federación europea ni una Polonia soviética ni una Alemania soviética iban a unirse por las buenas a una Unión fundada por Rusia, puesto que el viejo orgullo nacional no se extirparía tan fácilmente (y por tanto continuaría de todos modos la *dialéctica de Estados* y sus conflictos *corticales* por la *capa basal* aunque estos Estados en sus *capas conjuntivas* se presentasen como socialistas, así como en la gestión de sus recursos *basales*). Lenin, sorprendido, acusó a Stalin de «patriotero», pero a su gran sucesor los hechos le dieron la razón.

La guerra polaco-soviética fue para muchos inexplicable al tratarse de una alianza entre el nacionalismo ruso (llamado «chovinismo gran-ruso») y el internacionalismo comunista, pero -como sabemos- sólo a través de un gran ejército y un Imperio era posible la expansión de la revolución; aunque no ya mundial, desde luego, pero sí lo suficientemente potente para implantar una *plataforma continental* que se situase en la vanguardia y en los problemas de la geopolítica en la *dialéctica de Estados* imperiales, lo cual ya era todo un logro desde esas reuniones clandestinas, esos destierros en Siberia o esos exilios en Suiza y otros lugares de Europa y América como «escuela» de revolucionarios. En consecuencia, «la defensa y extensión (imperial) del proyecto soviético más allá de la plataforma eslava, se convertirá para la URSS en la piedra de toque de su internacionalismo proletario» (Valdera, 2013: 3).

Sobre la marcha Pilsudski advirtió que «Es el Estado el que hace a la Nación y no la Nación al Estado» (citado por Bueno, 2004d: 152). En 1926 Pilsudski, aun siendo la cabeza del gobierno elegido democráticamente, dio un golpe de Estado e instauraría una dictadura político-militar que denominó «Grupo de los Coroneles», que duraría hasta su muerte en 1935. Su sucesor fue el mariscal Smigly-Ridz, que redactó una nueva constitución aunque Polonia seguiría siendo un Estado unipartidista bajo hegemonía militar. En 1932 la Polonia de Pilsudski firmó un pacto de no agresión con la Unión Soviética. Y el 26 de enero de 1934 se subordinó a la política del Tercer Reich al firmar

un pacto decenal de no agresión. Cuando en el verano de 1938 la Alemania nazi desmembró el Estado checoslovaco, el gobierno de Smigly-Ridz compartió el botín y lanzó «un eficaz ultimátum a los checoslovacos para que cedieran el territorio de Teschen a Polonia. Las potencias occidentales no se habrían sorprendido si los polacos se hubieran unido al bando alemán» (Overy, 2010: 19). Pero el pacto con Alemania quedaría en letra muerta cuando en la madrugada del 1 de septiembre de 1939 las tropas de la Wehrmacht pusieron en marcha la conquista, como un relámpago, de la parte occidental de Polonia.

6. La NEP

En 1921, al ocasionarse una profunda decepción en torno a las esperanzas en la revolución mundial y no recibir el socorro del proletariado europeo, y tras el fracaso de la «Acción de Marzo» en Alemania, el gobierno bolchevique quedó a merced del campesinado y no tuvo más remedio que implantar la Nueva Política Económica (NEP: *Nowaia Ekomitsheskaia Politika*), que suponía una rectificación parcial de los excesos del «comunismo de guerra»; es decir, «nueva» respecto a la economía política aplicada entre 1918 y 1920 conocida como «comunismo de guerra» que centralizaba de modo extremo la producción y la prohibición al prohibir el libre comercio y por ello los campesinos entregaban al Estado el producto agrícola excedente; donde la vida económica era dependiente de las necesidades del frente y por ello se trataba de una «una reglamentación del consumo en una fortaleza sitiada» (Trotsky, 2012: 21). Es decir, fueron medidas dictadas por circunstancias bélicas, más propias de una fortaleza asediada que de una economía socialista. Desde el comunismo de guerra se procuró distribuir equitativamente la miseria a fin de lograr el objetivo único de ganar la guerra. El comunismo de guerra era algo así como una fusión de Marx con Marte, y los enemigos del bolchevismo lo denominaron «comunismo cuartelero». El «comunismo de guerra» se reanuda, a mayor escala, a principios de los años 30 en la lucha contra el campesinado kulak, la guerra civil en el campo, cuando se aumentaron las explotaciones agrícolas del Estado (*sovjoses*) y las cooperativas formadas por la unidad voluntaria de campesinos propietarios que colectivizaban la tierra y los instrumentos de trabajo (*koljoses*).

La NEP fue aprobada en tanto recurso excepcional necesario y se impuso dadas las condiciones específicas rusas, esto es, el carácter campesino del país, pues se procuró aumentar las fuerzas productivas del campesinado; es decir, se impuso a fin de que los lazos entre el campesinado y el proletariado que había ganado la guerra civil no se rompiesen y por ello resultó útil para apaciguar a los campesinos, lo cual permitió cierta libertad de comercio aflojando los controles estatales y así se estimulaba y alentaba a los campesinos, a los cuales se les hacía concesiones a expensas del proletariado. Se desnacionalizaron fábricas, como las de textiles, para que los campesinos comprasen determinados artículos a cambio de su grano. Por tanto los campesinos podían vender los productos sobrantes y comprar los artículos industriales que necesitasen. Así, la NEP se basaba en la creencia de que se podía alimentar a las ciudades a través de la combinación de entregas voluntarias al Estado y la venta libre en el mercado; y se

pensaba que la única manera de perseverar la *eutaxia* y hacer sostenible la economía soviética era exportando materia prima al extranjero (fundamentalmente grano). Ahora bien, la NEP no hizo concesiones al campesinado en general sino al campesinado rico y acomodado (los denominados kulaks), el cual estaba capacitado para producir un excedente intercambiable en el mercado; pero la mayoría del campesinado estaba orientado hacia el autoconsumo.

Con la NEP se motivó la necesidad de reincorporar el mercado para que millones de explotaciones campesinas aisladas perseverasen su existencia, aunque hizo que se redujesen los salarios, se endureciese la disciplina en el trabajo y se reforzase el papel de los directores o especialistas burgueses. El desempleo creció, al igual que el deterioro de los trabajadores. Asimismo, la industria se descentralizó y las fábricas estatales pasaron a depender tanto del gobierno federal como de los gobiernos de las repúblicas y de los gobiernos municipales. Además de esto, durante la NEP se fue implantando una alianza táctica entre el Partido, que se proclamaba como la vanguardia del proletariado, y el grupo del personal de funcionarios dedicado a tareas «intelectuales», personal que, mayoritariamente, se trataba de supervivientes del régimen zarista o, en todo caso, sus descendientes inmediatos.

El desarrollo de la industria fue posible tomando en empréstito a los campesinos cereales y materias primas; y así la producción se quintuplicó de 1921 a 1926, llegando a los niveles anteriores a la guerra. La política de orientación «hacia el campo» eran, en rigor, orientación hacia los kulaks, los cuales disfrutaban de los créditos del Estado; de ahí que Bujarin tomase por eslogan dirigiéndose a los kulaks: «¡Enriqueceos!»; lo que teóricamente significaba la asimilación progresiva de los kulaks por el socialismo, pero que prácticamente supuso el enriquecimiento de la minoría en detrimento de la mayoría.

La NEP trajo consigo a los *nepman*: los hombres de negocios o vendedores ambulantes. Como diría Stalin, si la NEP había introducido «cierta libertad para el comercio privado» también aseguró «el papel del Estado como controlador del mercado» (citado por Carr, 2009: 206). Asimismo, la NEP atraía inversores y tecnologías extranjeras de las que el país echaba muy en falta. Se trataba, a decir de Lenin, de edificar la economía socialista «con las manos de otro», de «edificar el comunismo con manos no comunistas» (citado por Carr, 1974a: 128).

Así justificaba Lenin la introducción de la NEP en el Décimo Congreso del partido el 8 de marzo de 1921: «Solamente un acuerdo con el campesino puede salvar la revolución socialista en Rusia hasta que se haya producido en otros países» (citado por Carr, 1972b: 290). De modo que la NEP fue un revulsivo para frenar las revueltas campesinas, que como advirtió Lenin en el citado congreso, eran «mucho más peligrosas que todos los Denikin, Yudenich y Kolchak juntos» (citado por Figes, 2000: 824). En la conferencia del partido en mayo de 1921 Lenin afirmó: «El proletariado es el líder del campesinado, pero a esta última clase no se le puede expulsar como hemos expulsado y aniquilado a los terratenientes y a los capitalistas, sino que hay que transformarla a fuerza de trabajo y de privaciones» (citado por Carr, 1972b: 290). Y en

la Conferencia del Partido de diciembre de 1921 Kámenev anotó el dilema fundamental de la NEP: «no podemos reivindicar la industria y por consiguiente nuestra economía en conjunto, más que a expensas del campesino, del obrero, o de ambos» (citado por Carr, 1972b: 325). Y el 13 de noviembre de 1922, tras cinco años en el poder en «estado de guerra permanente», Lenin se congratulaba en el Cuarto Congreso de la Komintern: «Los levantamientos de campesinos, que antes de 1921 constituían, por decirlo así, un fenómeno general en Rusia, han desaparecido casi por completo. Los campesinos están satisfechos de su actual situación. Lo podemos afirmar con toda tranquilidad. Consideramos que estas pruebas tienen mayor importancia que cualquier prueba estadística. Nadie duda que los campesinos son en nuestro país un factor decisivo. Y hoy se encuentran en tal situación que no debemos temer ningún movimiento suyo contra nosotros. Lo decimos con plena conciencia y sin hipérbole. Eso ya está conseguido. Los campesinos pueden sentir descontento por uno u otro aspecto de la labor de nuestro poder, y pueden quejarse de ello. Esto, naturalmente, es posible e inevitable, ya que nuestro aparato y nuestra economía estatal son aún demasiado malos para poder evitarlo; pero, en cualquier caso, está excluido por completo cualquier descontento serio de todo el campesinado con respecto a nosotros. Lo hemos logrado en un solo año. Y opino que ya es mucho» (Lenin, 1976t: 124).

«Lo que a menudo se dijo de un retorno al comercio privado no era, en realidad, tanto una innovación como un reconocimiento oficial y un impulso a lo que nunca había dejado de existir, la legalización de una práctica corriente, aunque hasta entonces ilegal. La función primordial del gobierno en las primeras etapas de la NEP no fue meramente estimular un volumen deseado de cambio interior, sino regularlo y, si era necesario, contener su flujo de forma a impedir un hundimiento amenazador de toda estructura socialista y la restauración del dominio del capital privado en toda la economía. Lenin había reconocido con franqueza que “la libertad de comercio supone, en cierta medida, el desarrollo del capitalismo”, pero había añadido que “este capitalismo estará bajo control, bajo la supervisión del estado”» (Carr, 1972b: 347).

Lenin esperaba que de la Rusia de la NEP saliese la Rusia socialista, porque la NEP era vista como los cimientos del socialismo. Es decir, según Lenin, la NEP aseguraba la posibilidad de construir la base de la economía socialista, aunque ni mucho menos deparaba el socialismo ya del todo estructurado, pues la NEP ponía los cimientos pero no la edificación y la construcción efectiva del socialismo. Con la NEP, al mismo tiempo que se hacía cierta reanimación del capitalismo, se hacía todo lo posible por desarrollar el socialismo, pero con vistas a que lo segundo prevaleciese sobre lo primero, aun emulándose ambos sistemas a fin de que fuese suprimiéndose los contenidos capitalistas y se fuese imponiendo la victoria del socialismo como sistema básico de la economía política de la URSS. De modo que con la NEP se procuraba dar un paso hacia atrás para después dar dos hacia delante, y -como decía Lenin- se trataba de «una retirada para un nuevo ataque», ya que se planificó como una medida provisional hasta que estallase la revolución en otros países, por eso decía que se trataba de un vehículo de «transición al socialismo». Lenin consideraba que el «capitalismo

privado» ofrecía el rol de «partero del socialismo», lo que «en ningún modo era una paradoja, sino una evidencia económica totalmente indiscutible» (citado por Rubel, 2004: 102). Aunque Lenin, a diferencia de otros dirigentes del Partido, pensaba que el período de retirada se prolongaría no menos de una década y probablemente más, lo cual suponía construir el socialismo con manos burguesas y basarlo en el mercado. Esto supuso la *vuelta del revés* de la máxima bolchevique que rezaba: «Cuanto menos mercado, más socialismo», por el lema: «Cuanto más mercado, más socialismo». (Véase Figes, 2000: 838).

La NEP mezclaba los mecanismos del mercado con la intervención del Estado, y por ello suponía, en definitiva, un retiro al «capitalismo de Estado». Por «capitalismo de Estado» Lenin entendía una economía monopolística y centrada que pondría en marcha los capitalistas desde la propiedad privada bajo la supervisión del Estado, lo cual suponía un paso hacia el socialismo. Es decir, un sistema de centralización, integración, control y socialización que Lenin suponía como la antesala del socialismo. Y puso en su folleto «Sobre el infantilismo “izquierdista” y el espíritu pequeño-burgués» ni más ni menos que a la Alemania del káiser como ejemplo de capitalismo de Estado y organización planificada, aunque reconocía que el capitalismo de Estado alemán tenía el defecto de ser un «imperialismo *junker*-burgués». Aunque la expresión «capitalismo de Estado» dice muy poco por redundante, porque ¿acaso es posible un capitalismo puro al margen del Estado?

Como decía G. Vinokur, un comentarista académico, «Durante el comunismo de guerra únicamente reconocíamos una categoría social dentro de nuestro campo: los “buenos”. El “mal” quedaba estrictamente en el campo enemigo. Pero luego vino la NEP, introduciendo el mal en el bien... y trastocándolo todo. Ya no es una guerra abierta de unos contra otros, ahora el bien y el mal coexisten en el mismo colectivo» (citado por Priestland, 2010: 154).

Tras la muerte de Lenin, la insistencia de éste en la NEP como vía auténtica hacia el socialismo se manifestó como un anuncio inconfeso de la doctrina del «socialismo en un solo país» (aunque la aplicación de esta doctrina supondría el fin a la NEP en pro de la industrialización de las ciudades y de la colectivización en el campo en contra de los kulaks). David Riazánov denominó a la NEP «el Brest campesino». Otros la han denominado como un «Thermidor en el terreno económico» (Figes, 2000: 807). Los mencheviques la denominaron «Termidor soviético», cosa por la que no protestaron ni Lenin ni Trotski, que se congratularon al poder implantar la NEP sin dividir el Partido ni perder el poder. Así lo comentaba Trotski en 1921: «No fueron ellos [los mencheviques] sino nosotros quienes formulamos este diagnóstico. Y, lo que es más importante, las concesiones al estado de ánimo y a las tendencias termidorianas de la pequeña burguesía, necesaria al propósito de mantener el poder en manos del proletariado, fueron hechas por el Partido Comunista sin afectar una quiebra en el sistema y sin abandonar el puesto de mando» (citado por Deutscher, 1969: 291). Muchos trabajadores bolcheviques, sobre todo los del llamado «Grupo Obrero», rompieron su carné del Partido a causa de la desilusión que les produjo la NEP a la que

llamaban «Nueva Explotación del Proletariado». Con la introducción de la NEP se dejó de insistir tanto en la desestabilización de Europa para procurar estabilizar la Rusia soviética cuya economía estaba a punto de quebrar. Como confesaba Bujarin el 15 de abril de 1924 en el número 2 de *Bolshevisk*, «la transición a la nueva política económica representó el colapso de nuestras ilusiones» (citado por Carr, 1974a: 176).

Lenin era consciente, como comenta en su «Testamento político» el 26 de diciembre de 1922, que el aparato soviético era «verdaderamente defectuoso», ya que «lo hemos heredado del antiguo régimen, y era absolutamente imposible modificarlo a tan corto plazo, sobre todo en tiempos de guerra, durante el hambre, etc. Por consiguiente, a los “críticos” que, con su sonrisa de ironía o con malignidad, nos señalan los defectos de nuestro aparato, podemos contestarles con tranquilidad que no entienden en modo alguno las condiciones de la actual revolución. En términos generales, es imposible modificar un aparato, en una medida suficiente, en cinco años, dadas sobre todo las condiciones en que se realizó entre nosotros la revolución. Bástenos con haber creado en cinco años un Estado de nuevo tipo, en el que los obreros marchan a la cabeza de los campesinos, contra la burguesía, cosa que, en la situación internacional hostil a nosotros es ya una obra gigantesca. Pero ese sentimiento no debe hacernos olvidar de ninguna manera que en resumen hemos tomado el viejo aparato al zar y a la burguesía, y que ahora, con el advenimiento de la paz y con un mínimo de garantía contra el hambre, todos los esfuerzos deben tender a mejorar el aparato» (Lenin, 1975i: 17). Y el 30 de diciembre añadió: «denominamos nuestro a un aparato que, en los hechos, nos es fundamentalmente extraño y que representa una mezcolanza de supervivencias burguesas y zaristas; que nos fue en absoluto imposible transformarlo en cinco años, ya que no contábamos con la ayuda de otros países y predominaban las “ocupaciones” militares y la lucha contra el hambre» (Lenin, 1975i: 28).

El 2 de marzo de 1923 Lenin reconocía en su artículo «Más vale poco y bueno» que «la situación internacional ha dado lugar a que Rusia haya sido lanzada atrás, a que, en total, el rendimiento del trabajo del pueblo sea hoy en nuestro país bastante inferior al de antes de la guerra. Las potencias capitalistas de Europa Occidental, en parte de manera consciente y en parte de un modo espontáneo, han hecho todo lo que estaba a su alcance para lanzarnos atrás, para aprovechar los elementos de guerra civil en Rusia con objeto de arruinar lo más posible al país. Este desenlace precisamente de la guerra imperialista les parecía tener, como es natural, considerables ventajas: si no llegamos a derribar el régimen revolucionario en Rusia, en todo caso entorpeceremos su avance hacia el socialismo; así se discurría, poco más o menos, en esas potencias; y, desde su punto de vista, no se podía discurrir de otra manera. Como resultado, han cumplido a medias su tarea. No han logrado derrocar al nuevo régimen traído por la revolución, pero tampoco le ha brindado la posibilidad de dar en el acto un paso adelante que acredite los pronósticos de los socialistas, un paso que permita a éstos desarrollar con rapidez colosal las fuerzas productivas, desarrollar todas las posibilidades que, sumadas, dieran el socialismo, demostrar en la práctica, con toda evidencia, a cada cual que el socialismo entraña fuerzas gigantescas y que la humanidad ha pasado ahora a una nueva

fase de desarrollo que entraña posibilidades brillantes en grado sumo» (Lenin, 1980e: 393-394). Asimismo, Lenin escribía que las potencias vencedoras de la Gran Guerra, que eran los países más antiguos de Occidente, «están en condiciones de aprovechar esa misma victoria para hacer a sus clases oprimidas una serie de concesiones que, sin bien son de poca monta, demoran el movimiento revolucionario en ellos y crean una apariencia de “paz social”» (Lenin, 1980e: 394). Con lo cual el gran líder soviético venía a reconocer el fin de los sueños del revolucionarismo universal y el despertar en la pesadilla de la *dialéctica de Estados* de la geopolítica real; aunque lo hacía de modo implícito y por ello no del todo consciente, ya que seguía preso de los esquemas de la escatología marxista.

Lenin terminaría reconociendo que el Estado que había creado tras heredar los *náufragos* del Imperio Ruso era un «Estado obrero» con la particularidad de que la población obrera no era la predominante sino la campesina, y además se trataba de un Estado obrero con una «deformación burocrática» en el que había diversas «fracciones» enfrentadas por llevar el rumbo del Partido y del Estado.

En 1926 argumentaba Stalin frente a la oposición de Trotski, Kámenev y Zinóviev, que la NEP no estaba suponiendo un proceso unilateral que terminarían trayendo la restauración del capitalismo, «sino un proceso bilateral de desarrollo del capitalismo y de desarrollo del socialismo, un proceso contradictorio de lucha de los elementos socialistas contra los elementos capitalistas, un proceso en el que los elementos socialistas van venciendo a los elementos capitalistas. Esto es tan indiscutible respecto a la ciudad, donde la base del socialismo es la industria del Estado como respecto al campo, donde el asidero fundamental para el desarrollo socialista es la cooperación en masa ligada con la industria socialista» (Stalin, 1977f: 232).

La economía política de la NEP era la más conveniente a mediados de los años 20, dada la situación internacional de relativa paz en la que se podía comerciar con Occidente. Pero a partir de 1926 esta paz se deterioró y los dirigentes soviéticos creían que los imperialistas anglofranceses preparaban una gran alianza para invadir la URSS. Y por ello la URSS, para evitar ser colonizada como la India, tenía que construir una gran industria pesada así como aumentar su presupuesto militar.

El fin de la NEP y la abolición de economía de mercado se hicieron efectivos a finales de los años 20 cuando se puso en marcha el proceso de industrialización planificada y la colectivización forzada contra el campesino kulak, proyectos que demostraron su eficacia en la Segunda Guerra Mundial o Gran Guerra Patriótica, ya que con la agricultura de minifundios hubiese sido imposible abastecer a las ciudades, que crecían incesantemente, y al Ejército Rojo, que se reestructuraba, no sin grandes purgas, de cara a la guerra que se avecinaba. Por ello el fin de la NEP no se debió solamente a la coyuntura interna, esto es, a la *dialéctica de clases*, sino también, y fundamentalmente, a la coyuntura internacional, es decir, a la *dialéctica de Estados*; porque si Rusia fue humillada en la Primera Guerra Mundial fue a causa de su escasa industrialización y por tanto industrializar el país era una tarea urgente, y el fracaso de la revolución en

Hungría, Alemania y en China, así como la ruptura desde el *poder diplomático* con el Imperio Británico en 1927, sumergieron a la URSS en una posición de aislamiento y el atraso tecnológico era un lastre para la *eutaxia* del país de los soviets. La industrialización del país era un asunto urgente, y no sólo para la construcción del socialismo en un solo país sino también para la defensa nacional; y por tanto, frente a Bujarin, se debía llevar a cabo «a marchas forzadas» y no «a paso de tortuga», y por eso Stalin exigía: «O lo hacemos en diez años o seremos aplastados» (citado por Santos, 2012: 83). En esos diez años la industria se financió con la exportación del grano, lo que Bujarin llamó «la explotación militar-feudal del campesinado», fórmula que le terminó costando la vida en 1938 tras un juicio espectáculo.

De modo que el 19 de octubre de 1928, en su al Pleno del Comité de Moscú y de la Comisión de Control de Moscú del P.C. (b) de la URSS, Stalin justificaba la industrialización con una de las máximas de Lenin: «El comunismo es el Poder Soviético más la electrificación de todo el país... Y sólo cuando el país esté electrificado, cuando hayamos dado a la industria, a la agricultura y al transporte la base técnica de la gran industria moderna, sólo entonces venceremos definitivamente» (citado por Stalin, 1977g: 317).

Así pues, la NEP abarcó el período que iba de 1921 a 1928, y su final fue el inicio del Primer Plan Quinquenal (1928-1932). El fin de la NEP supuso la ruptura entre Bujarin (situado a la derecha por su defensa de los kulaks y de la NEP, con el propósito de construir el socialismo «a ritmo de tortuga») y Stalin (que giró a la izquierda en pos de la colectivización y la industrialización a marchas forzadas). Bujarin señalaba en privado a Stalin como representante del «neotrotskismo», y por ello como el más peligroso enemigo en el seno del Partido. A su vez, Bujarin sería señalado como revisionista del materialismo dialéctico, y uno de los «pilares» del materialismo mecanicista y, lo más importante, como «el campeón de la restauración capitalista» (Rosental e Iudin, 1946: 208).

Al acabar con la NEP, Stalin emprendía lo que llamó la «Gran Ruptura» con el pasado. «Prometeo había sido de nuevo desencadenado, a la vez como modernizador y como rebelde» (Priestland, 2010: 158).

La NEP sería interpretada como un período de relativa quietud al ser un intervalo entre la Revolución de Octubre («desde abajo») y la revolución «desde arriba» para llevar a cabo la colectivización campesina y la industrialización planificada (es decir, no espontánea o anárquica, como había sido el desarrollo de la industria bajo el capitalismo) y solapada a unos «planes de edificación militar». Ahora el Partido trataría de ganarse el apoyo de los campesinos medios para que no vacilasen y se *solidarizasen* con los campesinos pobres frente a los campesinos ricos denominados «kulaks» y señalados como «explotadores rurales». Como dijo Stalin el 27 de diciembre de 1929, la colectivización emprendió la marcha de pasar de la «política de limitación de las tendencias explotadoras de los *kulaks* a la política de la liquidación de los *kulaks* como clase» (citado por Rubel, 2004: 102), pues hasta entonces la NEP se había dedicado no a

suprimir a los kulaks, «sino a limitarlos» (Stalin, 1977h: 809). Y el 5 de enero de 1930 el Comité Central tomó la resolución del proceso de colectivización y así se proclamó «la *sustitución* de la gran producción de los kulaks por la producción del *gran koljoz*» y se volvió a insistir en «la liquidación de los kulaks en cuanto clase» (citado por Carr, 2009: 214-215). Se trataba de la culminación de la revolución agraria que empezó en 1917 cuando los campesinos tomaron las fincas de los terratenientes: etapa final de dicho proceso que Stalin denominó «revolución desde arriba» aunque «apoyada desde abajo» (citado por Carr, 2009: 218-219). Es decir, llevada a cabo «por iniciativa del Poder existente con el apoyo de las masas fundamentales del campesinado» (Stalin, 2000).

Sin la colectivización no se habría realizado un incremento de la producción, la cual se habría estancado en un nivel prácticamente medieval. Como decía Iurii Pyatakov, un ex trotskista entusiasmado con el primer plan quinquenal, «No hay solución para el problema de la agricultura en el marco de la explotación individual y, por lo tanto, estamos obligados a adoptar una tasa extrema de colectivización de la agricultura... En nuestra tarea, debemos adoptar los ritmos de la Guerra Civil. Claro que no digo que debemos adoptar los métodos de la Guerra Civil, sino que cada uno de nosotros [...] debe obligarse a trabajar con la misma tensión con que trabajábamos en tiempos de la lucha armada contra nuestro enemigo de clase. Ha llegado el período heroico de nuestra construcción del socialismo» (citado por Lozano, 2012: 217). En la URSS el marxismo vino a ser el escaparate ideológico para la lucha del desarrollo industrial en un país precapitalista. Por ello la colectivización forzada y la industrialización a marchas forzadas suponían un «salto adelante» y una «revolución cultural» en donde varias etapas de desarrollo industrial se alcanzaron en sólo dos décadas. «La colectivización forzosa impulsó el desarrollo industrial de tres formas: liberó mano de obra para las nuevas fábricas favoreciendo la emigración a las ciudades; garantizó el abastecimiento de alimentos para las ciudades en crecimiento; y sobre todo, liberó fondos para financiar la expansión industrial, consiguiéndose la famosa acumulación socialista originaria indicada por Preobrazhensky» (Valdera, 2013: 3). «La estructura social de la Unión Soviética se transformó. La población urbana ascendió del 16% al 33% del total y el número de obreros aumentó de 11 a 33 millones. Se calcula que el 80% de la nueva población urbana procedía de las aldeas. En el espacio de unos pocos años el campesinado soviético experimentó una “modernización” que al resto de Europa le había costado la mayor parte de un siglo» (Overy, 2009: 50).

Como llegó a decir en plena Segunda Guerra Mundial el escritor Bernard Shaw, «la sustitución hecha por Stalin -labranza colectiva sobre tierra nacionalizada- es la mayor obra estatal en la historia de la civilización moderna» (Shaw, 1945: 106). En 1934 la resistencia Kulak quedó prácticamente aniquilada, en lo que supuso una «noche de San Bartolomé» a gran escala para los campesinos ricos.

En 1936, ante el proyecto de Constitución de la URSS, Stalin afirmaba que «nos hallamos en el último período de la Nep, al final de la Nep, en el período de la supresión completa del capitalismo en todas las esferas de la economía nacional» (Stalin, 1977h:

809). Y con la nueva maquinaria y la industria pesada «el capitalismo ha sido desterrado completamente de la esfera de nuestra industria» y «la forma socialista de producción es ahora el sistema que domina por completo en ella» (Stalin, 1977h: 810).

La colectivización forzada y la industrialización a marchas forzadas implicó irremediablemente la expansión del universo concentracionario, y además de cara a un futuro conflicto aseguraría la estabilidad de la retaguardia en las grandes ciudades al suministrarse alimentos provenientes del campo, aprovisionamiento indisolublemente ligado a la cuestión militar, y dichas condiciones fueron muy favorables para el avituallamiento de un ejército de enormes dimensiones como se mostró en la Gran Guerra Patriótica. Esto lo reconoce hasta antiestalinistas declarados, aunque sea sin mencionar al sujeto que lideró semejante empresa: «Los dirigentes soviéticos eran todos plenamente conscientes de la hostilidad que les profesaba el resto del mundo, y los planes de modernización económica se diseñaron con el fin de crear los medios necesarios para defender la revolución contra las amenazas interiores y exteriores» (Overy, 2009: 120). «Nuestro pueblo derrotó al fascismo gracias al poder que él mismo había creado en los años veinte y treinta. De no haber existido la industrialización, nos habríamos encontrado inermes ante el fascismo» (Gorbachev, 1987: 36). Y un historiador de la escuela de Robert Conquest así lo dice: «La URSS no podría haber obtenido la victoria militar si el país no se hubiera convertido en una de las potencias militares más fuertes del mundo en 1941. Superaba a Alemania en producción material y en recursos naturales, y su población era casi tres veces más numerosa. Los logros educativos y los conocimientos tecnológicos de los soviéticos eran impresionantes» (Service, 2010a: 263).

7. El establecimiento de relaciones diplomáticas normales

Junto con la NEP, que en buena medida suponía renunciar a la economía socialista aunque se postulaba como condición *sine qua non* de la misma, se impuso la lógica de la *dialéctica de Estados* en la posguerra de entreguerras, en la que el nuevo Estado tenía que participar, lo cual también significaba renunciar a la geopolítica socialista: la revolución mundial (que más que geopolítica resultó ser política-ficción). Es decir, ni a nivel de *dialéctica de clases*, dentro del caparazón del nuevo Estado, se alcanzó el socialismo y, ni mucho menos, el comunismo final y tampoco a nivel de *dialéctica de Estados* desembocó el asunto en una exitosa revolución mundial, sino más bien en una nueva guerra mundial que aún sería más grande que la anterior. En 1920, una vez derrotado el Ejército Rojo en Polonia, ya nadie en Occidente se tomaba en serio una invasión soviética, así como en la Rusia soviética se había enfriado la pasión de la guerra revolucionaria y la revolución mundial, aunque todavía se reivindicaba, pero no iba más allá de lo meramente retórico y escatológico, como siempre fue.

Dado que de modo político resultaba imposible la realización de los *planes* y *programas* de la revolución mundial, y tan sólo era una *idea aureolar*, los soviéticos no tuvieron más remedio que entablar relaciones *corticales* sin mediación del *poder militar* (que se reestructuraría de cara a la próxima guerra), esto es, relaciones normales con

otras potencias desde la *rama estructuraliva* del *poder federativo* y la *rama determinativa* del *poder diplomático*.

El tratado de Brest-Litovsk fue el primer reconocimiento internacional de la nueva república soviética. Tras firmarse el tratado los Aliados establecieron un bloque regular y por tanto se detuvieron los flujos de suministros a Rusia, que casi se quedó sin comercio con el mundo exterior y en consecuencia su aislamiento en un mundo hostil y la radicalización del gobierno bolchevique. Pero si resultaba imposible reanudar el comercio con la Europa occidental, se abrió inmediatamente la posibilidad de inaugurar un intercambio comercial germano-soviético y así se adscribió al tratado de paz de Brest-Litovsk un tratado económico que obligaba al gobierno soviético a no subir sus tarifas para las Potencias Centrales por encima de los límites de la tarifa rusa de 1903 y a no imponer prohibiciones o derechos a la exportación de la madera o los metales en bruto. Ya en 1918 había dicho Lenin que si no podían emprender relaciones con una Alemania soviética lo harían con una Alemania capitalista, y así lo hizo en 1920 cuando se acordaron concesiones con empresarios alemanes, e incluso donó tierra en Rusia en la que éstos introdujeron técnicas agrícolas capitalistas avanzadas; y además la empresa petrolera Nobel se puso a extraer el crudo de Azerbaiyán. Así, a principios de 1922 el Politburó aceptó por unanimidad un acuerdo germano-soviético. Estas medidas fueron criticadas como un «Brest-Litovsk económico», pero no había más remedio, ya que había que construir el socialismo y si iba a ser en un solo país no había otra solución que llevar a cabo relaciones normales diplomáticas y comerciales con otros Estados, dentro de lo que fue esa inestabilidad en la *dialéctica de Estados* y en la *dialéctica de Estados* del llamado «período de entreguerras», cuya resolución fue la Segunda Guerra Mundial y la consecuente Guerra Fría, en la que la URSS tuvo un final *distáxico* en 1991. El 28 de febrero de 1918 había escrito Lenin en *Pravda*: «Rusia camina hacia una nueva y verdadera guerra patria, hacia una guerra por el mantenimiento y la consolidación del Poder soviético. Es posible que las *guerras* de liberación (las guerras, precisamente, y no una guerra), impuestas por los invasores a la Rusia Soviética, constituyan otra época, como lo fue la de las guerras napoleónicas. Esto es posible» (Lenin, 1976m: 51). «No vivimos solamente -dice Lenin- dentro de un Estado, sino *dentro de un sistema de Estados*, y no se concibe que la República Soviética pueda existir mucho tiempo al lado de los Estados imperialistas. En fin de cuentas, acabará triunfando lo uno o lo otro. Pero antes de que se llegue a esto, es inevitable una serie de choques terribles entre la República Soviética y los Estados burgueses. Esto significa que si la clase dominante, el proletariado, quiere dominar y ha de dominar, tiene que demostrarlo también por medio de su organización militar» (citado por Stalin, 1977f: 214). En esto no iba del todo desencaminado el gran líder bolchevique.

Así, en la primavera de 1918, Karl Radek leyó en el Primer Congreso de Consejos de Economía Nacional de toda Rusia una declaración política de las negociaciones económicas germano-soviéticas: «Para Rusia, en tanto país neutral, es condición indispensable de la reconstrucción de su economía nacional, el establecer relaciones económicas con las potencias centrales, así como mantenerlas y ampliarlas con los

países de la Entente» (citado por Carr, 1972b: 142). Pero este tratado comercial con Alemania resultó prematuro y por tanto irrealizable, aunque sin embargo bosquejaba la línea a seguir para la reconstrucción económica del país en los próximos tres años. Igual que Rusia, Alemania estaba aislada y sin aliados en el escenario geopolítico. Por eso, en un discurso que pronunciaría en noviembre de 1920, Lenin aseguró que «aunque el gobierno burgués alemán odia furiosamente a los bolcheviques», no obstante, «los intereses de la situación internacional le empujan contra su voluntad hacia la paz con la Rusia soviética» (citado por Carr, 2009: 68). La hostilidad contra Polonia fue uno de los motivos más firmes del vínculo germano-soviético.

Tras el período de intervención y el bloqueo, la presión económica y militar de los países capitalistas fue menor de lo que se temía. Por ello, tras la guerra imperialista y la guerra civil las tareas de la república soviética consistían en reestablecer las fuerzas productivas e impulsar la agricultura, la industria y el transporte público. Para ello era urgente, impostergable y necesario un vasto plan de electrificación que venciese al hambre y la miseria. Aunque en 1919 la Rusia soviética fue expulsada de la Sociedad de Naciones, que Lenin consideraba como instrumento del capitalismo imperialista y que denominaba «Sociedad de ladrones» (citado por Overy, 2009: 119). Pero el bloqueo económico contra la Rusia soviética fue levantado por los Aliados el 16 de enero de 1920. Así se abría una nueva era de coexistencia pacífica entre Rusia y Occidente, que duraría -con sus altibajos- dos décadas.

Había llegado el momento, como escribía Lenin entre el 17 y el 26 de febrero de 1920, «en el que el Poder soviético ha de llevar a la práctica la difícilísima transición de las tareas militares, que le habían absorbido por completo, a las tareas de la edificación económica pacífica» (Lenin, 1980e: 226). Se trataba del paso «de la lucha en el frente cruento a la lucha en el frente incruento, en el frente del trabajo, en el frente de la guerra contra la ruina, por el restablecimiento, mejoramiento, reorganización y desarrollo de toda la economía de Rusia» (Lenin, 1980e: 227). Y más adelante añade: «Las victorias militares son más fáciles que la victoria económica. Ha sido mucho más fácil vencer a Kolchak, Yudénich y Denikin que vencer los viejos hábitos, relaciones y costumbres pequeñoburgueses, las condiciones económicas defendidas y reproducidas por millones y millones de pequeños propietarios al lado de los obreros, junto con ellos y entre ellos» (Lenin, 1980e: 229). E incluso Trotski se estaba planteando que la recuperación económica y el desarrollo de la Rusia soviética dependiesen exclusivamente de una revolución socialista paneuropea, y pensaba que la recuperación no sería posible sin el capital y la experiencia de los extranjeros. «El proceso que entre 1921 y 1924 se desvió de los programas políticos a la rutina de la vida diaria, de la teoría iconoclasta a la práctica tradicional, de la revolución a la organización, del utopismo visionario al realismo más duro, del internacionalismo que no conocía fronteras al cálculo astuto de los intereses nacionales de la URSS, afectó a casi todos los aspectos de la vida y del pensamiento soviéticos. En los asuntos públicos se registró un desplazamiento desde la aventura a la administración, desde los proyectos revolucionarios radicales a la ejecución meticulosa de las decisiones tomadas día a día» (Carr, 1974a: 34). Por lo

demás, «el retraso del proletariado mundial para acudir en ayuda de la Revolución rusa prolongó un estado de cosas que al principio se pensaba que sería provisional» (Carr, 1974a: 111).

El 2 de febrero de 1920 se firmó un tratado de paz con Estonia; a lo que Lenin comentó: «hemos abierto una ventana a Europa que intentaremos utilizar tanto como nos sea posible» (citado por Carr, 2009: 66). En el Décimo Congreso del Partido, celebrado en marzo de 1920, Lenin se manifestó sobre la necesidad «de maniobrar en nuestra política internacional» (citado por Carr, 2009: 66); aunque, de momento, estas maniobras se vieron interrumpidas por la guerra contra Polonia que recrudeció las esperanzas de revolución paneuropea en los inquilinos del Kremlin y generó una oleada de indignación en Occidente contra el régimen soviético. Pero en otoño de 1920 se impuso la paz y el gobierno soviético reanudó las negociaciones.

En julio de 1920, en el Segundo Congreso de la Komintern, Trotski avisó de que los países europeos no podían llevar a cabo su reconstrucción económica sin los recursos naturales rusos, y a cambio Rusia obtendría maquinaria industrial y modernizaría su economía. Para ello había que entablar negociaciones desde el *poder federal* con la potencia capitalista y por consiguiente anticomunista por antonomasia: el Imperio Británico, el principal enemigo geopolítico de la Rusia soviética. Tras el fin de la Gran Guerra, el subsecretario de Asuntos Exteriores británico, lord Robert Cecil, no le cabía la menor duda de que «el principal peligro para este país es el bolchevismo» (citado por Powaski, 2011: 36).

Pero ahora la *dialéctica de Estados* entraba en una dinámica que consistía en entablar las relaciones *corticales* no ya desde el *poder militar* sino desde el *poder diplomático* y el *poder federativo*, aunque fuese entre la potencia más anticomunista y la más anticapitalista. De modo que Kámenev sería enviado a Londres para empezar las negociaciones. Una compañía rusa pudo registrarse en Londres con el nombre de Arcos (*All-Russian Cooperative Society*: Sociedad Cooperativa Rusa). A sólo una semana de introducirse la NEP, el 16 de marzo de 1921 se firmó en Londres un tratado comercial anglo-soviético, lo cual supuso un giro muy importante en la política soviética; aunque las nuevas relaciones con el Imperio Británico, la potencia capitalista e imperialista por antonomasia, estaban más acentuadas en el *poder federativo* que el *poder diplomático*. Tras no tener más remedio que aceptar la victoria del Ejército Rojo en la guerra civil rusa, el gobierno liberal conservador de David Lloyd George procuró reestablecer los tratados comerciales con Rusia, con la intención de demostrarle a los rusos que la economía de mercado les sería más favorable que la propiedad industrial del Estado. A diferencia del Tratado de Brest-Litovsk, que se dio en circunstancias en las que el tratado no parecía duradero y de hecho -aun no siendo por las causas esperadas por los bolcheviques- no duró mucho, el tratado comercial anglo-soviético se planteó, al igual que la NEP, «seriamente y por largo tiempo», pues se deseaba sinceramente un comercio mutuamente provechoso para las dos potencias. Una de las condiciones de los británicos fue que el gobierno soviético no llevase a cabo acciones subversivas ni propagandísticas, a través de la Komintern que controlaba a los partidos comunistas, en

todo el territorio del Imperio Británico. La trama geopolítica hizo entender a los nuevos inquilinos del Kremlin que cualquier acción subversiva del Komintern en Francia o Inglaterra o cualquiera potencia capitalista haría organizar una cruzada anticomunista contra la «patria del proletariado». Pero Lenin tenía conciencia de que el Tratado de Versalles había dejado a Europa en una situación sumamente inestable; inestabilidad que beneficiaba a la Revolución de Octubre porque de ese modo un futuro enfrentamiento entre las potencias europeas evitaría una gran alianza contra el país del comunismo (como ocurrió casi dos décadas después cuando Alemania atacó a Francia e Inglaterra y la URSS se quedó fuera tras firmar un pacto de no agresión con Alemania que se haría letra muerta dos años después). En mayo de 1927 soviéticos y británicos rompieron sus relaciones pero éstas volverían a recuperarse año y medio después; pero no sería hasta marzo de 1935, tras dieciocho años de régimen bolchevique, cuando un ministro británico, Anthony Eden, visitase Moscú, aunque antes hizo una visita a Hitler en Berlín.

En febrero de 1921 se firmaron tratados con Afganistán y Persia. El 16 de marzo de 1921 se firmó un tratado de paz con Turquía en el que los dos países se comprometieron a *solidarizarse* «en la lucha contra el imperialismo», es decir, en contra de la intervención británica en Turquía; y además el tratado servía para acceder del Mar Negro al Mediterráneo y así garantizar el libre paso «para el comercio de todas las naciones». Aunque lo que realmente interesaba era el paso de barcos de guerra. (Véase Carr, 2009:73-74).

En marzo de 1921 el Partido Comunista Alemán, azuzado por el comunista húngaro en nombre del Komintern Bela Kun y posiblemente con el apoyo de Zinóviev y Bujarin, llevó a cabo una insurrección que terminó en desastre, acción que encolerizó a Lenin que describió aquello como un «aventurismo» que podría poner en peligro los acuerdos diplomáticos y comerciales con la República de Weimar que el Sovnarkom autorizó a principios de año.

El 10 de abril de 1922 representantes soviéticos, encabezados por el comisario de Asuntos Exteriores Guiorgui Chicherin, acudieron a la Conferencia de Génova, en la que se abordó la reconstrucción de Europa. Se trató de la reunión más global celebrada en Europa desde el Congreso de Berlín en 1878. Entre otras cosas, se llegó a un acuerdo para la recuperación y desarrollo de la Rusia soviética. Se trataba de una empresa capitalista que no era del agrado de los inquilinos del Kremlin y de la que se aprovecharon de la lentitud y torpeza de la diplomacia de las potencias occidentales. En relación a la conferencia Lenin explicó: «Vamos allí como comerciantes, pues el comercio con los países capitalistas (en la medida en que no se han venido abajo) es incondicionalmente necesario para nosotros, y vamos allí a discutir [...] las condiciones políticas apropiadas para este comercio» (citado por Carr, 2009: 70). Es decir, se trataba de reestablecer las relaciones *corticales* del *poder federativo*. Pero las negociaciones no llegaron a buen puerto, en buena medida por la oposición francesa a los objetivos de Lloyd George, y los soviéticos empezaron a negociar sólo con los alemanes en secreto al sur de la costa de Liguria, en Santa Margherita.

Todo esto desembocó en el Tratado de Rapallo el 16 de abril de 1922, un tratado secreto germano-soviético en la que Alemania y Rusia no sólo establecieron relaciones *corticales* en el *poder diplomático* sino que además se perdonaron mutuamente las deudas y reclamaciones financieras y también se concedieron la categoría de nación más favorecida, entablando así una alianza frente a futuras agresiones de las potencias occidentales vencedoras de la Gran Guerra. Se acordó que las fuerzas armadas alemanas pudieran adentrarse en territorio ruso y el Ejército Rojo lograría una buena formación a raíz del acuerdo. Asimismo, los alemanes se beneficiarían de los recursos rusos y los soviéticos de la tecnología alemana. El tratado se firmó en una sola noche sobre las bases de una igualdad formal entre las partes contratantes y los dos países acordaron apoyarse económicamente con la «mejor voluntad», además de incrementar los acuerdos clandestinos en material bélico. Los líderes comunistas de los demás países se quedaron un tanto atónitos, pero para los bolcheviques era un modo de fortalecer a la nueva Rusia, ya más entregada al desarrollo de su *eutaxia* que a la imposible empresa de la revolución mundial (aunque ideológicamente seguían funcionando con fuerza). En 1926 soviéticos y alemanes firmarían el Tratado de Neutralidad de Berlín, que sería renovado en 1931, en donde ambas potencias se comprometían quedarse al margen de una guerra capitalista.

Con la llegada del primer gobierno laborista británico, la URSS sería reconocida *de iure* el 1 de febrero de 1924 por Gran Bretaña. Y a los pocos días haría lo propio el gobierno fascista italiano. En octubre lo haría el gobierno francés.

Todo esto supuso una coexistencia pacífica con potencias capitalistas que potencialmente eran hostiles al país de los soviets, y junto a la introducción de la NEP supuso el fin del utopismo geopolítico de la revolución mundial y la puesta en marcha de la *Realpolitik* de construir el socialismo en un solo país. Todo ello *etic* más que *emic*, porque -como decimos- la conciencia falsa de la revolución mundial seguía latiendo y se situaba en el horizonte en tanto causa final; aunque funcionaba como conciencia falsa en el *momento nematológico*, conciencia que sería *triturada* y rectificada por el *momento tecnológico* de la geopolítica real. Luego, frente a lo que pronosticó Trotski, no bastó con lanzar unas pocas proclamas revolucionarias a los pueblos del mundo y después «cerrar la tienda» del comisariado de Asuntos Exteriores, pues el negocio de la política exterior tuvo que seguir abierto para la propia perseverancia y desarrollo de la Rusia soviética. La política exterior real disipó todo atisbo de revolución mundial e impuso a la república soviética «el papel de un Estado nacional [o más bien multinacional] en un mundo de Estados nacionales» (Carr, 2009: 23, corchetes míos). La seguridad y la estabilidad de la «patria del socialismo», su *eutaxia*, eran las prioridades necesarias del momento y el objetivo de la revolución mundial quedó relegado como *idea aureolar* en un futuro cada vez más distante (del mismo modo que, *mutatis mutandis*, los cristianos primitivos tuvieron que resignarse al retraso de la segunda venida de Cristo en la que vendría a juzgar a los vivos y a los muertos y lo que llegó fue la Iglesia, en la que a través del pacto con el Imperio Romano los cristianos prosperaron frente a judíos y paganos).

No obstante, había que estar alerta, y para ello el *poder diplomático* no era suficiente y por eso era imprescindible una reestructuración del *poder militar*. Por iniciativa de Stalin en enero de 1924, pocos días después de la muerte de Lenin, cuando todavía el «Georgiano maravilloso» no era un líder indiscutible, el Comité Central organizó una comisión para el estudio de la operatividad de las Fuerzas Armadas. El comisario del Ejército Rojo, Mijaíl Frunze (sustituto de Trotski) afirmaba que «El Ejército Rojo, en su forma actual, no está en condiciones de combatir» (citado por Santos, 2012: 316). Y Stalin añadía: «Hay que estar preparados para todo, hay que preparar nuestro ejército, calzarlo, instruirlo, mejorar su material, mejorar sus recursos químicos, su aviación y, en términos generales, elevar nuestro Ejército Rojo a la altura debida. Así nos lo exige la situación internacional» (citado por Santos, 2012: 317). Es decir, se trataba de reestructurar el Ejército Rojo triunfante en la *dialéctica de clases* para hacerlo también triunfante en la *dialéctica de Estados*, como así resultaría en la Segunda Guerra Mundial.

En 1924 se fundó la Entente Internacional contra la Tercera Internacional presidida por Teodoro Aubert con Georges Lodyginsky como vicepresidente. Así informaba en España *La Libertad* el 27 de marzo de 1926 en primera página: «En la única sesión pública celebrada, el señor Aubert explicó que el fin de la Asociación era un ensayo sistemático mediante un estudio científico del bolchevismo para establecer acuerdos internacionales sobre los métodos necesarios que se deben emplear en combatir una fuerza que amenaza a todas las naciones y hasta a la misma existencia de la civilización. Añadió que la organización, fundada hace dos años, ha progresado rápidamente durante los últimos meses. Se reciben comunicaciones pidiendo consejo y ayuda de sitios tan lejanos como Shanghai y Johannesburgo. Las sesiones secretas de la Conferencia parece que se dedicaron a comparar las experiencias hechas en los diferentes países representados y a discutir los medios de desarrollar una resistencia organizada a la agresión de la Internacional comunista». (Véase Bueno Sánchez, 2011). La Entente Internacional contra la Tercera Internacional tuvo como sucesora en los tiempos de la Guerra Fría al Congreso por la Libertad de la Cultura (es decir, esta institución tomó como modelo a aquella: las *prólepsis* se basan en las *anamnesis*).

Si en Occidente no era posible (y sólo lo sería en los países de Europa del este al implantarse la paz soviética como resultado de la Segunda Guerra Mundial), sí se contemplaba la posibilidad de exportar la revolución en Oriente. Ya el 25 de junio de 1853 se preguntaba Marx en el *New York Daily Tribune*: «¿puede la humanidad cumplir su destino sin una revolución fundamental en la situación social de Asia?» (Marx, 2013: 293). Y el 24 de noviembre de 1918 había escrito Stalin en *Pravda*: «¡No olvidéis al Este!», y aseguraba que es «imposible pensar en un triunfo del socialismo sin un movimiento revolucionario en el Este, una tesis que niega el postulado marxista de la prioridad del Oeste» (citado por Rubel, 2004: 67). En el Primer Congreso de la Komintern se hizo una llamada a los «esclavos coloniales de Asia y África», y en el Segundo se trazó por primera vez una política revolucionaria para los «países coloniales y semicoloniales», y Lenin redactó un llamamiento a «una estrecha alianza con la Rusia

soviética de todos los movimientos de liberación nacional y colonial» (citado por Carr, 2009: 133). En el mismo verano de 1920 se prestó apoyo a los movimientos de liberación nacional aunque éstos fuesen «burgueses» frente al imperialismo occidental. De modo que al mismo tiempo que se hacía la paz y se reanudaba el comercio con Gran Bretaña en Occidente, el gobierno bolchevique le hacía la guerra sin declarar en Oriente respaldando a los rebeldes afganos y subvirtiendo el protectorado británico en el norte de Persia. Incluso Lenin tuvo la tentación de construir un ejército en Asia central para tomar la India a través de Afganistán. Aunque ya el tratado de Brest-Litovsk había inaugurado la «doble vía», que consistía en entablar relaciones diplomáticas normales sin dejar de fomentar la revolución en el exterior.

En septiembre de 1920, tras el Segundo Congreso de la Komintern, se celebró en Bakú el Congreso de los Pueblos de Oriente, en el que se reunieron unos 2.000 delegados procedentes en su mayoría de Asia central y predominantemente musulmanes. El congreso supuso la primera planificación de introducir el comunismo en Asia. Pero todo se quedó en el intento y el congreso prácticamente no tuvo efecto alguno.

En marzo de 1923, en el citado artículo «Más vale poco y bueno», Lenin sostenía que los países orientales «se han visto definitivamente fuera de sus cauces a causa precisamente de la última guerra imperialista. Su desarrollo marcha definitivamente por la vía general del capitalismo europeo. Ha comenzado en ellos la misma efervescencia que en toda Europa. Y el mundo entero ve ahora claro que se desarrollan en un sentido que no puede menos de conducir a la crisis de todo el capitalismo mundial... el Oriente se ha sumado de manera definitiva al movimiento revolucionario en virtud precisamente de dicha primera guerra imperialista, viéndose incluido definitivamente en el torbellino general del movimiento revolucionario mundial» (Lenin, 1980e: 394-395). Pero veía el inconveniente de que en «todo Oriente, con su población de centenares de millones de trabajadores explotados y llevados al último grado de existencia infrahumana, ha sido puesto en condiciones en que sus fuerzas físicas y materiales no tienen ni punto de comparación con las fuerzas físicas, materiales y militares de cualquiera de los Estados, mucho más pequeños, de Europa Occidental» (Lenin, 1980e: 395).

Volviendo a Occidente, en 1927 Stalin señalaba la estrategia que debía seguir la URSS en la línea que Lenin había prescrito un decenio antes: «[...] mucho [...] depende de si logramos diferir la guerra inevitable con el mundo capitalista [...] hasta el momento [...] en que los capitalistas empiecen a luchar entre sí [...]». Stalin sabía muy bien que Europa era una *biocenosis*, como manifestó en su reacción a la firma del Pacto Kellogg-Briand en 1928: «Hablan de pacifismo; hablan de la paz entre Estados europeos. Briand y [Austen] Chamberlain se abrazan [...] Todo esto es puro disparate. Por la historia europea sabemos que cada vez que se han firmado tratados en que se estipula una nueva correlación de fuerzas, a esos tratados se les ha llamado tratados de paz [...] [aunque] fueron firmados con el propósito de plantear nuevos elementos de la siguiente guerra» (citado por Kissinger, 1996: 227).

En septiembre de 1933 la URSS e Italia firmaron un Pacto de no Agresión. «El socialismo en un solo país impone la subordinación del Komintern y de los partidos comunistas del mundo entero a los intereses del Estado soviético. Así, las URSS entabla relaciones económicas y diplomáticas con la Italia de Mussolini en el momento en que este envía a la cárcel a los dirigentes comunistas italianos y prohíbe el partido. En 1926 y 1927, la URSS proporciona la mayor parte del fuel-oil que alimenta a la flota de guerra italiana. El hermano de Mussolini, Arturo, explica en un artículo del *Giornale d'Italia*: es absurdo entablar una lucha con la URSS “en la medida en que el bolchevismo es invencible en su ciudadela tiene derecho a la existencia”; en cambio, es preciso extirpar el bolchevismo de casa, como lo hace Italia. Un buen acuerdo con la URSS, aparejado con la lucha anticomunista en casa, reducirá a frases la propaganda del Komintern. El hermano de Mussolini definió así la política de Stalin incluso antes de que este la formalizara» (Marie, 2001: 336). Dicho de otro modo: en la *dialéctica de clases*, en la Italia fascista se combatía al comunismo; pero en la *dialéctica de Estados* se procuraba implantar relaciones *corticales* desde el *poder diplomático* y el *poder federativo* con el país del comunismo gubernamental.

Hasta la llegada de Franklin D. Roosevelt a la Casa Blanca los Estados Unidos no reconocería a la Unión Soviética. De hecho sería el último de los grandes países en hacerlo. El comisario de Asuntos Exteriores, Maksim Litvinov, viajaría a Estados Unidos para negociar el reconocimiento, y firmaría una declaración, redactada por el departamento de Estado, en la que se prometía que la URSS no fomentase la revolución en el país del dólar, es decir, no «permitiría la formación o la residencia en su territorio de ninguna organización o grupo cuyo objetivo sea el derrocamiento del orden político o social de... Estados Unidos» (citado por Powaski, 2011: 52-53). La declaración no mencionaba a la Komintern porque los americanos pensaban que los soviéticos podían continuar adelante con dicha institución con un simple cambio de nombre. Pero el Departamento de Estado escribió a Moscú a propósito de las resoluciones del Séptimo Congreso de la Komintern acusando al gobierno soviético de ser culpable de «flagrante violación de la promesa hecha por el Gobierno de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 16 de noviembre de 1933 con respecto a la no intervención en los asuntos internos de los Estados Unidos», y añadía que el gobierno estadounidense no obraría con lealtad «si dejase de manifestar francamente que prevé las mismas serias consecuencias en el caso de que el Gobierno de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas no quiera o no pueda adoptar medidas apropiadas para impedir nuevos actos que prescindan del compromiso solemne» (citado por Vandenberg, 1945: 237). Como se quejaba el senador Arthur H. Vandenberg el 8 de junio de 1940 en *Liberty*, el New Deal de Roosevelt supuso «un “nuevo trato” hacia la hoz y el martillo» (Vandenberg, 1945: 236).

Así pues, el 17 de noviembre de 1933 se firmó el acuerdo que establecía las relaciones diplomáticas normales entre los dos países. Asimismo la URSS firmó un ajuste financiero con Estados Unidos, y sin embargo las relaciones en el *poder federativo* fueron a menos en relación a los años veinte a causa del problema de la

deuda que los soviéticos arrastraban del Imperio Ruso con respecto a Estados Unidos, y esto resultó ser un *embrollo* que bloqueó mucho el intento de colaboración entre ambos Estados. El primer embajador estadounidense en Moscú, William C. Bullitt, que en tiempos del presidente Wilson defendió el reconocimiento a la URSS, llegaría a escribir en 1935 que «hablar de “relaciones normales” entre la Unión Soviética y cualquier otro país es hablar de algo que no existe ni puede existir» (citado por Powaski, 2011: 55). Y Litvinov afirmó que puesto que Estados Unidos quería «permanecer distanciado de todo interés activo en los asuntos internacionales, las relaciones amistosas con Estados Unidos no eran de gran importancia para la Unión Soviética» (citado por Powaski, 2011: 55). Loy Henderson, miembro de la embajada estadounidense en Moscú, escribía que «la instauración de una unión mundial de repúblicas socialistas soviéticas sigue siendo el objetivo último de la política exterior soviética» (citado por Powaski, 2011: 55). La ayuda diplomática de Estados Unidos fue muy importante para que la URSS construyese un equilibrio de poder que tuviese suficiente potencia para poner freno a las tendencias expansionistas de Alemania y Japón, y así también lo veía Roosevelt, aunque el fuerte aislacionismo imperante en la política y en la opinión pública estadounidense impidieron que el presidente colaborase con la URSS en un sistema colectivo de seguridad más eficaz, y ello forzó a los soviéticos a forjar pactos de no agresión con Alemania (en agosto de 1939) y Japón (abril de 1941).

En enero de 1934 así planteaba Stalin las relaciones *corticales* de la Unión Soviética: «Estamos a favor de la paz y de la causa de la paz. Pero no tememos las amenazas y estamos dispuestos a responder por golpe a los agresores. Todo el que quiera la paz e intente establecer negociaciones con nosotros, siempre contará con nuestro apoyo. Pero aquellos que traten de atacar nuestro país serán objeto de aplastantes represalias que les enseñarán a no meter sus hocicos de cerdo en nuestro jardín soviético en el futuro. Esta es nuestra política exterior» (citado por Lozano, 2012: 277).

Dentro de lo que cabe, las relaciones *corticales* se normalizaron tanto que el 18 de septiembre de 1934 la URSS ingresaría en la Sociedad de Naciones, movimiento *cortical* que sería interpretado por Trotski como el «principio guía» del «*statu quo*» (Trotsky, 2008: 154); es decir, la renuncia a la revolución mundial. La URSS procuró movilizar a los países adheridos a la Sociedad de Naciones para que tomaran medidas contra las tendencias anexionistas de Alemania, Italia y Japón.

Con la llegada de Hitler al poder, la URSS llevaría a cabo convenios con Finlandia, Polonia, Turquía, los Estados Bálticos e incluso con la Italia fascista. También se intentaría llevar a cabo pactos de cooperación con Francia (mayo de 1935), Checoslovaquia y la República Popular de Mongolia (marzo de 1936), aunque con Francia el pacto en relación a la «seguridad colectiva» no llegó a cuajar y por tanto no tuvo repercusión militar. En agosto de 1937 firmaría un pacto de no agresión con la República China. Y, finalmente, al ver la tolerancia o, más bien, complicidad de Francia y Gran Bretaña con el anexionismo hitleriano durante el convenio de Múnich en septiembre de 1938, la URSS se vería forzada a firmar un pacto de no agresión con la Alemania nazi en la madrugada del 23 al 24 de agosto de 1939 (ya el día 20 ambas

potencias habían firmado un acuerdo comercial). El 31 agosto el comisario de Asuntos Exteriores, Molotov, acusó a Francia e Inglaterra de rechazar la política soviética de «seguridad colectiva», rechazo planeado para empujar a las tropas alemanas hacia la Unión Soviética, provocando así «una nueva gran masacre, un nuevo holocausto de las naciones» (citado por Losurdo, 2008: 281). Stalin se congratuló del pacto porque así las potencias imperialistas y capitalistas se enfrentarían entre ellas, quedando la URSS al margen. Esta estrategia ya la había diseñado Lenin en diciembre de 1920 en el Octavo Congreso de los soviets: «Nuestra existencia depende, en primer lugar, de la existencia de una división radical en el campo de las potencias imperialistas» (citado por Marcuse, 1975: 54). Pero la impresionante conquista de Alemania a Francia en apenas 40 días hizo que se esfumasen esas expectativas, pues el Vozhd, como los expertos militares de Occidente, pensaba que la guerra iba a ser de desgaste, como la Primera Guerra Mundial.

Como se ha dicho, «Stalin fue, sin duda, un monstruo; pero en la dirección de las relaciones internacionales él fue el realista supremo: paciente, astuto e implacable, el Richelieu de su época. Sin saberlo, las democracias occidentales estaban tentando al destino al dar por sentado un irreconciliable conflicto ideológico entre Stalin y Hitler, al irritar a Stalin con un pacto francés que renunciaba a toda cooperación militar, al excluir de la Conferencia de Múnich a la Unión Soviética y al entrar en conversaciones militares con Stalin de manera un tanto ambivalente, sólo cuando ya era demasiado tarde para impedir que hiciera un pacto con Hitler» (Kissinger, 1996: 226). «Stalin, el gran ideólogo, en realidad estaba poniendo su ideología al servicio de la *Realpolitik*» (Kissinger, 1996: 228). Los demócratas occidentales fueron incapaces de comprender que «Stalin, el apasionado revolucionario, era ante todo el más frío de los estrategas» (Kissinger, 1996: 230). «Stalin tenía una estrategia pero no principios; las democracias defendieron los principios sin crear siquiera una estrategia» (Kissinger, 1996: 237). Hay que añadir que la inestabilidad resultante por la paz de los vencedores en Versalles más la Revolución de Octubre habían creado «un problema insoluble para cualquier sistema de seguridad colectiva en Europa oriental: sin la Unión Soviética no podía funcionar militarmente; con ella, no podía funcionar políticamente» (Kissinger, 1996: 229).

El pacto de no agresión con Alemania no se debió a afinidades políticas sino a circunstancias geopolíticas e hizo, pese a la velocidad de Alemania en sus conquistas, que la URSS ganase un espacio de 471.000 km² con sus correspondientes 23 millones de habitantes y un tiempo de dos años para organizar el Ejército Rojo y trasladar las plantas industriales del oeste hacia el este, es decir, hacia los Urales, Siberia Occidental y Asia Central. Para ello se fundó un Consejo de Evacuación para desmantelar lo más rápido posible la industria «hasta el último tornillo» y trasladar «hasta el último hombre». (Véase Santos, 2012: 42). Cuando las tropas de la Wehrmacht alcanzaron las zonas desalojadas ni las vías férreas hallaron. Nada semejante se ha hecho en otro país. Aunque, pese a todo, los nazis, al poner en marcha la Operación Barbarroja el 22 de junio de 1941, destruyeron 32.000 empresas industriales, junto a 1.700 ciudades y 72.000 aldeas. Pero, con todo, en la posguerra la URSS se reconstruyó aprovechando el

potencial del sistema socialista de la economía planificada transformándose en una superpotencia, cuando en Occidente se decía que Rusia no se recuperaría de los destrozos en cien años, quedándose fuera de los problemas internacionales para muchos años.

El 5 de mayo de 1941, el mismo día en que Stalin concentraba en su persona los máximos cargos del Partido y del Estado para afrontar la guerra contra el Tercer Reich, Stalin dio un discurso a los licenciados a la Academia Militar en el que dijo: «Nuestra política de paz y de seguridad es al mismo tiempo un política de preparación a la guerra. No hay defensa si no hay ataque. Es necesario educar al ejército en el espíritu del ataque. Hay que prepararse para la guerra» (citado por Losurdo, 2008: 319). Y al final de la guerra Stalin afirmaría: «La guerra nos ha mostrado que la estructura soviética no es sólo únicamente la mejor forma de organización... en tiempos de desarrollo pacífico, sino también la mejor forma de movilización de todas las fuerzas del pueblo para vencer al enemigo en período de guerra» (citado por Priestland, 2010: 210-211).

Antes de que se firmase el pacto de no agresión, Hitler le comentó el 11 de agosto al alto comisario de la Sociedad de Naciones en Danzig, de acuerdo con su doctrina del *Lebensraum* o espacio vital: «Todo lo que yo emprendo está dirigido contra Rusia. Si Occidente es demasiado estúpido y ciego para entenderlo, me veré obligado a llegar a una alianza con los rusos y derrotar después a Occidente, de manera que después de su derrota pueda dirigirme contra la Unión Soviética con todas las fuerzas que pueda reunir» (citado por Kissinger, 1996: 235 y por Losurdo, 2008: 212). «A juzgar por estas palabras, el objetivo constante del Führer es la construcción de una alianza occidental, liderada por los alemanes, para derrotar a la Unión Soviética; si esta alianza no se consigue estipular con un pacto previo, entonces no queda sino imponerla a los aliados después de haberlos derrotado» (Losurdo, 2008: 212). La Operación Barbarroja significaba una cruzada europea contra el bolchevismo y el asiatismo en pos de la restauración de la unidad de Occidente y de la raza blanca. Pero Hitler no pudo reunir todas las fuerzas que requería tal empresa y ésta fracasó, aunque el precio de la victoria soviética fue muy caro. «La afirmación de Arendt según la cual Hitler no habría “tenido nunca la intención de defender a ‘Occidente del bolchevismo’” sino que por el contrario “siempre ha estado dispuesto a aliarse con Stalin para destruirlo”, no es más que un homenaje a la ideología de la Guerra Fría» (Losurdo, 2008: 215).

Antes de la Operación Barbarroja el gobierno soviético firmó un pacto de no agresión con Japón en abril de 1941 y así no afrontar una guerra en dos frentes y de paso Japón -pensaba Stalin- atacaría a Estados Unidos, lo cual venía acorde con la estrategia del Vozhd de dejar que las potencias imperialistas se machasen entre ellas. Como se quejaba Max Eastman en diciembre de 1943, «ese pacto fue el que dejó al Japón con las espaldas bien guardadas para realizar el ataque a Pearl Harbour, del mismo modo que el pacto con Alemania dejó a Hitler en libertad de desatar la guerra en el Oeste. Para explicarse ambos pactos no hay más que tomarse la molestia de releer lo que escribió el propio Stalin. Según él no tiene la Rusia comunista aliados más poderosos que *la discordia, los conflictos y las guerras entre las naciones capitalistas* (Pravda, 30 de

enero de 1935)» (Eastman, 1945: 36). El pacto con Japón comprometía a la URSS a enemistarse aún más con Estados Unidos y Gran Bretaña, pero la Operación Barbarroja la acercó a Gran Bretaña y el ataque japonés a Pearl Harbor hizo que la alianza con Estados Unidos fuese irrenunciable.

8. Socialismo en un solo país

En 1847, en el punto XIX de sus *Principios del comunismo*, el joven Engels se preguntaba: «¿Es posible esta revolución en un solo país?». Respuesta: «No. La gran industria, al crear el mercado mundial, ha unido ya tan estrechamente todos los pueblos del globo terrestre, sobre todo los pueblos civilizados, que cada uno depende de lo que ocurre en la tierra del otro. Además, ha nivelado en todos los países civilizados el desarrollo social a tal punto que en todos estos países la burguesía y el proletariado se han erigido en las dos clases decisivas de la sociedad, y la lucha entre ellas se ha convertido en la principal lucha de nuestros días. Por consecuencia, la revolución comunista no será una revolución puramente nacional, sino que se producirá simultáneamente en todos los países civilizados, es decir, al menos en Inglaterra, en América, en Francia y en Alemania. Ella se desarrollará en cada uno de estos países más rápidamente o más lentamente, dependiendo del grado en que esté en cada uno de ellos más desarrollada la industria, en que se hayan acumulado más riquezas y se disponga de mayores fuerzas productivas. Por eso será más lenta y difícil en Alemania y más rápida y fácil en Inglaterra. Ejercerá igualmente una influencia considerable en los demás países del mundo, modificará de raíz y acelerará extraordinariamente su anterior marcha del desarrollo. Es una revolución universal y tendrá, por eso, un ámbito universal» (Engels, 1981d: 93).

La conquista del poder a través del golpe de Estado de la vanguardia revolucionaria y las masas bolchevizadas de la Revolución de Octubre, la guerra civil y la consecuente paz bolchevique, la guerra contra los kulaks, las purgas del Gran Terror y la victoria contra el Reich en la Gran Guerra Patriótica dispusieron el *curso* del socialismo en un solo país, esto es, del «socialismo realmente existente» o comunismo gubernamental, y no del socialismo utópico de la extinción del Estado y la revolución mundial. Aunque si se trató del «socialismo en un solo país» hay que tener en cuenta que no se trataba de un país nacional con 40 ó 70 millones de habitantes sino de un país multinacional que llegó a tener 250 millones de habitantes y que contó con 22 millones de kilómetros cuadrados, es decir, la sexta parte del mundo. El país del socialismo contaba con la *capa basal* más extensa del planeta.

Si no estallaba la revolución en Europa, fundamentalmente en Alemania, no habría más remedio que construir el socialismo en un solo país, como supo ver Stalin, el cual siempre fue reticente a que la revolución socialista europea fuese inminente y terminó por convencerse de que ese país era suficientemente grande para combatir a Occidente o a Oriente (Japón) como finalmente se mostró. «El socialismo en un solo país era una declaración de independencia frente al oeste» (Carr, 1974b: 56).

La pretensión de la Komintern de apoyar a los revolucionarios de otros países, bajo la

dirección de Moscú, fue eclipsada por el desarrollo económico y la seguridad del país en el que efectivamente se había hecho la revolución; y además era muy arriesgado implicarse en posibles estallidos revolucionarios de otros países, ya que las circunstancias se complicaron mucho con un cerco diplomático y un aislacionismo económico durante el Segundo período de desórdenes. Stalin terminó por convencerse de que la *idea aureolar* de la revolución mundial no tenía ningún fundamento porque «la estabilidad de las naciones es colosalmente sólida» (citado por Losurdo, 2008: 63).

Ya a finales de julio de 1917, en el Cuarto Congreso del partido bolchevique, Stalin afirmaba que «sería una pedantería indigna pedir que Rusia ‘espere’ para su transformación socialista a que Europa ‘comience’», y añadía que «no está excluida la posibilidad de que Rusia sea el país que señale el camino hacia el socialismo» (citado por Carr, 1972a: 108). Lo que equivalía a admitir la tesis que Trotski ya postuló en 1906: «En un país económicamente atrasado, el proletariado puede llegar al Poder antes que en un país capitalista avanzado. La idea de que existe una cierta dependencia automática entre la dictadura proletaria y las fuerzas técnicas y los recursos del país, representa en sí un prejuicio propio de un materialismo “económico” simplista hasta el extremo. El marxismo no tiene nada de común con esta idea... A pesar del hecho de que las fuerzas productoras de la industria estadounidense son diez veces más grandes que las nuestras, el papel político del proletariado ruso, su influencia en la política de su propio país y la posibilidad de que influya sobre la fijación del proletariado norteamericano...» (Trotsky, 2001: 67 y Trotsky, 2008: 481). Trotski estaba afirmando que los países atrasados podían llegar antes a la dictadura del proletariado que los países avanzados, pero éstos, una vez alzados en la revolución, llegarían antes a la realización del socialismo, y que sin el alzamiento de los revolucionarios europeos el futuro de la revolución rusa estaría finiquitado en poco tiempo. Pero lo cierto es que el país atrasado inició la senda revolucionaria y tuvo que cargar con ella a sus espaldas los pesos de la revolución, y como sospechaba Stalin, y también Kámenev y Zinóviev, el estallido inminente de la revolución en Europa no era ni mucho menos evidente y de hecho jamás llegó o sólo llegó mediante el avance *cortical* del Imperio Soviético, en tanto *imperialismo generador centrífugo*.

El 11 (24) de enero de 1918 Stalin argumentaba la necesidad de firmar una paz separada con las Potencias Centrales en que «No hay ningún movimiento revolucionario en el Oeste; no hay hechos, sino tan sólo potencialidades, y no podemos tener éstas en cuenta» (citado por Trotsky, 2008: 282). Lenin contestó a eso que por cambiar de táctica por tales motivos «seríamos traidores al socialismo internacional» (citado por Trotsky, 2008: 282). El 23 de febrero Stalin matizó que sí apostaba por la revolución en el Oeste, «pero vosotros contáis por semanas, mientras que nosotros lo hacemos por meses» (citado por Trotsky, 2008: 286).

En 1924, en *Los fundamentos del leninismo*, Stalin argumentaba que del frente proletario revolucionario se desprende la «ineluctabilidad de las guerras bajo el imperialismo e inevitabilidad de la coalición de la revolución proletaria de Europa con la revolución colonial del Oriente, formando un solo frente mundial de la revolución

contra el frente mundial del imperialismo» (Stalin, 1977d: 26). De ahí que por entonces sostuviese, siguiendo a Lenin, que el imperialismo era la antesala de la revolución socialista a escala mundial. Por ello añadía un poco más adelante: «Antes solía hablarse de la existencia o de la ausencia de condiciones objetivas para la revolución proletaria en los distintos países o, más exactamente, en tal o cual país desarrollado. Ahora, este punto de vista ya no basta. Ahora hay que hablar de la existencia de condiciones objetivas para la revolución en todo el sistema de la economía imperialista mundial, considerado como una sola entidad; y la presencia, dentro de este sistema, de algunos países con un desarrollo industrial insuficiente no puede representar un obstáculo insuperable para la revolución, *si* el sistema en su conjunto o, mejor dicho, *puesto que* el sistema en su conjunto está ya maduro para la revolución» (Stalin, 1977d: 27). Y algo más adelante se pregunta: «¿significa esto que, con ello, el proletariado logrará el triunfo completo, definitivo, del socialismo, es decir, significa esto que el proletariado puede, con las fuerzas de un solo país, consolidar definitivamente el socialismo y garantizar completamente al país contra una intervención y, por tanto, contra la restauración? No. Para ello es necesario que la revolución triunfe, por lo menos, en algunos países. Por eso, desarrollar y apoyar la revolución en otros países es una tarea esencial para la revolución que ha triunfado ya. Por eso, la revolución del país victorioso no debe considerarse como una magnitud autónoma, sino como un apoyo, como un medio para acelerar el triunfo del proletariado en los demás países» (Stalin, 1977d: 38). Y así lo expresaba Lenin al afirmar que la revolución triunfante tiene por misión llevar a cabo «el máximo de lo realizable en un solo país *para* desarrollar, apoyar y despertar la revolución *en todos los países*» (citado por Stalin, 1977d: 38). Quizá sería conveniente observar que Stalin se refería «por lo menos, en algunos países» y Lenin «en todos los países», pero no es suficiente para negar que estimase que había ciertas potencialidades en algún país europeo, tal vez Alemania, donde residía el partido comunista más potente de Europa.

Stalin vivía todavía en la creencia de un duelo gigantesco por todo el globo (aunque no de manera simultánea) entre el proletariado mundial frente al capitalismo mundial, y sostenía que «los intereses del movimiento proletario en los países desarrollados y del movimiento de liberación nacional en las colonias exigen la unión de estas dos formas del movimiento revolucionario en un frente común contra el enemigo común, contra el imperialismo» (Stalin, 1977d: 75). Además hablaba de alcanzar «la unificación y la colaboración de las naciones en una sola economía mundial» que pondría las bases «para el triunfo del socialismo en el mundo entero» (Stalin, 1977d: 75). Y con ingenuidad, aunque siempre siguiendo a Lenin, añadía que «esta unificación sólo puede ser una unificación voluntaria, erigida sobre la base de la confianza mutua y de relaciones fraternales entre los pueblos» (Stalin, 1977d: 75). Para ello ponía como ejemplo la lucha contra los imperialistas rusos en la guerra civil en la que los bolcheviques contaron con las fuerzas de los pueblos oprimidos del antiguo Imperio Ruso, y sin estas fuerzas hubiese sido imposible la victoria soviética e «implantar el verdadero internacionalismo y crear esa magnífica organización de colaboración de los pueblos que lleva el nombre de Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y que es el

prototipo viviente de la futura unificación de los pueblos en una sola economía mundial» (Stalin, 1977d: 77).

Pero el 17 de diciembre de 1924, en «La Revolución de Octubre y la táctica de los comunistas rusos», prefacio del libro *Camino de Octubre*, Stalin afirmaba que «la teoría de la imposibilidad de la victoria del socialismo en un solo país ha resultado ser una teoría artificial, una teoría no viable. La historia de siete años de revolución proletaria en Rusia no habla en favor, sino en contra de esa teoría. Esa teoría no sólo es inaceptable como esquema del desarrollo de la revolución mundial, ya que está en contradicción con hechos evidentes. Es todavía más inaceptable como consigna, porque no libera, sino que encadena la iniciativa de los distintos países que, en virtud de ciertas condiciones históricas, adquieren la posibilidad de romper ellos solos el frente del capital; porque no estimula a los distintos países a emprender una arremetida enérgica contra el capital, sino a mantenerse pasivamente a la expectativa, en espera del momento de “desenlace general”; porque no fomenta en los proletarios de los distintos países el espíritu de decisión revolucionaria, sino el espíritu de las dudas a lo Hamlet: “¿y si los demás no nos apoyan?”. Lenin tiene completa razón al decir que la victoria del proletariado en un solo país es un “caso típico”, que “la revolución simultánea en varios países” sólo puede darse como una “excepción rara”» (Stalin, 1977e: 155-156). Y, no obstante, añadía: «La victoria del socialismo en un solo país no constituye un fin en sí. La revolución del país victorioso no debe considerarse como una magnitud autónoma, sino como un apoyo, como un medio *para* acelerar el triunfo del proletariado en todos los países. Porque la victoria de la revolución en un solo país, en este caso en Rusia, no es solamente un producto del desarrollo desigual y de la disgregación progresiva del imperialismo» (Stalin, 1977e: 156). Y así pronosticaba el desarrollo de la revolución mundial: «Lo más probable es que la revolución mundial se desarrolle del siguiente modo: nuevos países se desgajarán del sistema de los países imperialistas por vía revolucionaria, siendo apoyados sus proletarios por los proletarios de los países imperialistas. Vemos que el primer país que se ha desgajado, el primer país que ha vencido, es apoyado ya por los obreros y las masas trabajadoras de los otros países. Sin este apoyo no podría mantenerse. Es indudable que este apoyo irá cobrando mayor intensidad y fuerza. Pero también es indudable que el mismo desarrollo de la revolución mundial, el mismo proceso por el que se desgajen del imperialismo nuevos países se operará con tanta mayor rapidez y profundidad cuanto más firmemente se vaya consolidando el socialismo en el primer país victorioso, cuanto más rápidamente se transforme este país en una base para el desarrollo sucesivo de la revolución mundial, en una palanca de la disgregación sucesiva del imperialismo» (Stalin, 1977e: 158-159). Y concluye: «Lo más probable es que, en el curso del desarrollo de la revolución mundial, se formen, al lado de los focos de imperialismo en distintos países capitalistas y junto al sistema de estos países en todo el mundo, focos de socialismo en distintos países soviéticos y un sistema de estos focos en el mundo entero, y que la lucha entre estos dos sistemas llene la historia del desarrollo de la revolución mundial» (Stalin, 1977e: 160).

De modo que Stalin continuaba viendo a la Revolución de Octubre como «la primera etapa de la revolución mundial y una base potente para su desenvolvimiento sucesivo» (Stalin, 1977e: 160). Y así, a principios de 1925 llegó a afirmar: «Es difícil decir cuándo estallará la revolución internacional; pero cuando estalle, será un factor decisivo» (citado por Carr, 1974a: 186). En resumen: a medida que crece la Unión Soviética más se va desarrollando la revolución mundial, frente a los imperialismos. Se podría decir que es la lucha del *imperialismo generador* soviético frente a los *imperialismos depredadores* de Gran Bretaña, Francia y Japón, aunque también contra Estados Unidos.

En abril de 1925, ante el congreso provincial de los soviets de Moscú, Kámenev, sin pronunciar la palabra «socialismo», hacía el siguiente comentario: «Es mejor recurrir a nuestras propias fuerzas y a nuestra propia mano de obra para lograr los resultados que necesitamos; no con la ayuda de los capitalistas, sino ayudándonos con nuestra propia energía, siguiendo nuestro camino. Es mejor ir por este camino con más lentitud, pero iremos más seguros; es mejor que Rusia se desarrolle más despacio, pero que sea nuestra, y no que lo haga más aprisa y pase a ser propiedad de extraños» (citado por Carr, 1974b: 53). Y el 7 de noviembre de 1925 N. Ustriálov elogió a la doctrina del socialismo en un solo país denominándola «la nacionalización de octubre» (citado por Carr, 1974b: 57).

La tesis del socialismo en un solo país se aprobó formalmente en el XIV Congreso del Partido celebrado en Moscú entre el 18 y el 31 de diciembre de 1925, precisamente el mismo congreso en el que por primera vez Stalin fue aclamado bajo su consentimiento como «el jefe en torno al cual se une el Comité Central». (Véase Santos, 2012: 77). Allí se sostuvo que «la lucha por el triunfo de la edificación socialista en la U.R.S.S. es la tarea fundamental de nuestro Partido» (citado por Stalin, 1977f: 237). Semejante tesis fue tildada por los «esquiroles» de los días de Octubre durante la Revolución (es decir, Kámenev y Zinóviev), más por oportunismo que por convicción, como mesianismo nacional y traición a los ideales internacionalistas de la revolución. Ya en el Octavo Congreso panruso de los soviets, celebrado en diciembre de 1920, Lenin había dejado dicho: «Sólo cuando el país se electrifique, cuando la industria, la agricultura y el transporte descansan sobre las bases técnicas de la industria moderna a gran escala, sólo entonces habremos conseguido por fin la victoria» (citado por Carr, 1974b: 55). Esta cita de Lenin se usó para relacionar por primera vez la doctrina del socialismo en un solo país con la industrialización intensiva.

La cuestión del socialismo en un solo país correspondía a la estabilidad del capitalismo. Stalin argumentaba que el socialismo en un solo país no solo es posible sino además necesario para perseverar frente al cerco capitalista y frente a todas las tentativas de intervención mediante el *poder militar*. Y para ello Stalin pedía el apoyo del proletariado internacional, para que defendiesen al país del socialismo (básicamente este sería el papel de la Komintern). En definitiva, Stalin comprendía la construcción del socialismo en un solo país como la garantía contra la intervención y la restauración del capitalismo en Rusia. Además el socialismo en un solo país vino a ser el sustituto de

la NEP, y ya no se procuraba apaciguar a los campesinos sino industrializar el país para defenderse de posibles agresiones (como efectivamente pasó). «Lo que ahora se necesita hacer “en un solo país” no era el socialismo campesino de la vieja tradición rusa, sino el socialismo industrial de Marx. El llamamiento al sentimiento nacional no iba dirigido a la Rusia del pasado, sino a una nueva entidad capaz de crear un nuevo mundo con sus propios recursos. Se proclamó la autarquía no como fin, sino como medio necesario. El llamamiento, aunque nacional (y antimarxista en potencia) por una parte, era marxista por la otra. El socialismo en un solo país podía parecer como la nacionalización de la revolución; pero era, al propio tiempo, su continuación. Por medio de la industrialización, la Unión Soviética completaría la revolución socialista y se convertiría en una potencia grande e independiente. El socialismo en un solo país era la síntesis de fidelidades socialistas y nacionalistas, el punto en el que el destino ruso y el marxismo se daban la mano. Por lo mismo fue un hito de la historia rusa. Hasta entonces el desarrollo económico y la occidentalización de Rusia fueron partes integrantes del mismo proceso. A partir de 1925 se distanciaron. Se proseguiría la industrialización con independencia de oeste y, si fuera preciso, contra el oeste. Fue esta confianza en las propias fuerzas lo que distinguió a la industrialización bajo Stalin de la industrialización bajo Witte» (Carr, 1974b: 58).

Si el socialismo no se podía construir en un solo país entonces la Revolución de Octubre se había hecho en vano. Pero ya la victoria en la guerra civil era un indicio de que sí era posible. De ahí que la crítica de Zinóviev a la construcción del socialismo en un solo país era comparada por Stalin con la posición del menchevique Nikolai Sujánov, el cual postulaba la imposibilidad de construir el socialismo en Rusia a causa del atraso técnico del país. Como se ha afirmado, cuando la causa de Rusia se fundó con la causa del bolchevismo era algo «ya muy avanzado cuando Stalin propuso la doctrina híbrida del “socialismo en un solo país”» (Carr, 1974a: 33).

En 1926, en las *Cuestiones del leninismo*, Stalin estaba convencido de que en Rusia «contamos con lo necesario para edificar la sociedad socialista completa» (Stalin, 1977f: 210-211). Y se preguntaba: «¿Acaso puede nuestro país seguir siendo el poderoso centro de atracción para los obreros de todos los países, como lo es indudablemente en la actualidad, si no es capaz de conseguir dentro de sus fronteras el triunfo sobre los elementos capitalistas de nuestra economía, el triunfo de la edificación socialista? Yo entiendo que no. ¿Y acaso no se desprende de esto que la falta de fe en el triunfo de la edificación socialista, que el predicar esta falta de fe conduce a desprestigiar a nuestro país como base de la revolución mundial, y que este descrédito de nuestro país conduce, a su vez, a debilitar el movimiento revolucionario mundial?» (Stalin, 1977f: 222).

Así resumía Stalin la posición de la «nueva oposición», la capitaneada por Trotski, Kámenev y Zinóviev: «Allí, en el campo burgués, todo marcha más o menos bien; en cambio en nuestro campo, en el campo proletario, todo marcha más o menos mal; si la revolución de los países occidentales no llega a tiempo, nuestra causa está perdida» (Stalin, 1977f: 231). Posición que, según Stalin, se hacía pasar por «internacionalista»

pero que en realidad era derrotista y «liquidacionista». Y por ello entendía que el verdadero internacionalismo estaba en la defensa de la Unión Soviética, la *plataforma continental realmente existente* por la que podía desplegarse el movimiento revolucionario mundial hasta donde llegasen sus fuerzas a través de su *ortograma generador*.

En 1927, a raíz del décimo aniversario de la Revolución de Octubre, Stalin insistía en que la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas era el «prototipo de la futura unificación de los trabajadores de todos los países de una sola economía mundial» (Stalin, 1977b: 273). Y añadía que dicho país era «una tribuna universal pública» desde la que se podía «manifestar y plasmar los anhelos y las aspiraciones de las clases oprimidas» (Stalin, 1977b: 275-276). Y por ello se explicaba «ese odio bestial que los explotadores de todos los países sienten hacia los bolcheviques»; y concluía de modo categórico: «Ha comenzado la era del hundimiento del capitalismo» (Stalin, 1977b: 276). Y el 19 de octubre de 1928 se preguntaba ante la postura de la oposición: «¿En qué consiste el peligro de la desviación “izquierdista” (trotskista) dentro de nuestro Partido? En que *sobrestima* la fuerza de nuestros enemigos, la fuerza del capitalismo, ve únicamente la posibilidad de restauración del capitalismo y no advierte la posibilidad de llevar a cabo la edificación del socialismo con las fuerzas de nuestro país, en que se deja llevar de la desesperación y se ve obligado a consolarse hablando de un supuesto terrorismo en nuestro Partido» (Stalin, 1977g: 320).

En febrero de 1931, en el célebre discurso que pronunció en el Primer Congreso de Administradores, Stalin argumentaba: «En el pasado no teníamos patria, ni podíamos tenerla. Pero ahora que hemos derrocado al capitalismo y el poder está en nuestras manos, en manos del pueblo, tenemos una patria y debemos defender su independencia. ¿Queréis que nuestra patria socialista sea derrotada y pierda su independencia?» (Citado por Lozano, 2012: 211). El mismo año, en «Sobre algunas cuestiones de la historia del bolchevismo», Stalin llegará a decir que «las cuestiones cardinales de la revolución rusa eran, al mismo tiempo (y lo son ahora), cuestiones cardinales de la revolución mundial» (Stalin, 1977c: 578). Pero las «cuestiones cardinales» restringieron su orden en la nueva *identidad* de la antigua *unidad* del Imperio Ruso en tanto *plataforma continental*, y no se expandió *urbi et orbe*, pero sí como el *ortograma* de un *imperialismo generador*, pues, como decimos, bastante tenía con ser la mayor extensión *basal* del planeta cuya esfera de influencia cubrió ni más ni menos que cerca de medio planeta (aunque no siempre hubo armonía entre los países socialistas, y Yugoslavia y después China se despegaron de la URSS). La «Internacional» no era el Género Humano sino la Unión de Repúblicas Socialista Soviética. De ahí que la revolución mundial, tal y como la interpretaba Stalin, podría reinterpretarse como una Idea fuerza legitimadora de la expansión del comunismo a través de la Unión Soviética, lo cual, para que fuese posible, implicaba que primero se reforzase y se construyese el socialismo en ésta y después ya se procuraría imponerlo, *manu militari*, en los demás países. Era en la *dialéctica de Estados* donde se jugaba el futuro de la revolución y no en la *dialéctica de clases*, sin perjuicio de que -como sabemos- ambas dialécticas están *codeterminadas* y

aun siendo *disociables* en la *representación* teórica son *inseparables* en el *ejercicio* político.

Stalin también pensó que la revolución mundial podía estallar en el momento en que se enfrentasen entre sí las potencias imperialistas (como se enfrentaron entre 1939 y 1941 los imperialistas alemanes y anglofranceses, sin que, por cierto, estallase ninguna revolución), pero mientras perdurase la paz impuesta por la Primera Guerra Mundial pensaba que era imposible el estallido de la revolución en Europa occidental, puesto que las masas obreras se habían dejado embaucar por la «democracia burguesa».

El 5 de marzo de 1935, cuando un periodista norteamericano, llamado Roy Howard, le preguntó a Stalin en *Pravda* cuáles eran sus planes y sus intenciones respecto a la revolución mundial, éste le contestó protestando: «Jamás hemos tenido semejantes planes ni semejantes intenciones [...]. Es el resultado de un malentendido [...] un malentendido cómico, o más bien tragicómico» (citado por Marie, 2001: 488 y por Trotsky, 2012: 138). Pero entendemos que se refería a los planes e intenciones de Trotski, tal y como éste entendía la revolución mundial, no a los *planes* y *programas* del Imperio Soviético en tanto *ortograma generador*.

En 1936 en una entrevista que el mismo Roy Howard le hará en *Times* Stalin sostuvo: «La exportación de la revolución es una patraña. Cada país puede hacer su propia revolución si lo desea, pero si no quiere, no habrá revolución. Nuestro país ha querido hacer una revolución, y la ha hecho» (citado por Losurdo, 2008: 62-63).

Precisamente en 1936 se publicó *La revolución traicionada* de Trotski y, retomando los principales temas que allí se discuten, el editorialista del importante periódico francés *Le temps* escribía el 27 de julio de 1936: «La revolución rusa se encuentra en su Termidor. El señor Stalin ha medido la inanidad de la pura ideología marxista y del mito de la revolución mundial. Buen socialista ciertamente, pero patriota ante todo, conoce el peligro que hacen correr a su país esta ideología y este mito. Su sueño es posiblemente el de un despotismo ilustrado, una especie de paternalismo completamente alejado del capitalismo, pero también alejado de las quimeras del comunismo» (citado por Werth, 2010: 248). Efectivamente: alejándose, *huyendo como de la peste*, de las quimeras del comunismo que tanto peligro hacían correr al país. Puesto que la URSS, antes de la Gran Guerra Patriótica, estaba cercada por potencias enemigas limítrofes (Finlandia, países Bálticos, Polonia, Rumanía, Turquía, Japón) apoyadas por los imperialistas anglofranceses; potencias que enviaban a la URSS cantidades de desviacionistas, espías y saboteadores que suponían una quinta columna realmente peligrosa para la *eutaxia* de la Unión Soviética. Un peligro real y no paranoico, como se ha dicho muchas veces para ridiculizar a Stalin como si éste fuese un paranoico obseso y la Unión Soviética no tuviese enemigos. Las purgas del Gran Terror del régimen estalinista no se llevaron a cabo por sadismo o venganza sino por razones políticas y geopolíticas, es decir, no se basaban en motivos psicológicos sino que estaban condicionadas por *planes* y *programas eutáxicos*.

Ante el proyecto de constitución de la URSS, en 1936 Stalin afirmaba que al ser

suprimido las clases de los terratenientes y los capitalistas en la URSS quedaban tres clases: la obrera, la campesina y los intelectuales (aunque éstos, matizaba, más que una clase formaban más bien una «capa social»). Estas clases fueron transformadas a medida que se iba suprimiendo el capitalismo y construyendo el socialismo, y las líneas generales divisorias entre estas clases se iban borrando e iba desapareciendo «el viejo exclusivismo de clase» (Stalin, 1977h: 815). Y por ello sostenía que en la URSS, al no haber clases antagónicas sino amigas con intereses afines, se había realizado lo que «los marxistas denominan fase primera o inferior del comunismo» y, por tanto, «el socialismo es para la U.R.S.S. algo que ya se ha alcanzado y conquistado» (Stalin, 1977h: 818).

Stalin se presentaba como un revolucionario internacionalista pero instalado como estadista y líder nacional ruso; lo cual, como escribía el 12 de mayo de 1941 en su diario el presidente de la Komintern, Georgi Dimitrov, se trataba de «desarrollar la idea que conjuga un sano nacionalismo, correctamente entendido, con el internacionalismo proletario. El internacionalismo proletario debe apoyarse en este nacionalismo de cada país [...]. Entre el nacionalismo correctamente entendido y el internacionalismo proletario no existe y no puede existir contradicción alguna. El cosmopolitismo sin patria, que niega el sentimiento nacional y la idea de patria, no tiene nada en común con el internacionalismo proletario» (citado por Losurdo, 2008: 30). Ya Gramsci había distinguido «cosmopolitismo» e «internacionalismo», afirmando que este último debe ser simultáneamente «profundamente nacional» (citado por Losurdo, 2008: 130). Y Mao Zedong afirmaba que «las verdades universales del marxismo deben ser integradas con las condiciones concretas de los diferentes países, con la unidad entre internacionalismo y patriotismo» (citado por Losurdo, 2008: 264).

En plena alianza con las potencias occidentales contra el Reich se publicaba un artículo de Bernard Shaw en la revista neoyorquina y liberal *Liberty*: «¿Es objetivo del comunismo ruso la revolución mundial por medio de la despiadada matanza de la burguesía? Mírense los hechos. Stalin representa el socialismo en oposición a la revolución mundial. Ha celebrado convenios amistosos, tanto de comercio como de no agresión con todo Estado dispuesto a tratar a Rusia con una elemental cortesía. Su buena voluntad se ha mostrado tan acogedora para Inglaterra como para los alemanes y americanos, a pesar de que alemanes, americanos e ingleses le hemos insultado y hemos mentido desvergonzadamente acerca de Rusia» (Shaw, 1945: 107).

Con un total de siete congresos y trece plenos celebrados en su historia, el 15 de mayo de 1943 quedó disuelta la Komintern, a fin de que los Aliados abriesen un segundo frente por Francia (cosa que no se hizo hasta una fecha tan tardía como lo fue el 6 de junio de 1944 en el famoso Desembarco de Normandía, con el propósito de impedir la bolchevización de Europa; pues, tras agosto de 1943 en la batalla de Kursk, la caída del Reich era cuestión de tiempo y la guerra en Europa ya estaba decidida). Stalin declaraba que este paso es «correcto y conveniente, pues pone en evidencia..., la mentira de los partidarios de Hitler respecto a que Moscú se proponía, supuestamente, mezclarse en la vida de otros estados y bolchevizarlos» (citado por Rubel, 2004: 195).

En septiembre de 1947, en la ciudad polaca de Szklarska Poreba, tuvo lugar la conferencia fundacional de la Kominform. En teoría la Kominform era un comité de información con objeto de coordinar con mayor eficacia las ideas comunistas en el mundo y compartir información entre los mismos, aunque no se trataba de una institución que sustituía a la Komintern para seguir fomentando la revolución mundial. En principio, la Kominform sólo incluía al PCUS, los partidos comunistas de la Europa oriental (de la que quedaría excluida la Yugoslavia de Tito el 28 de junio de 1948), más los partidos comunistas italiano y francés que estratégicamente eran muy importantes y que amenazaban con ganar las elecciones (sobre todo el italiano). (Andando los años, estos partidos, junto al Partido Comunista de España, dirigido por Santiago Carrillo, se desligaron de la órbita soviética en junio de 1976 en la Conferencia Paneuropea de partidos comunistas, en la que condenaron los métodos de Moscú de propagar el comunismo por la fuerza [¿es que acaso podía ser por las buenas sin romper un solo cristal y sin derramar ni una gota de sangre?]. Asimismo, en el documento de compromiso se hizo tabú con los términos «dictadura del proletariado» y «marxismo-leninismo», y este último sería sustituido por la expresión «las grandes ideas de Marx, Engels y Lenin». Esto supuso la puesta en marcha de una vía llamada «eurocomunismo», que los acontecimientos de los años siguientes hicieron inviable. Ante la escisión *Pravda* declaró: «Es impensable combatir el leninismo en nombre del marxismo... Nada podría ser más absurdo» [citado por Priestland, 2010: 485]. Estados Unidos tampoco veía con buenos ojos a los eurocomunistas, y los consideraban una amenaza para Occidente. Pero, como sabemos, aquello fue puro humo, ya que sólo se quedó en un mero proyecto intencional y no en una formación política efectiva. El eurocomunismo fue un comunismo de papel, un comunismo utópico).

Los partidos que participaban en la Kominform eran los mismos que los países del Pacto de Varsovia y el COMECON (unión comercial), más los citados partidos comunistas italiano y francés. Como la Komintern, la Kominform iba a estar supeditada a los *planes* y *programas* de la política exterior soviética. El 17 de abril de 1956 Nikita Jruschov anunció la decisión de disolver la Kominform.

Como comentaría Trotski en 1939 en su antihagiografía de Stalin, para éste la revolución internacional era «una fórmula sin vida, de nula utilidad para la política práctica» (Trotsky, 2008: 287). Pero visto lo que hemos visto, en 1924, es justo lo contrario, pues su Idea de revolución mundial, a través de la expansión del Imperio Soviético que con su ejemplo fomenta la revolución en diversos países (y, como idealímite, en todos). Se trataba, pues, *invirtiendo* lo que dice Trotski, de «una fórmula con mucha vida, de incuestionable utilidad para la política práctica». Por tanto, al contrario de lo que pensaba Trotski, la teoría del socialismo en un solo país no se correspondía con una *paraidea* imposible, sino que se correspondía a una realidad *institucional* sólida e *implantada políticamente*, cuyos *planes* y *programas* trataban de transformar la *unidad* del antiguo Imperio Ruso en una nueva *identidad*. En cambio, la teoría de la revolución mundial tal y como la entendía Trotski sólo quedó en la edificación de castillos en el aire. Nadie supo de su existencia y sí que se supo de la existencia del

Imperio Soviético y su esfera de influencia (como decimos, cerca de medio mundo).

Aunque, a pesar de todos los pesares y de la imposibilidad geopolítica de la revolución mundial y de su lógica sustitución por la doctrina del socialismo en un solo país, en el escudo de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas podía leerse la siguiente inscripción en las lenguas de todas las repúblicas de la unión: «¡Proletarios de todos los países, uníos!». La *idea aureolar* de la revolución mundial se trataba de una Idea-fuerza que impulsó a la expansión de la Unión Soviética en la construcción de nuevos Estados en tanto *ortograma* universalista, como también lo fue el Imperio Español llevando la evangelización por el Nuevo Mundo y, en el límite, a todo el mundo -aunque *el mundo no es suficiente*- bajo el lema: «id y enseñad a todas las naciones, bautizadlos en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo» (Mt 28.20). Y en una fecha tan tardía como la del 2 de agosto de 1950 Stalin escribía en *Pravda* que en la época del triunfo del socialismo «no existirá el imperialismo mundial, las clases explotadoras habrán sido derrocadas, el yugo nacional y colonial suprimido, el aislamiento nacional y la desconfianza entre las naciones sustituidos por la confianza recíproca y el acercamiento de las naciones; en la que la igualdad de derechos de las naciones será una realidad, la política de aplastamiento y asimilación de las lenguas habrá sido eliminada, la colaboración de las naciones será un hecho y las lenguas nacionales podrán enriquecerse libre y recíprocamente mediante la colaboración». Y seguía reconociendo al marxismo como «la ciencia de la edificación de la sociedad comunista» (Stalin, 2000).

El socialismo en un solo país dio pie a la formación del socialismo en otros países: aquellos países de Europa oriental que fueron anexionados tras la Segunda Guerra Mundial, lo que se conocía como «Imperio exterior» o «cinturón protector»; China en 1949; Corea del Norte en 1953; Vietnam en 1973, tras derrotar al Imperio Estadounidense; y, de un modo muy *sui generis*, en Cuba en 1959. El socialismo en un solo país hizo que los regímenes comunistas ocupasen desde 1949 la tercera parte del globo terrestre. En 1980 7 de los 50 países africanos se autoproclamaban marxistas-leninistas: Angola, Benín, la República del Congo, Etiopía, Madagascar, Mozambique y Somalia. Por consiguiente, lo máximo que podía llegar la revolución mundial era allá donde pudiesen llegar las fuerzas del Imperio Soviético y sus aliados. Como los heráclidas a los que se refería Plotino, podría decirse que *los Estados comunistas constituían un mismo género no porque se pareciesen entre sí, sino porque procedían de una misma estirpe política: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas*, impulsora de dichos regímenes en tanto *género generador*.

Muy brevemente, especial mención merece la República Popular de China. Como decía un combatiente chino que entrevistó el antropólogo estadounidense Lucien Pye a principio de los años 50, la Revolución de Octubre mostró que una nación debilitada y empobrecida por el imperialismo podía transformarse en una gran potencia, pues «hasta que los chinos supieron de la revolución rusa, no éramos buenos en la política y nos poníamos en ridículo. Ahora, en cambio, los comunistas chinos han aprendido de los rusos cómo hacer una revolución y nadie se ríe ya de la revolución china» (citado por

Priestland, 2010: 267). No se trata de que el comunismo chino fuese un mero epígono del comunismo soviético, pero sí procedente de éste en tanto, como decimos, *género generador*; del mismo modo que el marxismo-leninismo procedía de la Primera y más inmediatamente de la escisión de la Segunda Internacional. No obstante, «las relaciones de génesis no deben ocultar las novedades de la estructura» (Bueno, 2004a: 242).

Si en Rusia los comunistas salvaron el Estado e incluso la nación durante un momento tan complicado como el «Segundo período de desórdenes» (gracias a la *trituration* de la mitología *tenebrosa* de la revolución mundial sustituida por la doctrina del socialismo en un solo país que implicaba un Imperio expansionista), en China los comunistas hicieron lo propio tras el «Siglo de las humillaciones» (1842-1949). Es decir, el tiempo que va desde la Primera Guerra del Opio hasta la conquista comunista del poder: «una guerra de los Cien Años entre Asia y Occidente, cuyo punto de inflexión se situó a principios del siglo XX» (Roberts, 2009: 307). *De jure* China no fue colonia de ninguna potencia imperialista occidental, pero sí lo fue de *facto*. También tuvo que soportar alzamientos musulmanes por el Oeste a mediados de la década de 1870 y la invasión japonesa por el Este a finales del siglo XX y en las décadas de 1930 y 1940. E incluso, ya instalados los comunistas en el poder, tuvieron que hacer frente a un embargo que mataba al país de hambre, y tuvieron que enfrentarse a la política de asedio y estrangulamiento económico implantada por Estados Unidos, el nuevo Imperio guardián del capitalismo. Para más *in ri* 40 millones de personas se vieron afectadas en 1949 por grandes inundaciones en buena parte del país. Estados Unidos no levantaría el embargo hasta 1971 a raíz de la aproximación del presidente Richard Nixon al país aprovechando el conflicto chino-soviético para *solidarizarse* con China frente a la URSS; y no sería hasta el 1 de enero de 1979 cuando Estados Unidos reconoció a China y se reestablecieron las relaciones diplomáticas normales, rompiendo con ello las relaciones con Taiwán. Un año antes la URSS rompía definitivamente sus relaciones diplomáticas con China.

Los autores de *El libro negro del comunismo* le atribuyen a Mao la disparatada cifra de 65 millones de muertos, demonizando así al gran líder chino como hacen con Lenin y Stalin, sin que los autores tengan en cuenta la salida de China del Siglo de las humillaciones así como tampoco del estado de sitio que implicaba el Segundo período de desórdenes en Rusia (aunque Nicolas Werth sí lo tiene en cuenta, de hecho acuña el concepto). «En realidad, las “conquistas sociales de la era de Mao” han sido “extraordinarias”, conquistas que consiguieron una clara mejora de las condiciones económicas, sociales y culturales, y un fuerte aumento de la “expectativa de vida” del pueblo chino. Sin estos presupuestos no se puede comprender el prodigioso desarrollo económico que a la postre liberó a cientos de millones de personas del hambre e incluso de la muerte por inanición. Sin embargo, en la ideología dominante los papeles se intercambian: el grupo dirigente que puso fin al siglo de las humillaciones se convierte en una banda de criminales, mientras que los responsables de una tragedia que duró un siglo, así como aquellos que con el embargo hicieron todo lo posible para prolongarla, aparecen como campeones de la libertad y la civilización» (Losurdo, 2008: 334).

Si se nos permite la ucronía, si China no hubiese padecido el siglo de las humillaciones y el bloqueo estadounidense tras la revolución entonces es posible que ahora estuviese dominando Occidente, como de algún modo ya lo está haciendo tras 68 años de independencia. Napoleón ya había advertido que China es un gigante dormido al que convenía dejar en paz. Pero precisamente la paz china hizo que el gigante se despertase.

9. La oposición trotskista

León Davidovich Bronstein, más conocido como Trotski, se apoyaba en la ideología de la revolución mundial para legitimarse y para liderar el Partido y gobernar el Estado. Para Trotski todo lo que no siguiese la vía del universalismo abstracto de la revolución mundial era sinónimo de «traición». De ahí que la disputa entre Trotski y Stalin suponía el conflicto entre dos principios de legitimación totalmente incompatibles y, de suyo, irreconciliables: la legitimación de la revolución mundial metafísica y la legitimación del socialismo en un solo país (posición que -como sabemos- era el único modo positivo de exportar la revolución).

El trotskismo interpretó la teoría del «socialismo en un solo país» como el «dogma fundamental del stalinismo» (Trotsky, 2008: 484), y como una «utopía reaccionaria y pequeñoburguesa» y una degeneración «nacional socialista» del marxismo-leninismo y, sobre todo, como «el epítome de la autosuficiencia y arrogancia nacionales de la burocracia soviética» (Deutscher, 1969: 44). Para Trotski el «error» de Stalin tenía el mismo nombre que el de la socialdemocracia alemana que votó a favor de los créditos de guerra el 4 de agosto de 1914, y «se llama *socialismo nacionalista*» (Trotsky, 2001: 21), y también lo llamó «nacionalismo de nuevo cuño» (Trotsky, 2001: 50). También lo llegó a llamar «nacionalsocialismo», aunque nunca lo denominó «fascismo»; pero sí llegó a sostener que, pese a sus diferencias en las bases, «el estalinismo y el fascismo son fenómenos simétricos; en muchos de sus rasgos tienen una semejanza asombrosa» (Trotsky, 2012: 188). Y las octavillas de la red trotskista señalaba a Stalin como un «dictador fascista», dirigiéndose a los dirigentes del Buró Político como «enfermos mentales o mercenarios del fascismo» (citado por Losurdo, 2008: 103), y el propio Trotski etiquetó a Stalin como «agente provocador al servicio de Hitler» (citado por Losurdo, 2008: 103). E incluso llegó a señalar a la «burocracia estaliniana» como aparato de transmisión del imperialismo, quejándose a su vez de que los estalinistas lo señalasen a él como «agente de una potencia extranjera» (citado por Losurdo, 2008: 103). De hecho, Trotski no dudaba en clasificar al régimen estalinista como «totalitario», y afirmaba que el aparato político centralizado era para Stalin la esencia del bolchevismo. Según Trotski, «el régimen que con toda justicia llaman stalinista» no es bolchevique y para existir tiene que «exterminar al Partido bolchevique» (Trotsky, 2008: 447).

A la doctrina del socialismo en un solo país se le objetaba que no sólo se circunscribía a la Unión Soviética sino que además era el canon oficial del comunismo internacional y por ello la Komintern destruyó su razón de ser, pues ya no era una

institución para *planear y programar* la revolución mundial sino una institución diseñada para contribuir a la *eutaxia* del Estado soviético, pues -como se ha dicho- «el primer y decisivo interés de la revolución internacional era la defensa del único país en donde la revolución se había realizado efectivamente» (Carr, 2009: 254-255). Sin un proyecto de revolución mundial puesto *aureolarmente* en el horizonte, «entonces la Internacional es una institución medio auxiliar, medio decorativa, cuyos Congresos pueden convocarse cada cuatro años, cada diez o incluso no convocarse nunca. Si se agrega que el proletariado de los otros países debe proteger nuestra obra contra una intervención militar, la Internacional debe, según ese esquema, desempeñar el papel de un instrumento pacifista. Su papel fundamental, el de instrumento de la revolución mundial, pasa entonces, inevitablemente, al último plano» (Trotsky, 1974: 348). Por eso «una Internacional atada al socialismo en un solo país era una contradicción de sí misma» (Deutscher, 1969: 44). «El socialnacional estalinista tiende a convertir a la Internacional Comunista en un instrumento auxiliar de “presión” sobre la burguesía» (Trotsky, 2001: 142). «La teoría del nacional-socialismo reduce a la Internacional Comunista a la categoría de un instrumento auxiliar para la lucha contra la intervención militar. La política actual [a finales de 1929] de la Internacional Comunista, su régimen y su selección del personal directivo de la misma responden plenamente a esta reducción de la Internacional al papel de destacamento auxiliar, no destinado a la resolución de objetivos independientes» (Trotsky, 2001: 151, corchetes míos).

Por todo esto, para Trotski y sus seguidores el estalinismo era sólo una «vulgaridad ideológica concentrada, digna criatura de la reacción dentro del Partido» (Trotsky, 2001: 118). Y pensaba que «Si el socialismo es realizable en el marco nacional de la URSS atrasada, lo será mucho más en el de la Alemania avanzada» (Trotsky, 1974: 355). Karl Radek, una especie de francotirador de la Oposición de izquierda, llegó a preguntarse: «¿El socialismo en un solo país? Sí, ¡y en un solo retrete!» (Citado por Broué, 2008: 130).

Se trataba, pues, de dos puntos de vista recíprocamente excluyentes: «la teoría internacional revolucionaria de la revolución permanente y la teoría nacional-reformista del socialismo en un solo país» (Trotsky, 2001: 129). En definitiva, la teoría del socialismo en un solo país era interpretada como un punto de vista «nacionalista reformista y no revolucionaria internacionalista» (Trotsky, 1974: 317), y -a juicio de Trotski- no se trataba de otra cosa que de una interpretación sofisticada de Lenin y una explicación escolástica de la «ley del desarrollo desigual» que venía a ser colaboracionista de la burguesía exterior. De ahí que Trotski viese la URSS pilotada por Stalin como un barco abundantemente provisto de aparatos y mecanismos marxistas pero con sus velas abiertas «a todos los vientos revisionistas y reformistas» (Trotsky, 1974: 322), y por ello era «una fuente de errores socialpatriotas inevitables» (Trotsky, 1974: 351).

Trotski señalaba que la doctrina del socialismo en un solo país ya fue expuesta en la

década de los 80 del siglo XIX por el célebre reformista alemán Georg H. von Vollmar, el cual expuso la idea del «Estado socialista aislado» (una concepción no muy alejada del «Estado comercial cerrado» de Fichte); aunque se trataba de un Estado, como era el alemán, tecnológicamente avanzado y no una nación campesina subdesarrollada como lo era Rusia. Vollmar pensaba que el Estado socialista alemán vencerá a los Estados capitalistas por su superioridad tecnológica y su economía planificada mediante la competencia económica pacífica, con lo cual sería superflua la revolución violenta en otros países, pues la transición del capitalismo al socialismo se llevaría a cabo de modo pacífico al comprobarse la eficacia del socialismo del Estado alemán. Es decir, el socialismo vencerá al capitalismo por mediación de la intervención de los bajos precios en el mercado. Para Vollmar el Estado socialista aislado no es el único posible, pero «*al menos el más probable*» (citado por Trotsky, 1974: 336). Y, asimismo, afirmaba: «*En las condiciones que prevalecen actualmente, y que se mantendrán durante todo el período que podemos prever ahora, la hipótesis de una victoria simultánea del socialismo en todos los países civilizados queda absolutamente excluida...*» (Citado por Trotsky, 1974: 336). Según Vollmar, «El Socialismo implica relaciones económicamente desarrolladas, y si la cuestión se limitara tan sólo a ellas, el socialismo debería ser más fuerte donde el desarrollo económico es mayor. En realidad, el problema se plantea de otro modo. Inglaterra es indudablemente el país más avanzado desde el punto de vista económico y, sin embargo, el socialismo es allí muy secundario, mientras que en Alemania, país menos desarrollado, se ha transformado en una fuerza tal que la vieja sociedad ya no se siente segura...» (Citado por Trotsky, 2012: 198). Por lo demás, la posición de Vollmar se aproxima a una concepción nacional-autárquica del Estado, aunque a la postre Vollmar pensase que, por contagio o por el ejemplo del Estado socialista aislado alemán, las demás naciones se transformasen en socialistas.

Pero la comparación de Trotski no es del todo pertinente, porque si Vollmar se movía en el pensamiento utópico, Stalin lo haría desde el realismo político en la política real. Y la diferencia no es baladí.

El 30 de noviembre de 1929 escribía Trotski en Constantinopla: «El triunfo de la revolución socialista es inconcebible dentro de las fronteras nacionales de un país. Una de las causas fundamentales de la crisis de la sociedad burguesa consiste en que las fuerzas productivas creadas por ella no pueden conciliarse ya con los límites del Estado, nacional. De aquí se originan las guerras imperialistas, de una parte, y la utopía burguesa de los Estados Unidos de Europa, de otra. La revolución socialista empieza en la palestra nacional, se desarrolla en la internacional y llega a su término y remate en la mundial. Por lo tanto, la revolución socialista se convierte en permanente en un sentido nuevo y más amplio de la palabra: en el sentido de que sólo se consuma con la victoria definitiva de la nueva sociedad en todo el planeta» (Trotsky, 2001: 149).

Ya en noviembre de 1924 Kámenev se había quejado de la teoría de la revolución permanente de Trotski porque ésta «coloca al gobierno de Rusia bajo la dependencia completa y exclusiva de una inmediata revolución proletaria en occidente» (citado por Carr, 1974b: 56). Al no estallar la revolución en Occidente (y ni mucho menos «en todo

el planeta)), en 1932, en su *Historia de la revolución rusa*, Trotski daba la siguiente explicación: «La revolución en Occidente, es cierto, no dio el poder a los trabajadores - los reformistas salvaron al régimen burgués- pero fue sin embargo lo suficientemente fuerte como para proteger a la república soviética en el primer período, el más peligroso, de su existencia» (Trotsky, 2007: 790). Lo cual era precisamente lo que interesaba *eutáxicamente* a la Unión Soviética, tal y como procuraba la política estalinista.

En 1936, en *La revolución traicionada*, Trotski seguía pensando que el socialismo era inconcebible sin la extinción gradual del Estado. Con el adjetivo «traicionada» Trotski no se refería sólo a la Revolución de Octubre, sino fundamentalmente a la revolución mundial, a la manera en que escatológicamente éste la entendía. Según Trotski, la URSS dejó de ayudar a los movimientos revolucionarios de los otros países por la política conservadora del *statu quo*. Trotski sostiene que «las continuas derrotas de la revolución en Europa y Asia, al mismo tiempo que debilitan la situación internacional de la URSS han afianzado extraordinariamente a la burocracia soviética» (Trotsky, 2012: 67). Para Trotski «Stalin se reveló como el jefe indiscutido de la burocracia termidoriana, el primero entre los termidorianos» (Trotsky, 2012: 68). Y el temor soviético es definido como la antítesis de la Revolución de Octubre y la sepultura del bolchevismo, y desde luego la renuncia a la revolución mundial, y por ello la política termidoriana suponía un sabotaje a la construcción del socialismo y la consolidación de la «casta» gobernante, es decir, «la victoria de la burocracia sobre las masas» (Trotsky, 2012: 76). La política exterior soviética, a la que se subordinaba la Internacional Comunista, era interpretada como una especie de «nueva religión de la inmovilidad» (Trotsky, 2012: 157).

La «burocracia» estalinista era vista como «el régimen totalitario del miedo, de la mentira y de la adulación» (Trotsky, 2012: 187), y «Stalin es la personificación de la burocracia. Esa es la sustancia de su personalidad política» (Trotsky, 2012: 188). De hecho, «la burocracia stalinista no es más que la primera etapa de la restauración burguesa» (Trotsky, 2008: 478). Para Trotski, Stalin sólo era un «burócrata de la revolución» y durante las revoluciones de 1905 y 1917 estuvo en «un estado semicomatoso hasta que se aplacaron los furiosos torrentes de aquel acontecimiento» (Trotsky, 2008: 82). Aunque, como dijo Otto Rühle, Trotski «no quiere reconocer que él mismo fue uno de los fundadores de la burocracia rusa [soviética]» (citado por Rubel, 2004: 27, corchetes míos). Ya en su «Testamento» Lenin había dicho: «Personalmente [Trotski] tal vez sea el hombre más capaz del actual C.C., pero también es presuntuoso en exceso y se apasiona demasiado por los aspectos puramente administrativos del trabajo» (Lenin, 1975i: 14, corchetes míos). Es decir, Lenin le reprochaba a Trotski su arrastre por la vertiente administrativa de los asuntos o, lo que es lo mismo, su inclinación al burocratismo.

Trotski y los suyos se consideraban la oposición de los «bolcheviques-leninistas» «de la corriente socialista contra el espíritu de reacción burguesa que penetra profundamente a la burocracia termidoriana» (Trotsky, 2012: 170); burocracia que, si bien ha

traicionado a la Revolución de Octubre, no la ha derrumbado; pues siempre tuvo la esperanza de que la oposición trotskista terminaría venciendo a la burocracia estalinista. «En su lucha por la economía planificada, la burocracia ha tenido que expropiar al kulak; en su lucha por el socialismo, la clase obrera tendrá que expropiar a la burocracia sobre cuya tumba podrá inscribir este epitafio: “Aquí yace la teoría del socialismo en un solo país”» (Trotsky, 2012: 203). Pero lo cierto es que, visto en retrospectiva, nosotros podemos escribir con realismo político (y ya puestos, desde el *materialismo político*) el siguiente epitafio: «Aquí yace la teoría de la revolución mundial». Aunque la revolución mundial, al ser imposible, sólo puede ser considerada como un fracaso desde una perspectiva metafísica, es decir, al ser imposible nació muerta y por ello era un proyecto inviable que carecía de *esencia* y por consiguiente de *existencia*.

Como reconoce un historiador trotskista, «nada sería más fácil que sacar de *La revolución traicionada* una lista de pronósticos fallidos» (Deutscher, 1969: 294). Y, pese a todo, *La revolución traicionada* «no sólo se convirtió en la Biblia de las sectas y capillas trotskistas de nuevo cuño» sino también «en la literatura de la desilusión producida por los excomunistas occidentales en las décadas del cuarenta y el cincuenta» (Deutscher, 1969: 294-295). Aunque no se trataba de un escrito meramente académico sino de decidida *implantación política* y fundamentalmente, como buena parte de sus últimos escritos, de denigración y demonización de Stalin y del estalinismo, de los que sacarían provecho la CIA con fines propagandísticos y negrolegendarios contra la URSS.

Por su parte, en su juicio, Kámenev le comentaba a su interrogador y financiero de la GPU A. Miranov: «Ahora vemos Termidor en su forma pura. La Revolución Francesa nos había dado una buena lección, pero no supimos servirnos de ella. No supimos cómo proteger de Termidor a nuestra Revolución. Es nuestra falta más grave y, por ello, la Historia nos condenará» (citado por Broué, 2008: 285).

Asimismo, Trotski terminaría llamando al estalinismo «bonapartismo». El bonapartismo era la forma burguesa del cesarismo, de ahí que el estalinismo fuese considerado como un «tipo nuevo» de bonapartismo, «sin semejanza hasta ahora», en donde se enfrentan la burocracia soviética y las masas trabajadoras. Dicho bonapartismo era visto como el causante del retraso de la revolución mundial. Aunque Trotski no emplearía las etiquetas de «bonapartismo» o «período termidoriano» hasta 1935, Trotski afirmó que la era del bonapartismo estalinista se inauguró en 1923. El «giro bonapartista» era visto aún como más peligroso que el «giro termidoriano», pues asumía «la forma más abierta, “más madura” de la contrarrevolución, dirigiéndose contra el sistema soviético y el partido bolchevique en su conjunto, desenvainando la espada en nombre de la propiedad burguesa» (citado por Losurdo, 2008: 105). Ya en 1921, tras la invasión a la república menchevique de Georgia (la «Gironde» de la revolución rusa), Karl Kautsky reconoció el «bonapartismo» de la Rusia soviética; y antes aún Kerensky y su gobierno habían sido llamados «pandilla bonapartista» por Lenin. Los trotskistas ven en el estalinismo o «bonapartismo soviético» «uno de los peores monstruos que

haya nacido de las convulsiones para sobrevivir de un sistema caduco» (Broué, 2008: 188).

Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial Trotski creía que el resultado de ésta sería por fin la tan ansiada revolución europea (que fundaría los «Estados Unidos socialistas de Europa»), y pedía a sus partidarios que luchasen por la URSS en la medida que fuese posible para preparar el estallido de la revolución mundial; sin la cual, además, pensaba que era imposible la *eutaxia* del Estado soviético. Pero pensaba que si la URSS vencía bajo el liderazgo de Stalin «sería necesario establecer en retrospectiva que en sus rasgos principales la presente URSS era la precursora de un nuevo régimen de explotación a escala internacional» (citado por Service, 2010b: 611). Y añadía: «La defensa de la URSS coincide, para nosotros, con la preparación de la revolución mundial. Sólo podemos permitirnos métodos que no estén en conflicto con la revolución. La defensa de la URSS se relaciona con la revolución socialista mundial como una táctica con una estrategia. La táctica debe subordinarse siempre al fin estratégico y en ningún caso pueden llegar ambos a ser contradictorios en el futuro» (citado por Service, 2010b: 611). Y concluía: «Esta clase de “defensa de la URSS” es diferente, tan diferente como el cielo de la tierra, de la defensa oficial, que se está haciendo bajo el lema: “¡Por la Patria! ¡Por Stalin!”. Nuestra defensa de la URSS se lleva a cabo bajo el lema: “¡Por el socialismo! ¡Por la Revolución Mundial! ¡Contra Stalin!» (Citado por Service, 2010b: 611). En el caso de que los obreros alemanes se levantasen contra el régimen nazi - escribía a en una carta al trotskista estadounidense Max Shachtman- «entonces diremos: “Vamos a subordinar los intereses de la defensa de la Unión Soviética a los intereses de la revolución mundial”» (citado por Service, 2010b: 613). Pero hablar de un levantamiento obrero contra el gobierno nacionalsocialista era el colmo de la ingenuidad, porque nunca antes había habido un control tan implacable sobre la sociedad alemana, y si las insurrecciones comunistas fracasaron sin paliativos en la República de Weimar ni que decir tiene cómo habrían terminado bajo el Tercer Reich. Como él mismo ya había reconocido en 1936, «el proletariado alemán está tan profundamente derrotado que los plebiscitos hitlerianos no encontraron resistencia alguna por su parte» (Trotsky, 2012: 134). Y en la URSS, a pesar de que hubo colaboracionistas (como en todos los países ocupados por los nazis) no hubo un levantamiento popular contra el régimen estalinista, lo cual indica que «la represión de los años treinta no abrió ninguna brecha insalvable entre gobernantes y gobernados y que el apoyo al régimen, aun en una situación militar en ocasiones desesperada, fue mayoritario» (Hermida Revillas, 2005: 152).

Sin embargo, Trotski pensaba que la Unión Soviética, pese al estalinismo y su «deformación burocrática», era un «Estado obrero», y su papel era dual, es decir, al mismo tiempo progresista y retrógrado; aunque sobre su influencia internacional afirmaba que ésta era completamente contrarrevolucionaria. Es decir, sostenía que en la *dialéctica de clases* la política estalinista era parcialmente progresista, pero en la *dialéctica de Estados* era totalmente contrarrevolucionaria, aunque reconoció el carácter «fundamentalmente progresista» en los cambios efectuados en las regiones orientales de

Polonia tras su ocupación por el Ejército Rojo el 17 de septiembre de 1939, en donde fueron expropiados los grandes terratenientes locales distribuyéndose la tierra entre los campesinos y además se nacionalizó la industria y la banca; Trotski salió del paso explicando que esto sólo se trataba de un fenómeno local o, lo que es lo mismo, la excepción que confirma la regla.

En la Comisión Investigadora que se llevó a cabo en Méjico en abril de 1937 contra las acusaciones de Moscú a Trotski como «contrarrevolucionario» y «terrorista» que presidió el filósofo estadounidense y *fundamentalista democrático* John Dewey (cuya idea de «sociedad civil de las naciones» se asemejaba al ideal de la humanidad de los krausistas), el profesor universitario Carleton Beals, en su interrogatorio a Trotski que derivó en una discusión política, postuló que «mientras Stalin, el postulante del socialismo en un solo país representaba la madurez política del bolchevismo, Trotsky era una especie de incendiario empeñado en fomentar la revolución mundial» (Deutscher, 1969: 341). Y en la conclusión de la Comisión, es decir, la *apologia pro vita sua*, Trotski afirmó que sus numerosos triunfos y fracasos no sólo destruyeron su fe «en el claro y luminoso futuro de la humanidad, sino que, por el contrario, me ha dado un temple indestructible. Esta fe en la razón, en la verdad, en la solidaridad humana, que a la edad de dieciocho años llevé conmigo a las barricadas obreras de la ciudad provinciana rusa de Nikoláiev, la he conservado plena y completamente. Se ha hecho más dura, pero no menos ardiente» (citado por Deutscher, 1969: 346).

Ya en 1935 había escrito Trotski en su diario: «Aun así pasaré a la no-existencia con una indestructible confianza en la victoria de la causa a la que he consagrado toda mi vida» (citado por Service, 2010b: 539). Trotski murió creyendo con fe inquebrantable en la revolución mundial: «Moriré como un revolucionario proletario, un marxista, un materialista dialéctico y en consecuencia como un ateo convencido. Mi fe en el futuro comunista de la humanidad no es menos ardiente e incluso es hoy más firme que en los días de mi juventud» (citado por Service, 2010b: 621). «Pero cualesquiera que fueren las circunstancias... moriré con fe inquebrantable en el futuro comunista. Esta fe en el hombre y su futuro me da aún ahora una capacidad de resistencia como no puede darla ninguna religión» (citado por Deutscher, 1969: 431). Y así lo seguía manteniendo el día de su asesinato, el 20 de agosto de 1940, pues cuando estaba a punto de morir en el hospital, tras recibir el «pioletazo» de Ramón Mercader, le dictó en inglés a su secretario Joseph Hansen: «dícales por favor a mis amigos... estoy seguro... de la victoria... de la Cuarta Internacional» (citado por Deutscher, 1969: 455). Hasta su último suspiro Trotski seguía gritando: «¡Proletarios de todo el mundo, uníos!», y siempre tuvo una fe inquebrantable en la «unión mundial de las repúblicas socialistas» (Trotsky, 1974: 316). Sin duda fue uno de los más eminentes apóstoles del «nuevo Evangelio» de la revolución mundial (Trotsky, 1974: 352). Para Trotski el mundo no tenía sentido si el proletariado internacional no lo salvaba del desastre. Vivía en la creencia de que la revolución socialista mundial era lo único que podía salvar la a civilización. «O revolución mundial o barbarie», podría haber dicho parafraseando a Rosa Luxemburgo. «O nosotros o el caos».

He aquí un buen ejemplo de lo que Gonzalo Puente Ojea llamó, aplicándolo al cristianismo, «las paradojas del incumplimiento»; es decir, mientras más se incumplen las promesas más se cree en ellas. Si la profecía no se cumple con más firmeza se cree en ella, y así se da el fenómeno paradójico de que «cuando la gente se entrega a una fe, clara prueba en contrario pueden simplemente llevar a una convicción más firme y a un mayor proselitismo» (Puente Ojea, 2007: 173-174). *Credo qui absurdum*.

Trotsky se convencía a sí mismo y tenía «la certeza absoluta» de que «en aquella compañía contra los epígonos [Stalin, Kámenev y Zinóviev] el derecho histórico estaba de mi lado» (Trotsky, 2006: 558, corchetes míos). Como los cristianos, cambiando lo que haya que cambiar, Trotsky estaba convencido de que existía una «justicia histórica», «aunque a veces llegue con retraso» (Trotsky, 2007: 87). «Ya llegará la hora de ponerlo todo en su lugar. En la política, como en el mundo de la materia, nada se pierde ni nada se destruye...» (Trotsky, 2006: 635). Su derrota política y su expulsión de la URSS fueron acontecimientos que no interpretó como una «tragedia personal» sino como «un cambio de etapa en la revolución» (Trotsky, 2006: 639). «La venganza de la Historia es más terrible que la del más poderoso secretario general. Me atrevo a decir que esto es consolador» (Trotsky, 2008: 427).

Por mucho que Trotsky no lo reconociese, su Cuarta Internacional, fundada en 1938, nació muerta. De hecho, su sección más fuerte era la de Estados Unidos, el país más capitalista del mundo; lo cual dice mucho, bastante, de la posible (o mejor dicho imposible) operatoriedad geopolítica de esta nueva «Internacional». Según las cifras oficiales más optimistas, la Cuarta Internacional tenía unos 5.395 afiliados, la mitad de ellos del Partido Socialista obrero de Estados Unidos (*Socialist Workers' Party*, SWP); algo más que los «cuatro coches» a los que se refería Trotsky en sus memorias al referirse al número de internacionalistas auténticos que cabían en esos vehículos para desplazarse a la reunión de Zimmerwald en 1915 tras la «bancarrotta» de la Segunda Internacional con el estallido de la guerra (Trotsky, 2006: 274). «El marxismo radical de Trotsky y su defensa de la democracia de los consejos obreros era, como cabía esperar, más atractiva en la cultura estadounidense libertaria, donde las Internacionales Segunda y Tercera, obsesionadas con la disciplina, ejercían escasa influencia; el trotskismo prendió con cierta fuerza entre los intelectuales estadounidenses, especialmente entre el “grupo de Nueva York”. Saul Bellow, Irving Howe, Norman Mailer, Mary McCarthy y Edmund Wilson mantuvieron en un momento u otro relaciones con el SWP» (Priestland, 2010: 209). Nueva York relevó a París como el centro del trotskismo, pero el partido estadounidense «era un débil retoño plantado en un suelo del que sólo podía extraer muy poco alimento» (Deutscher, 1969: 383). Y, con todo, a finales de 1938 Trotsky anunció a sus camaradas estadounidenses, en un tono místico y de excesiva confianza, que «en el gran transcurso de los próximos diez años el programa de la Cuarta Internacional ganará la adhesión de millones de revolucionarios que serán capaces de tomar el cielo y la tierra por asalto» (citado por Deutscher, 1969: 384-385). Pero ni hubo asalto y ni mucho menos se tomó la tierra o el cielo. «Trotsky no previó ni pudo prever que en las próximas décadas las naciones atrasadas formarían la “corriente

principal del socialismo”, que el “Occidente avanzado” trataría de contener o rechazar esa corriente, y que los Estados Unidos en particular, en lugar de desarrollar su propia versión ultramoderna del marxismo, se convertiría en el mayor y más poderoso baluarte del mundo contra ella» (Deutscher, 1969: 386). Milovan Djilas, revolucionario con experiencia, resumió perfectamente la situación: «Trotsky, excelente orador, brillante escritor y diestro polemista, hombre culto, de una excelente inteligencia, carecía de una sola cualidad: sentido de la realidad» (citado por Conquest, 1974: 23).

Y, como hemos dicho, el trotskismo fue utilizado por la CIA para la propaganda de la Guerra Fría. De hecho Max Schachtman, que junto a otros trotskistas se separarían del SWP y formarían otro partido más decididamente antiestalinista (el *Workers' Party*, WP), se situó en la Guerra Fría en el bando antisoviético y en los años 60 algunos de los miembros formaron el núcleo de un influyente grupo de ultraliberales, los «neoconservadores».

Con la Cuarta Internacional Trotski pretendía volver a la táctica de la Primera Guerra Mundial, es decir, transformar la próxima guerra mundial en una guerra civil global. Y como pensaba que la revolución mundial vendría como consecuencia de la nueva guerra imperialista, entonces vivía en la creencia de que la «burocracia soviética» sería «sólo una recaída episódica» (citado por Deutscher, 1969: 423). Si en la Primera Guerra Mundial esta táctica funcionó sólo en Rusia, el estallido de la Segunda Guerra Mundial haría que se desencadenase la revolución en China cuatro años después del fin del conflicto. Pero para nada se desencadenó una revolución mundial, y el pronóstico de Trotski estuvo tan lejos de los hechos de la política real como el pronóstico de Lenin y del él mismo en Zimmerwald y Kienthal durante la Primera Guerra Mundial. Si el movimiento de Zimmerwald, del que después saldría la Tercera Internacional, resultó ser una tragedia, la Cuarta Internacional fue una farsa. Trotski se consolaba afirmando que se trataba de los «reveses del periodo reaccionario. Hay que resignarse. La historia no sigue una línea recta. A veces desliza por las tortuosas callejuelas estalinistas» (Trotsky, 2001: 103). «Los fracasos de la revolución en el Occidente quedaron resumidos en la derrota de Trotsky» (Deutscher, 1969: 462). Trotski, como Marco Antonio, terminó desarmado, anulado, desterrado y aplastado. La industrialización y la colectivización echaron por tierra la razón de ser del trotskismo. Y Stalin, como aconsejaba Lenin, no se dejaba deslumbrar por sus victorias, consolidaba sus éxitos y aplastaba a sus adversarios tanto internos como externos.

Con la Cuarta Internacional los trotskistas radicalizaron el universalismo abstracto de la revolución mundial, y se referían a la nueva Internacional como el «partido mundial de la revolución socialista». Siguiendo las críticas de Gramsci, este internacionalismo suena a «vago cosmopolitismo», por ser «superficialmente nacional», incapacitado para «depurar al internacionalismo de todo elemento de vaguedad y pura ideología (en sentido negativo)», frente al internacionalismo de Lenin y Stalin que daba muestras de ser «profundamente nacional» (citado por Losurdo, 2008: 264). La Cuarta Internacional quedó en la más clara irrelevancia y marginalidad política, y sería sólo una mera reliquia de la metafísica de la revolución mundial: la imposible filosofía política de

Trotski.

Como se ha dicho, «la tragedia de Trotsky es la tragedia de un marxista “clásico” a merced de las olas de un mundo que ya no era el del marxismo clásico» (Carr, 1985: 196). «Trotski fue un héroe de la revolución. Y cayó cuando terminaron los tiempos heroicos» (Carr, 1974a: 160). Podríamos decir que Trotski fue un marxista y un leninista *fundamentalista* porque seguía un sistema establecido de proposiciones o de normas que configuraban una *totalidad sistemática* que intentaba preservar en su integridad, pues siempre pretendió «retornar a la senda de Marx y de Lenin» (Trotsky, 1974: 356). De hecho estaba convencido de que la lucha contra el trotskismo, «desde la muerte de Lenin, fue concebida y organizada como una lucha personal contra Trotsky y *se ha desarrollado, de hecho, como una lucha contra el marxismo*» (Trotsky, 2001: 50, subrayado mío). El trotskismo, con Trotski a la cabeza, reclamaba para sí el monopolio del marxismo, e incluso del leninismo, frente al estalinismo que lo representaba como la traición al marxismo y al leninismo. En sus cartas a Krupskaja, la viuda de Lenin, afirmaba que en la lucha contra el estalinismo, que pretendía el «exterminio» de la Oposición, lo que estaba en juego «es la línea fundamental del bolchevismo, el método leninista de análisis de lo que ocurre y de previsión de lo que se prepara» (citado por Broué, 2008: 95). En su autobiografía insistía en que la campaña contra el trotskismo «era la campaña contra la herencia de Lenin» (Trotsky, 2006: 534). Y en su *Anti-Stalin* añadía que «la oposición [trotskista] fue denunciada como principal enemiga del marxismo y máxima pecadora contra los evangelios de Lenin» (Trotsky, 2008: 451, corchetes míos). Pues se trataba de un *fundamentalismo* que no era siempre sincero e inocente, como deja por escrito el propio Trotski: «La lucha mortal no es concebible sin astucias de guerra, en otras palabras: sin mentiras y engaños. ¿Pueden quizás los proletarios alemanes evitar engañar a la policía de Hitler? ¿Faltarían los bolcheviques soviéticos a su ética engañando a la GPU?» (Citado por Losurdo, 2008: 92). Trotski muy podría haber parafraseado a Luis XIV diciendo: «El marxismo-leninismo soy yo».

A nuestro juicio, el *fundamentalismo* de Trotski, como todo *fundamentalismo* político, era un modo de encubrir la verdad de la política real, y de sus complicaciones en la *dialéctica de clases* y en la *dialéctica de Estados*; un modo, pues, de predicar una conciencia falsa de tendencia *distáxica* (imprudente por fantasiosa). Aunque afirmamos que se trata de un *fundamentalismo* no porque fuese una doctrina intolerante con otras doctrinas (burguesas o estalinistas), sino porque Trotski presentaba al marxismo-leninismo como un sistema de principios, esto es, como una ciencia en su segunda *acepción*, según las *acepciones* del término «ciencia» que recoge el *materialismo gnoseológico*.

La Oposición no se autodenominaba «trotskista» o «trotskismo», que en vida de Trotski era un término despectivo, sino «bolchevique-leninista», al reivindicarse como los auténticos herederos del legado de Lenin, pese a las advertencias de Prébrajensky que recomendaba a la Oposición que se acercase al Partido, pues «si no nos transformaremos en una pequeña secta de “leninistas verdaderos”» (citado por Broué, 2008: 168). El 16 de diciembre de 1928, tras recibir un ultimátum de la OGPU para que

abandonase su labor política de «marcado carácter contrarrevolucionario», Trotski sostenía que renunciar a su actuación política era lo mismo que renunciar «a luchar por los intereses del proletariado internacional», y que la «fracción estalinista» representaba su labor política como «contrarrevolucionaria» porque Trotski los acusaba «ante el proletariado internacional de estar pisoteando las teorías fundamentales de Marx y de Lenin, de minar los intereses históricos de la revolución internacional» (Trotsky, 2006: 614). Pero minar los intereses históricos de la revolución internacional era la labor correctora que en el *ejercicio* de la geopolítica real se debía llevar a cabo, si es que se pretendía la *eutaxia* de la república soviética no ya sólo en la *dialéctica de clases* sino también, y fundamentalmente, en la *dialéctica de Estados*.

A diferencia del *fundamentalismo* marxista-leninista y puritanismo comunista de Trotski, Stalin se consideraba un «marxista creador», y ya el 3 (16) de agosto de 1917 había dicho en su discurso al Sexto Congreso del Partido: «Existe un marxismo dogmático y un marxismo creador. Yo estoy en el terreno del último» (citado por Rubel, 2004: 59). Años después, al defender la política del socialismo en un solo país, alguien le objetó con una inoportuna frase de Engels (suponemos que se trata de la que hemos citado arriba), frente a lo que exclamó: «¡Al diablo las viejas fórmulas! ¡Viva la victoriosa revolución de la URSS!» (Citado por Carr, 1974a: 188). Y casi al final de su vida, en 1950, escribía contra los que deformaban el marxismo «porque no han citado a Marx como marxistas, sino como dogmáticos, sin calar en la esencia de las cosas»; y así se enfrentaba a los que «ven la letra del marxismo, pero no captan su esencia, quienes se aprenden de memoria los textos de las conclusiones y fórmulas del marxismo pero no comprenden su contenido» (Stalin, 2000). Es decir, Stalin no se limitó a repetir la fraseología heredada y en la *praxis* institucional de la política real trató de corregir ciertas tesis del marxismo-leninismo que eran de índole mesiánica e idealistas y sustituirlas por otras más potentes acorde a las exigencias inmediatas con las que podía operar en la política real. Al comprobar que las consecuencias de la revolución mundial, tal y como al principio se pensaba que iban a desarrollarse, eran inadmisibles en la política real, la prudencia política aconsejaba cambiar esos principios y centrarse en la construcción del socialismo en los límites del Estado (del Imperio) donde efectivamente se había llevado a cabo la revolución. Stalin fue un político prudente, con *sindéresis*, pues supo rectificar la coherencia formal del marxismo-leninismo al advertir el error de las conclusiones que se deducían lógicamente de las premisas que el marxismo-leninismo creía verdaderas. Luego Stalin se plegaba a la situación política concreta y no a la reiteración de dogmas (posición a la que, por supuesto, también se plegaron Marx y Lenin, pues no hay nada menos marxista y menos leninista que no tener en cuenta las condiciones del presente político y social *en marcha*). En 1973 Lucio Colletti definía a Stalin en *L'Espresso* como «aquél que no se dejó nunca atar por los lazos de la ideología» (citado por Canfora, 2008: 372). Pero, para los puritanos de la teoría, rectificar no es cosa de sabio sino de traidor.

Como ha dicho F. Fischer, «La historia de la lucha entre Stalin y Trotsky es la historia de intento de Trotsky de adueñarse del poder [...], es la historia de un fallido

golpe de Estado» (citado por Losurdo, 2008: 88). Es la historia de la bancarrota de la revolución permanente y mundial, la historia de una revolución mundial fallida y de la victoria del estalinismo o socialismo en un solo país que sirvió como plataforma *realmente existente* para que el socialismo se propagase en otros países (pero no *urbi et orbi* «en todo el planeta»). La teoría de la revolución mundial hizo que Trotski perdiese apoyos, pues bastante tenían los soviéticos con mantener la revolución en la URSS como para exportarla al extranjero. Esta teoría demostró ser una *praxis* imprudente en la política real, a diferencia de la teoría del socialismo en un solo país que demostró ser prudente en sus resultados *eutáxicos* al afrontar las dificultades geopolíticas que sobrevinieron con la Segunda Guerra Mundial, y ese fue su gran mérito.

Todavía en los años 70 los trotskistas seguían pensando, como si nada hubiese pasado, que la revolución proletaria era «un proceso de revolución mundial, que no se lleva a cabo de manera lineal ni uniforme. La cadena imperialista se rompe primero en sus eslabones más débiles, y el discontinuo flujo y reflujo de las revoluciones ocurre conforme a la *ley del desarrollo desigual y combinado*» (Mandel, 1976: 11). El trotskismo no era un internacionalismo frustrado sino un internacionalismo utópico próximo a la *izquierda divagante*, y un radicalismo muy cómodo para fugarse de la realidad e incorporar un discurso marxista que espera la revolución mundial y la consecuente felicidad de la humanidad, pese a todas las dificultades de la *Realpolitik*. He aquí otra vez las paradojas del incumplimiento y el *fundamentalismo* que se empeña en llamar al sabio «traidor».

La revolución mundial, tal y como se la *representaba* Trotski, era, en relación a Rusia, una revolución *centrípeta*, en el sentido de que las revoluciones europeas serían la atracción capaz de incorporar a la Rusia soviética a su perseverancia, y gracias a dichas revoluciones alcanzaría la *eutaxia*; desde la cual, con el apoyo europeo, se construiría el socialismo, que pasaría a ser un fenómeno mundial. El epicentro sería Alemania, pero allí el comunismo fue barrido primero por la socialdemocracia y después por el nacionalsocialismo. En cambio, la revolución mundial, en la *representación* (y además, con mayor o menor rigor, en el *ejercicio* en la política real) de Stalin, era *centrífuga* o expansiva, pues se partía de un punto, un vasto territorio tras la reconstrucción de la Rusia de los zares en una nueva *identidad* soviética, esto es, un Estado concreto o, más en rigor, un Imperio, el cual tendía a expandirse por capas sucesivas a la totalidad de su entorno. Al igual que Napoleón, Stalin quiso extender la revolución a toda Europa y Asia, y en esto desde luego que era bonapartista, lo cual no impedía que fuese un auténtico bolchevique (igual que las guerras napoleónicas no impidieron que Napoleón se comportase como un auténtico jacobino y como el auténtico heredero de la Gran Revolución que se codeaba con revolucionarios y matemáticos). El desembarco de Normandía y las dos bombas atómicas contra Japón (fundamentalmente esto último) frenaron el expansionismo *centrífugo* del Imperio Soviético. (Para los términos *centrípeto* y *centrífugo* véase Bueno, 2005b: 297 y ss.).

Trotski ponía más empeño en la revolución externa y Stalin en la revolución interna (la que realmente se había realizado), pero con vistas a su expansión allá donde llegasen

sus fuerzas. Si para Trotski era la revolución europea la que debía socorrer a la revolución rusa, para Stalin era la revolución rusa la que socorrería a la europea; pero ya no sería desde la *dialéctica de clases* a través de la Komintern o la estrategia de «frentes populares», sino por la *dialéctica de Estados* en el ejercicio *cortical* del *poder militar*, sin perjuicio que desde la *dialéctica de clases* los diferentes partidos comunistas trabajasen para defender los intereses de la Unión Soviética, es decir, la defensa de la patria del proletariado, tal y como exigía Stalin; lo cual no quita que estos partidos estuviesen subordinados a la Komintern cuya hegemonía estaba en Moscú.

Stalin señalaba a la política trotskista como «aventurismo» y desviación de «izquierda». Y sobre la misma no dudaba en afirmar lo siguiente: «Algunos bolcheviques creen que el trotskismo es una fracción del comunismo, que, ciertamente, comete errores, hace muchas tonterías, a veces hasta es antisoviética, pero que, a pesar de todo, es una fracción del comunismo. De aquí nace cierto liberalismo para con los trotskistas y los que piensan como ellos. Huelga demostrar que tal opinión sobre el trotskismo es profundamente errónea y dañina. En realidad, el trotskismo hace ya mucho que dejó de ser una fracción del comunismo. En realidad, el trotskismo es el destacamento de vanguardia de la burguesía contrarrevolucionaria, que lucha contra el comunismo, contra el Poder Soviético, contra la edificación del socialismo en la U.R.S.S.» (Stalin, 1977c: 581).

Podríamos decir que la Idea de revolución mundial que postulaba Trotski era *fundamentalista*, por los motivos señalados, y la de Stalin *funcional*, al definirse sobre un *campo de términos* políticos (en rigor, geopolíticos, pues la URSS era una *plataforma continental* con pretensión universal, es decir, un Imperio, aunque *emic* no se reconociese como tal). Y, asimismo, podríamos interpretar que la posición de Trotski en relación a la cuestión de la revolución mundial era una forma de *mito tenebroso* y la de Stalin de *mito luminoso* (o tal vez un *mito claroscuro* que en ocasiones se presentaba como *mito tenebroso* y en otras ocasiones como *mito luminoso*). E incluso podríamos también decir que la interpretación de Trotski es un mito derrotista y la de Stalin un mito victorioso. Pues si el primero no confiaba en la construcción del socialismo en la nueva *identidad* que iba cobrando forma en la *capa basal* del antiguo Imperio Ruso y hacía depender todo del estallido de la revolución en Europa, el segundo no confiaba en el estallido de la revolución en Europa y hacía depender todo en la construcción del socialismo donde, efectivamente, se había hecho la revolución. De modo que la tesis de Stalin vendría a ser la *vuelta del revés* del *mito tenebroso* de Trotski, cuya concepción de la revolución mundial se situó en el plano fenoménico *emic* sin fundamento objetivo ontológico *etic*. Es la *inversión* de Trotski. En sus páginas y en su obra política, Stalin es el Anti-Trotski, y el antitrotskismo fue el que demostró y mostró que construyendo el socialismo desde la plataforma de un Estado *realmente existente* (en rigor un Imperio) se puede vencer a toda una apisonadora política, bélica y tecnológica como la Alemania del Tercer Reich. Si los *planes* y *programas* del país de la Revolución de Octubre hubiesen sido lanzados a la pasividad de una hipotética (posible o no) revolución en Europa (fundamentalmente en Alemania) y no a la acción de priorizar en las cuestiones

internas de la URSS en proceso de *génesis y estructuración*, quizá «la base de la revolución mundial» hubiese sido liquidada, pero eso es una ucronía (que podría ser muy interesante para una novela). Fue, pues, el antitrotskismo, entonces, el que venció al Tercer Reich, y sin embargo fue la desestalinización la que hundió a la Unión Soviética, y esto sí que es historia. Concluimos, pues, en que, geopolíticamente, el antitrotskismo resultó ser prudente (*eutáxico*) y la desestalinización imprudente (*distáxica*). Y esto, supongo, lo hemos puesto en discusión profundamente y lo seguiremos discutiendo para criticar las aberraciones *distáxicas* de la desestalinización.

Concluimos, ahora sí, afirmando que si Trotski acusaba a Stalin de manipular la historiografía para su beneficio y engrandecimiento de su leyenda a base de «mitología termidórica» (Trotsky, 2008: 372), nosotros también podríamos muy bien acusar a Trotski de lo mismo al empaparse y querer empapar a los demás de «mitología trotskista» o, dicho en terminología del *materialismo filosófico*, de *historiografía basura*, *metodología negroleendaria* y *mitología tenebrosa*. Trotski llegó a escribir calumnias sobre Stalin como que éste «era incapaz de construir correctamente una frase en ruso» (Trotsky, 2012: 126). Una afirmación que es absolutamente ridícula y que merece ser contestada con palabras del mismo Vozhd: «La calumnia hay que condenarla, y no ponerla a discusión» (Stalin, 1977c: 569). Y lo de «condenarla» no es retórica. Stalin le dio a Trotski con la hoz, el martillo, la pluma y, finalmente, con el piolet.

10. La desestalinización

Como se ha dicho, en la Unión Soviética fueron necesarios «dos traumas, dos claras rupturas (el XX Congreso de 1956 y la *perestroika* en 1986-1989) para destruir el Estado formado tras la Revolución de 1917 y gracias a ella» (Canfora, 2013: 156). Difícilmente puedo estar más de acuerdo con la siguiente afirmación de un gran historiador español: «Entre la Revolución de Octubre (1917) y la extinción de la Unión Soviética (1991), se sucedieron al frente del país dos genios (Lenin y Stalin), un patán impulsivo y temerario (Jruschov), un ignorante pancita y vanidoso (Brézhnev), dos moribundos (Andrópov y Chernenko) y un insensato (Gorbachov)» (Santos, 2012: 53). Ya lo dijo Stalin antes de morir: «Sois ciegos como gatos jóvenes, ¿qué haríais sin mí? Nuestro país se irá a pique porque no sabéis reconocer a los enemigos» (citado por Khrushchev, 2006 y por Rubel, 2004: 167). Sean apócrifas o no estas palabras, desde luego que atinaron del todo.

La «desestalinización», que empezó con el mandato del nefasto sucesor de Stalin, Nikita Jruschov, y culminó con el no menos nefasto Mijaíl Gorbachov, hizo -en sentido etimológico- imbécil («sin bastón») a la Unión Soviética. Buen conocedor de Maquiavelo, Stalin sin embargo no tuvo en cuenta una de sus grandes máximas: «Gran prudencia será la de un príncipe viejo que no dejase en duda la sucesión» (citado por Santos, 2012: 646). Aunque, según los hermanos Medvedev, Stalin pensó en Mijaíl Suslov (de hecho fue éste el que organizó la estrategia de la Guerra Fría). De modo que «Muerto y sepultado el estalinismo, el leninismo había dejado de existir sobre la tierra...

Durante 35 años, los revisionistas han luchado por demoler a Stalin. Una vez Stalin demolido, Lenin ha sido liquidado en un abrir y cerrar de ojos. Khrushchev se encarnizó contra Stalin. Gorbachov lo ha “rematado” llevando a cabo, en el curso de los cinco años de su *glasnost*, una verdadera cruzada contra el estalinismo. ¿Os habéis dado cuenta de que, el desmontaje de las estatuas de Lenin no ha sido precedido por una campaña política contra su obra? Bastó con la campaña contra Stalin. Una vez todas las ideas políticas de Stalin atacadas, denigradas, demolidas, se llegó a la constatación de que, la campaña había servido también para liquidar las ideas de Lenin» (Martens, 2003: 3-5).

El discurso de Churchill del 5 de marzo de 1946 (el del «telón de acero») fue mucho menos fulminante para la imagen de Stalin y de la URSS que el que pronunció en Moscú Jruschov diez años después en su *Informe* «secreto» en la sesión cerrada del XX Congreso del PCUS el 25 de febrero titulado *Sobre el culto de la personalidad y sus consecuencias*, más conocido como *Informe Jruschov* o *Informe secreto* («desestalinización» es un término que se acuñó en Occidente, y Jruschov simplemente se refería a la campaña para eliminar el «culto a la persona», aunque desde luego que hace justicia a la campaña de Jruschov el término «desestalinización»). Dicho *Informe*, además de consolidar a Jruschov en el liderazgo soviético, fue «un discurso reprobatorio que se propone liquidar a Stalin en todos los aspectos» (Losurdo, 2008: 25). Todos los reconocimientos que se habían hecho a la figura y a la obra de Stalin fueron transformados en mero culto a la personalidad y por lo tanto había que destruir la imagen del líder soviético para siempre. Ya en vida la figura de Stalin fue objeto tanto de literatura hagiográfica como de literatura demonizadora. Si en el XIX Congreso del PCUS, celebrado en octubre de 1952, se le atribuyó a Stalin el gran mérito de la fuerza militar, económica y social de la Unión Soviética, el XX Congreso trató de destruir la imagen de Stalin. Ya en 1953 aparecieron en *Pravda* artículos que afirmaban que el marxismo-leninismo era contrario a todo «culto a la persona», pues el marxismo-leninismo favorecía una «dirección colectiva». (Véase Service, 2010a: 314).

Un día antes de la apertura del XX Congreso Jruschov argumentó no sobre premisas morales sino pragmáticas: «Si no decimos la verdad en el congreso, nos veremos en la obligación de decirla en el futuro, y entonces posiblemente no seremos quienes hagamos el discurso; no, entonces seremos lo que estén bajo investigación» (citado por Service, 2010a: 319). Por su parte, Molotov propuso, contra la propuesta de Jruschov, que el discurso tuviese como tema «Stalin, el continuador de la obra de Lenin», pero Jruschov tenía la mayoría y se decidió que el congreso se celebrase exclusivamente para los delegados del Partido (sin periodistas ni comunistas extranjeros) con el tema del «culto a la personalidad» de Stalin.

El *Informe*, hecho oficial, se presentó como una revelación de una realidad política y social durante muchos años ocultada pero de carácter incontestable, aunque éste venía a suscribir en buena medida lo que en dos décadas antes había escrito Trotski. Aunque

Jruschov también estuvo implicado en el Terror, lo estuvieron aún más Molotov y Kaganovich, y las críticas contra Stalin iba también contra ellos. Con su *Informe* Jruschov quería hacer tabula rasa y restaurar el Partido admitiendo los errores culpando de todo a Stalin y a su «culto a la personalidad». Sin Stalin, pensaba Jruschov, el Partido recuperaría la pureza, como si el estalinismo fuese el pecado original. «Interesado en señalar a Stalin como el único responsable de todas las catástrofes acaecidas a la URSS, lejos de liquidar el culto a la personalidad, Jruschov se limita a transformarlo en un culto negativo. Queda clara la imagen en base a la cual *in principio erat Stalin!* También al afrontar el capítulo más trágico de la historia de la Unión Soviética (el terror y las sangrientas purgas, que se propagaron a gran escala sin hacer excepción con el propio partido comunista), el *Informe secreto* no tiene dudas: es un horror del que se debe culpar exclusivamente a un individuo sediento de poder y poseído por una paranoia sangrienta» (Losurdo, 2008: 54). En el *Informe Stalin* «es presentado como un tirano ridículo, cobarde y sanguinario (tanto como para hacer casi incomprensible cómo hubiera podido gobernar durante tanto tiempo y con el apoyo de infinitos Jruschov)» (Canfora, 2008: 365). Con el *Informe* «un dios debía ser arrojado al infierno» (Losurdo, 2008: 27). Y hasta tal punto fue así que Jruschov ordenó que el cadáver de Stalin fuese sacado del mausoleo de Lenin para que lo enterrasen cerca de la muralla del Kremlin. Como apuntó Mao, Jruschov no sólo criticó a Stalin sino que lo mató. Y el secretario de Estado estadounidense, John Foster Dulles, dijo que el *Informe* se trataba de «la acusación de despotismo más condenatoria que jamás haya hecho un déspota» (citado por Powaski, 2011: 148)

Se podría decir que ya con la desestalinización los soviéticos empezaron a cavar su propia tumba. Los motivos del *Informe* no sólo se debían a la desestalinización, sino sobre todo a la lucha política por el poder, una lucha parecida a la que mantuvo Stalin contra Trotski, Kámenev y Zinóviev. Jruschov creó una comisión encabezada por P. N. Pospelov para que investigase los crímenes de los años 30 y 40, pero muy especialmente la purga de Leningrado de 1948-1949, pues, aunque no fue la purga más sangrienta, Georgi Malenkov estaba implicado en ella (a Malenkov se le obligó a dimitir en diciembre de 1954 del cargo del presidente de Consejo de Ministros y en febrero de 1955 ocupó su puesto Nikolai Bulganin que, aun no siendo un protegido de Jruschov, se había aliado a él). Aquí vemos que toda la demonización contra Stalin era juego de políticos (más bien politicastos) por aferrarse y consolidarse en el poder.

El *Informe Jruschov* viene a ser para el estalinismo lo que los escritos del Padre Las Casas supuso para la construcción de la leyenda negra contra el Imperio Español o, para poner un ejemplo más actual, lo que la Ley de Memoria Histórica lo es para el franquismo, cuyos éxitos de demonización del franquismo están resultado ser aplastantes sobre una población ideologizada hasta el tuétano por el *Pensamiento Alicia*, el *fundamentalismo democrático* y la dictadura de lo políticamente correcto. «Todo lo que los más violentos enemigos del comunismo habían afirmado durante treinta y cinco años, Khrushchev vino a reafirmarlo en 1956. Desde entonces, la unanimidad vocinglera condenaba a Stalin -desde los nazis a los trotskistas, desde el tándem Kissinger-

Brzezinski, al dúo Khrushchev y Gorbachov-, parecían imponerlo “como prueba de la verdad”» (Martens, 2003: 3).

El *Informe* «secreto» de Jruschov se leyó a puerta cerrada y no fue taquigrafiado ni se consintió que se debatiese tras su lectura. Los delegados salieron tras la escucha con notable confusión. La resolución del XX Congreso del Partido se ratificó por unanimidad y se publicó meses después, aprobándose el *Informe* y autorizando al Comité Central a que «con determinación llevase a cabo la medida que garantizase la total supresión del culto al individuo ajeno al marxismo-leninismo, y que se eliminasen sus consecuencias en todos los ámbitos del Partido, gobierno y actividades ideológicas» (Medvedev y Medvedev, 2003: 114). Pero el secreto se convirtió en un grito a voces, y ya en la noche del 25 de febrero de 1956 los delegados de los diferentes partidos comunistas extranjeros tuvieron acceso al *Informe* puesto que Jruschov les entregó una copia, informándoles de que era alto secreto. Los agentes israelíes del Mossad fueron los primeros extranjeros en recibir el *Informe*, y no perdieron tiempo para enviárselo inmediatamente a los servicios estadounidenses. Aunque ya Jruschov, al temer que los comunistas extranjeros censurase su contenido procuró que el KGB se asegurase de que la CIA obtuviese una copia, y por ello el periódico londinense *Observer* fue el primero en publicar una copia íntegra del difamatorio discurso. El *Informe* fue inmediatamente conocido por diplomáticos y periodistas extranjeros y supuso un auténtico favor para los enemigos de la URSS. El 1 de marzo el texto de Jruschov se repartió con ligeras correcciones a funcionarios importantes del Comité Central, y el 5 de marzo (tercer aniversario de la muerte de Stalin) el sello que anunciaba «alto secreto» de la página principal se cambió por un «no apto para la publicación». Las copias íntegras del *Informe* se destruyeron antes de que pudiesen ser distribuidas, y no se publicaron legalmente hasta los tiempos de Gorbachov, de ahí que el discurso se denominase «Informe secreto». Y sin embargo, «La imprenta del Comité Central estampó de inmediato varios miles de copias del informe, en forma de panfleto y con la cubierta roja, que luego se distribuirían a todos los comités del Partido tanto regionales como de ciudades y de distritos, a lo largo y ancho de la Unión Soviética. De conformidad con la recomendación del Comité Central, el informe se leyó en miles de reuniones celebradas por todo el país por las organizaciones del Partido y el Komsomol, que incluían tanto a activistas que no pertenecían al Partido como a sus miembros» (Medvedev y Medvedev, 2003: 115).

Visto esto, lo último que podría decirse del susodicho informe es que era secreto. El «secreto» llegaría muy pronto a conocerse en Occidente por varios canales y daría la vuelta al mundo en pocas horas, a pesar de que el propio Jruschov advirtió a los miembros del congreso que guardasen silencio, consciente de la bomba y el peligro para la URSS que suponía su discurso: «No podemos permitir que este asunto salga del Partido y llegue a la prensa. Por esta razón lo estamos discutiendo aquí en una sesión secreta. No es conveniente proveer al enemigo de municiones; no debemos lavar nuestra ropa sucia ante los ojos del mundo. Creo que los delegados a este Congreso comprenderán bien el significado de lo dicho y valorarán debidamente estas

sugestiones. (Aplausos tumultuosos)» (Khurshchev, 2006). En Belgrado y en Washington el discurso se hizo público el 18 de marzo, y en la misma URSS no se publicaría el texto completo hasta 1988. En el extranjero el *Informe* gustó en el Partido Comunista Italiano y disgustó en el Partido Comunista Chino. En *Pravda* se publicó sin que se añadiesen comentarios un artículo del periódico chino más importante, el *Diario del Pueblo*, donde se afirmaba que los logros de Stalin fueron muy superiores a sus errores y que hasta sus errores eran beneficiosos porque enriquecían «la experiencia histórica de la dictadura del proletariado» (citado por Medvedev y Medvedev, 2003: 125). Muchos creyeron que el artículo lo escribió el mismísimo Mao. En Estados Unidos y en Francia la repercusión del *Informe* fue demoledora para la militancia de los partidos comunistas de estos países, pues muchos militantes se dieron de baja.

El *Informe* causó tal sensación que incluso en Tbilisi (capital de Georgia, patria de Stalin) se produjo una sublevación. Y también hubo una revuelta en Polonia, y por ello Wladislaw Gomulka, veterano comunista encarcelado por Stalin en 1948 por preocuparse más de la cuenta por los intereses nacionales polacos, pasó a ser, muy a pesar de Jruschov, Secretario General del Partido Obrero Unificado de Polonia; y en consecuencia las huelgas concluyeron y el orden se restableció.

El *Informe* insiste constantemente en que Stalin «abusó del poder y comenzó a utilizar el terror contra las leyes del Partido». Para Jruschov estaba claro que «la marcha de la construcción socialista era tal que no justificaba el Terror y las represiones en masa por todo el país» (Khrushchev, 2006). Jruschov analizaba la situación de terror en el momento más intenso de lo que Nicolas Werth ha denominado «Segundo período de desórdenes» a la dependencia «del capricho de un hombre» (Khrushchev, 2006). Es decir, para Jruschov el Terror no se debía a la lógica política o *Realpolitik*, sino a la patología y al capricho de un siniestro y degenerado monstruo humano y no a los planes *eutáxicos* de un período en el que la nueva Rusia se desenvolvía en un permanente «estado de sitio» y una guerra en potencia o en acto. Un Terror en el que el bueno de Nikita también cumplió su papel. Es más, Jruschov señala constantemente a Stalin de suspicaz y levantar acusaciones falsas, y sin embargo no se corta un pelo en tildar a Lavrenti Beria, al que él mismo se encargó de que fuese liquidado físicamente, de «enemigo de nuestro Partido y agente del Servicio de Inteligencia de una nación extranjera» (Khurshchev, 2006). Lo cual, además de falso, era absolutamente ridículo.

Y respecto a la Gran guerra patriótica el imprudente Nikita afirmaba que «no fue Stalin, sino el Partido como entidad, el gobierno soviético, nuestro heroico ejército, sus inteligentes jefes y sus valientes soldados, toda la nación soviética, los que aseguraron la victoria en la guerra patriótica. (Tempestuosos y prolongados aplausos)» (Khurshchev, 2006). Como si Stalin no tuviese nada que ver con el asunto. En el *Informe* leemos que cuando las tropas alemanas atravesaron la frontera soviética Stalin sufrió una crisis de abatimiento y apatía y «se abstuvo durante mucho tiempo de dirigir las operaciones militares, y dejó de ocuparse de cualquier cosa»; y así -seguimos leyendo- cuando la Operación Barbarroja se puso en marcha, «Stalin se alejó de la

dirección de las operaciones militares y se dedicó a no hacer nada». Jruschov añade que «en los primeros días de la guerra se hizo obvio que nuestro Ejército estaba mal equipado, que no teníamos suficiente artillería, tanques o aviones... Así es, pues, que nuestras fronteras no se hallaban preparadas para repeler al enemigo... Cuando los ejércitos fascistas invadieron el territorio soviético y comenzaron las operaciones militares, Moscú emitió una orden, en virtud de la cual se prohibía contestar al fuego alemán. ¿Por qué? Porque Stalin seguía convencido, a pesar de los hechos, de que la guerra no había aún comenzado, y que esto era sólo una acción de provocación de parte de diversas secciones indisciplinadas del ejército alemán, y que nuestra reacción podría ser causa de que los alemanes comenzaran la guerra» (Khurshchev, 2006). Es muy común entre los historiadores creerse esta leyenda: la leyenda de un Stalin que se retiraría deprimido a su dacha por el ataque sorpresa de un Hitler que le había engañado y cogido desprevenido. Aunque de hecho los historiadores no se ponen de acuerdo en relación a los días de inactividad y depresión de Stalin: unos dicen diez, otros cuatro y otros (Montefiore) sólo dos días.

Jruschov no cae en la cuenta -o más bien no quiere hacer ver, es decir, explicar racionalmente- de que la escasez de artillería, tanques o aviones en la frontera y en los territorios próximo a la misma era parte del plan para hacer inoperante la estrategia de la guerra relámpago, la cual dependía de la concentración de las fuerzas enemigas para aplastarlas de modo fulminante (ese fue el error que cometieron las tropas francesas y por eso Francia cayó en apenas cuarenta días de guerra). Jruschov se lamentaba de que «no pudimos evitar que el enemigo penetrara profundamente en nuestro territorio» (Khurshchev, 2006). Pero de eso precisamente se trataba: de meter al lobo en la boca del león.

El 15 de junio de 1941 Timoshenko y Zhukov insistían en que se trasladasen tropas a la frontera porque «sin duda no podemos enfrentarnos o repeler la herramienta del ejército alemán disciplinadamente», pero Stalin les dijo que dichos temores eran infundados porque «Hitler no era tan tonto como para ser incapaz de entender que hay diferencia entre la Unión Soviética y Polonia o Francia o incluso Inglaterra o en realidad todas ellas juntas» (citados por Medvedev y Medvedev, 2003: 254). De modo que el Vozhd fue más zorro que el Führer y -rechazando las peticiones del Comisariado de Defensa, del Estado Mayor y de la mayoría de los generales de movilizar las tropas hacia la frontera- dejó que las tropas de éste avanzasen cientos de kilómetros para que se metiesen en la boca del lobo, reservando así su gran ejército a una grandísima distancia de la línea del frente para no quemar las mejores tropas en los primeros enfrentamiento contra la *Wehrmacht*, porque el Führer sabía -como afirmó en declaraciones hechas el 30 de marzo de 1941- que para llevar a cabo la *Blitzkrieg* en la Unión Soviética el problema estaba en el espacio ruso, esto es, en la amplitud infinita de espacio que «hace necesaria la concentración en puntos decisivos» (citado por Losurdo, 2008: 39).

Así lo afirmó el que sería mariscal del Ejército Rojo, que era jefe del Estado Mayor

en el momento en que empezó la guerra, Georgy K. Zhukov, reconociendo la genialidad de Stalin: «El mando de Hitler contaba con un desplazamiento del grueso de nuestras tropas hacia la frontera, con la intención de rodearlo y destruirlo» (citado por Medvedev y Medvedev, 2003: 255 y por Losurdo, 2008: 39). Y también: «En los últimos años se suele acusar a Stalin de no haber dado instrucciones para trasladar el grueso de nuestras tropas desde las profundidades del país con objeto de hacer frente y rechazar el ataque enemigo. [...] Nuestras tropas, insuficientemente dotadas de medios de defensa anticarro y antiaéreo, poseyendo menos movilidad que la del enemigo, no hubieran soportado los potentes y tajantes golpes de las fuerzas blindadas del adversario. [...] Y no se sabe la situación que luego se habría creado a las puertas de Moscú y de Leningrado, y en el sur del país» (citado por Medvedev y Medvedev, 2003: 255 y por Santos, 2012: 382). Y más aún: «Se podría decir -escribió Zhukov- que I.V. Stalin sabía bastante más (sobre la situación en la frontera occidental) que la cúpula militar» (citado por Medvedev y Medvedev, 2003: 136). Y desmintiendo el *Informe Jruschov* afirmaba: «La obra de la defensa nacional, en cuanto a sus rasgos y orientaciones fundamentales y esenciales, fue conducida de la forma deseada. Durante años, se hizo todo o casi todo lo que se podía hacer, tanto en los sectores económicos como en los sectores sociales. En cuanto al período que se extiende entre 1939 hasta la mitad del 1941, fue una época en la que tanto el pueblo como el Partido han suministrado, para reforzar la defensa, esfuerzos particularmente importantes, esfuerzos que exigían la aplicación de todas las fuerzas y de todos los medios. Una industria desarrollada, una agricultura colectivizada, la instrucción pública extendida a todo el conjunto de la población, la unidad de la nación, la potencia del Estado socialista, el nivel elevado del patriotismo del pueblo, la dirección del Partido, estaba presta a realizar la unidad entre el frente y la retaguardia, todo este conjunto de factores fue la razón principal y primera de la gran victoria que debía coronar nuestra lucha contra el fascismo. El solo hecho de que la industria soviética pudiera producir una cantidad colosal de armamento, cerca de 490.000 cañones y morteros, más de 102.000 tanques y cañones autopropulsados; más de 137.000 aviones de combate, todo ello prueba que los fundamentos de la economía, desde el punto de vista militar, habían sido puestos en pie de la forma requerida y eran sólidos. En todo lo que era esencial y fundamental, el Partido y el pueblo supieron preparar la defensa de la patria. Por lo tanto, esto es lo esencial y fundamental, que a fin de cuentas es lo que decide la suerte de un país en guerra» (citado por Martens, 2003: 125).

El también mariscal Alexandr Vasilevski, jefe del Estado Mayor General desde 1942 hasta 1945, miembro del Gran Cuartel General del Jefe Supremo, y Ministro de Defensa hasta la muerte de Stalin, tras la cual es condenado al ostracismo por Jruschov, reiteraba: «Hay que destacar la inmensa importancia que tuvo la oportuna acumulación y el uso coherente de las reservas estratégicas por el mando soviético. Puede decirse sin rodeos que, a pesar de la grave situación -crítica a veces-, en los días de la heroica defensa de Moscú, el Gran Cuartel General dio pruebas de gran entereza y fuerza de voluntad conservando las reservas [...] para el paso del Ejército Rojo a una resuelta contraofensiva» (citado por Santos, 2012: 382).

Y añade el también mariscal Konstantin Rokosovski: «Por orden del Cuartel General Supremo las fuerzas de reserva se trasladaron a Moscú y a otros distritos amenazados [...] para preservarlas intactas hasta el momento decisivo. Ello requería un autocontrol extraordinario» (citado por Santos, 2012: 383).

Si la Unión Soviética estuvo liderada durante tres décadas por un individuo corrompido moral e intelectualmente, ¿cómo fue posible vencer a la formidable maquinaria bélica alemana que había conquistado buena parte de Europa? Y, es más, ¿cómo fue posible la transformación del país desde una situación de extrema debilidad tras la Primera Guerra Mundial y el cerco diplomático a posicionarse como segunda potencia mundial venciendo a todos sus enemigos internos y externos?

Sin embargo, fue ni más ni menos que el mismo Nikita Jruschov el que fomentó el culto a la personalidad de Stalin, como así lo pronunció ante 200.000 personas en su discurso contra Grigori Pyatakov y Karl Radek en enero de 1937, como recogió *Pravda* el 31 de enero: «Al levantar sus manos contra el Camarada Stalin, las han levantado contra todo lo mejor que la humanidad posee. Pues Stalin es la esperanza; es la expectativa; es el faro que dirige a toda la humanidad progresista. ¡Stalin es nuestra bandera! ¡Stalin es nuestra voluntad! ¡Stalin es nuestra victoria!» (Citado por Bland, 2009). Y en el XVIII Congreso del Partido, en marzo de 1939, describía a Stalin como «El mayor genio de la humanidad, maestro y ‘vozhd’, que nos conduce hacia el Comunismo, nuestro muy amado Stalin» (citado por Bland, 2009). De hecho, Stalin llegó a sospechar que el culto a la personalidad estaba diseñándose por saboteadores para así desacreditarle. Si Stalin cultivó el culto a la personalidad no fue al de su propia personalidad sino a la personalidad de Lenin, transformando Petrogrado en Leningrado, acuñando el término «marxismo-leninismo», ordenado que se analizase su cerebro para descubrir las claves de su genio. Aunque es cierto que Stalin hizo que se cambiase el nombre de la ciudad de Tsaritsyn por el de Stalingrado, ciudad que sería escenario de una de las batallas fundamentales de la Segunda Guerra Mundial. Y el himno de la URSS, que iría desplazando al himno de la Internacional, rezaba: «En medio de la tempestad se alzó el sol de la libertad, y Lenin el Grande iluminó nuestro camino; Stalin nos educó en la lealtad; en el trabajo y en las hazañas nos inspiró». (Véase Valdera, 2014: 270-271).

Para más *inri*, fue el propio Jruschov el que fomentó el culto a su personalidad dándose mucho autobombo. «Sus compañeros repararon en la paradoja de que el político que había denunciado el “culto a la persona” estuviera tan interesado en acumular prestigio. No pasaba un solo día sin que su imagen apareciera en la prensa, y se reanudó la práctica de introducir un prólogo en los libros en que se elogiaba obligatoriamente al líder del partido. Asimismo, se le garantizó mayor publicidad al nombrar a su yerno Alexei Adzhubei director de *Izvestiya*... Jruschov pedía y obtenía un trato adulator por parte de la prensa, la radio, el cine y la televisión» (Service, 2010a: 327).

Según nuevos documentos desclasificados, el primero en criticar el culto a Stalin no fue Jruschov sino Lavrenti Beria, con más ahínco que Georgi Malenkov y Jruschov. Jruschov tampoco escribió el *Informe* él solo, pues se basó en material de Piotr Pospelov y con la ayuda de Dmitri Shepilov amplió el texto considerablemente incluyendo los años de la Gran Guerra Patriótica y la represión de posguerra. Pero el colmo del cinismo está en una serie de declaraciones públicas que pronunció Jruschov en el verano de ese mismo 1956 refiriéndose a Stalin como «un gran revolucionario» y «un gran marxista-leninista», y además el Partido «no permitirá que el nombre de Stalin fuese entregado a los enemigos del comunismo» (citado por Medvedev y Medvedev, 2003: 125). Pero la cuestión es que fue entregado y además difamado, y la desestalinización iniciada por Jruschov y aprovechada por Occidente con Estados Unidos a la cabeza resultó ser muy eficaz para aislar a la Unión Soviética, privarla de toda identidad y autoestima y conseguir su capitulación y disolución final. Una leyenda negra puede ser incluso más peligrosa que una crisis económica.

Nikita Jruschov fue sustituido como Secretario General del PCUS por la asamblea plenaria del Comité Central celebrada el 14 de octubre de 1964. Leonid Breznev fue elegido para suplirle en el cargo. Breznev estuvo a punto de rehabilitar a la figura de Stalin, pero no lo hizo, con lo cual la leyenda negra contra el gran líder soviético se mantuvo oficialmente hasta la disolución de la Unión Soviética. E incluso antes de la caída de ésta Trotski y Bujarin serían rehabilitados por un desestalinizador recalcitrante como Gorbachov.

11. Perestroika y distaxia: la reconstrucción (reestructuración) que derivó en destrucción (desestructuración)

Mijaíl Gorbachov fue otro de los dirigentes nefastos de la Unión Soviética; de hecho fue el último, su sepulturero, el auténtico «sepulturero de la revolución». Gorbachov fue elegido Secretario General del Comité Central del PCUS por la asamblea plenaria del Comité Central el 11 de marzo de 1985. Cuatro años después, en 1989, el presidente estadounidense, Ronald Reagan, visitó Moscú y abrazó a Gorbachov, el dirigente del «imperio del mal»; un hombre que, según Reagan, Estados Unidos podía tratar, es decir, podía tratar para dismantelar a la Unión Soviética.

En el XXVII Congreso del Partido, celebrado en Moscú entre el 25 de febrero y el 6 de marzo de 1986, Gorbachov anunció las dos líneas fundamentales que iban a definir su política: la *perestroika* (reestructuración económica) y la *glasnost* (transparencia o liberación política). En el otoño de 1987 publicó -precisamente por encargo del gobierno de Estados Unidos- el libro *Perestroika*, cuando ya la reestructuración llevaba dos años y medio en marcha, momento que su autor contemplaba como su «etapa inicial» pero que ya formaba «parte de nuestras vidas», y al llegar a las masas era considerada como «una realidad» (Gorbachev, 1987: 55). Y un poco más adelante añadía: «estoy seguro de que toda la sociedad se sumará al proceso de la *perestroika*» (Gorbachev, 1987: 58). Como hemos visto que decía Isaac Deutscher, nada sería más

fácil que sacar de *La revolución traicionada* de Trotski una lista de pronósticos fallidos. Pues sí hay algo más fácil: el libro *Perestroika* de Gorbachov es prueba de ello. La cuestión está en: reestructuración y transparencia para qué, ¿para hundir el Imperio? Veámoslo.

La *perestroika*, que se dio a conocer en abril de 1985 en una asamblea plenaria del Comité Central, significaba una nueva política económica que proponía la libre iniciativa y el fomento de las empresas autónomas; y, mientras se protegía al pequeño comercio, las granjas colectivas se iban sustituyendo por cooperativas agrarias, lo cual supuso un declive en la producción, ya que los campesinos soviéticos estaban acostumbrados a trabajar en los *koljoses* y en los *sovjoses* que estaban sometidos a vigilancia pero que eran seguros. La política de la *perestroika* se planteó como «una política tendente a acelerar el desarrollo económico y social del país y a renovar todas las esferas de la vida» (Gorbachev, 1987: 8). Con la *perestroika* Gorbachov trataba de ganarse el apoyo de los nuevos tecnócratas. Además de presentarse como discurso reestructurador, la *perestroika* se presentaba como recuperación de los principios fundamentales (con lo cual se volvía al culto a la personalidad de Lenin y se profundizaba en la demonización de Stalin, interpretándose su figura como tergiversador y mistificador del marxismo-leninismo).

La asamblea plenaria del Comité Central del PCUS, celebrada en junio de 1987, aprobó los «Fundamentos de una reconstrucción radical de la dirección económica». Gorbachov afirmaba que esta reestructuración era la «más importante y radical que nuestro país ha conocido desde que Lenin introdujo la Nueva Política Económica en 1921» (Gorbachev, 1987: 30).

Por su parte, la *glasnost* significaba una mayor libertad de expresión, una apertura al debate público, y por ello la censura de prensa se relajó y empezaron a publicarse periódicos y revistas que exigían más cambio al sistema. La *glasnost* se planteaba como el ejercicio de llevar a cabo «más crítica y autocrítica en todas las esferas de nuestra sociedad» (Gorbachev, 1987: 31). «Queremos mayor apertura en todo lo tocante a cuestiones públicas, en todas las esferas de la vida. El pueblo debe saber qué anda bien y qué anda mal, a fin de multiplicar lo bueno y combatir lo malo: así es como deben ser las cosas en el socialismo... Lo principal es la verdad. Lenin dijo: “¡Más luz! ¡Que el Partido lo sepa todo!”. No debemos consentir -hoy más que nunca- que existan rincones oscuros donde pueda reaparecer el moho y donde comience a acumularse de nuevo todo aquello contra lo que estamos luchando. Por eso tiene que haber más luz... El pueblo debe conocer la vida con todas sus contradicciones y complicaciones; los trabajadores deben tener una información completa y veraz sobre los logros y los impedimentos, sobre lo que se interpone en el camino del progreso y lo coarta» (Gorbachev, 1987: 69-70). Asimismo, «la *glasnost* constituye una eficaz forma de control público sobre las actividades de todos los organismos gubernamentales sin excepción, así como una poderosa herramienta para la corrección de imperfecciones. En consecuencia, el potencial moral de nuestra sociedad ha entrado en acción. La razón y la conciencia empiezan a recuperar el terreno perdido frente a la pasividad y la indiferencia que

carcomían los corazones. Por supuesto, no basta con conocer la verdad y difundirla; lo principal es actuar sobre la base de este conocimiento de la verdad» (Gorbachev, 1987: 70). La *glasnost* hace posible la *perestroika*, pero sin *glasnost* «no es posible ningún cambio radical» (Gorbachev, 1987: 73). Sin *glasnost*, advierte Gorbachov, no hay «socialismo actual», y sin éste «no hay democracia» (Gorbachov, 1987: 73). Y concluía: «necesitamos la *glasnost* como el aire que respiramos» (Gorbachev, 1987: 72). Con la *glasnost* Gorbachov procuró ganarse el apoyo de la *intelligentsia* «liberal», y al mismo tiempo decía Gorbachov: «¡No hay que temer al propio pueblo! La *glasnost* es el socialismo» (citado por Grachov, 2005: 168). Pero la *glasnost* resultó ser incompatible con la *perestroika*. Todo esto permitió a los demócratas liberales (la *derecha liberal*) y a los *nacionalistas fraccionarios* oponerse al monopolio del poder del PCUS.

Gorbachov, al igual que Juan Pablo II ante los desafíos de la Iglesia, se refugiaba bajo el lema: «¡No tengáis miedo!» (Citado por Grachov, 2005: 154). Para tranquilizar, Gorbachov añadía el epíteto «socialista» a sus ocurrencias poco ortodoxas: «pluralismo socialista», «Estado de derecho socialista», «derechos socialistas del hombre», «humanismo socialista», «democracia socialista» y, lo que era el colmo, «mercado socialista». (Véase Grachov, 2005: 154).

El 6 de julio de 1989 Gorbachov reclamó ante el Consejo de Europa un «hogar común europeo», expresión que «surgió de forma espontánea», pensada contra «la artificialidad y provisionalidad del enfrentamiento bloque-contra-bloque y la naturaleza arcaica del “telón de acero”» (Gorbachev, 1987: 181). Dicho «hogar» era representado vagamente como una estructura extendida desde Vancouver hasta Vladivostok, en donde cada país debía aliarse con todos los demás. Y así lo explicaba en su discurso: «Los órdenes social y político en un país u otro se modificaron en el pasado, y pueden modificarse en el futuro. Pero esta modificación es asunto exclusivo del pueblo de ese país, y es elección suya [...]. Toda intervención en los asuntos internos y todo intento por limitar la soberanía de los Estados -amigos, aliados u otros- es inadmisible [...]. Ha llegado el momento de archivar los postulados del período de la Guerra Fría, cuando Europa fue vista como escenario de enfrentamiento, dividida en “esferas de influencia”» (citado por Kissinger, 1996: 567). La propuesta de Gorbachov significaba algo así como una especie de armonía preestablecida entre los Estados, lo cual supondría el fin de la polémica en la *dialéctica de Estados*. «Si hubiera ido al Polo Norte, sin duda habría fascinado a los osos polares con su voluntad de conseguir “una casa común ártica”» (Service, 2010a: 432). Gorbachov podría citar a Schiller y al son de la Novena Sinfonía de Beethoven (el himno de la proestadounidense y antisoviética Unión Europea) gritar: «¡Abrazaos millones!». Y para ello hizo oficial el rechazo de la «Doctrina Breznev», que procuraba la «soberanía limitada» en los países satélites de la URSS y a la que se recurrió en 1968 para intervenir mediante el *poder militar* en Checoslovaquia, y tras la Primavera de Praga sería anunciada en noviembre advirtiendo a los partidos comunistas nacionales la intervención de la URSS si éstos se apartaban de los «principios del marxismo-leninismo y el socialismo». Y así se mostró el 22 de agosto de 1989 cuando

Gorbachov telefoneó al líder comunista polaco, Mieczyslaw Rakowski, para que apoyase al gobierno de Tadeusz Mazowiecki del sindicato obrero católico transformado en partido Solidaridad que había ganado las elecciones de junio por mayoría absolutísima (partido encabezado por Lech Walesa y bendecido por Juan Pablo II contra la Unión Soviética). Y por ello -como dijo Gennadi Gerasimov- la Doctrina Breznev fue sustituida por la «Doctrina Sinatra», en alusión a la famosa canción *My way*, pues cada país de la Europa del Este podía hacer las cosas a su manera a la hora de determinar su sistema político. Asimismo, subrayó la importancia del control (reducción) de armamento, de los derechos humanos, del imperio de la ley y de la protección del medio ambiente.

Armonismo e ideología liberal o socialdemócrata en estado puro; y así puede comprobarse cuando se reunió con los jefes de las democracias más industrializadas en la cumbre del G-7 el 14 de julio de 1989 (justo dos siglos después de la toma de la Bastilla): «Nuestra *perestroika* es inseparable de una política tendente a nuestra plena participación en la economía mundial. El mundo sólo puede salir beneficiado con la apertura de un mercado tan grande como la Unión Soviética» (citado por Kissinger, 1996: 567-568). Como ya había comentado Aleksander Iakovliev, uno de los asesores liberales de Gorbachov, al esbozo del «nuevo pensamiento político» de Gorbachov, éste «quiere expresar aquí, delante de los delegados del Congreso y de todo el país, la necesidad de hacer una elección de principio: ¿nos vamos a seguir cociendo en nuestro propio jugo, o vamos a iniciar contactos de envergadura con el mundo exterior?» (Citado por Grachov, 2005: 145-146).

Los intentos de reforma de Gorbachov hicieron trizas a la URSS, pues dicho reformismo resultó ser totalmente *distáxico*. Uno de sus mayores errores estratégicos y geopolíticos fue consentir la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 con la consecuente unificación de la Alemania capitalista proestadounidense, Estado que pasaría inmediatamente a formar parte de la OTAN. Gorbachov creyó las promesas de la Alianza Atlántica de que éstas no se ampliarían hacia el Este, pero naturalmente los Estados Unidos incumplieron el acuerdo inmediatamente, y antes de terminar la centuria las fuerzas de la OTAN llegaron a las fronteras rusas. El zorro se había metido en el gallinero.

Al principio Gorbachov prefería hablar de «*perestroika*» antes que de «revolución», pues «una nueva revolución no podía significar otra cosa que un antioctubre» (Grachov, 2005: 169). Y, sin embargo, hablaba cada vez más de «*perestroika* revolucionaria». En una reunión del Politburó del 23 de junio de 1986 calificó a la *perestroika* como una «revolución de los espíritus, en la industria, en la superestructura». Y añadía: «La *perestroika* es una verdadera revolución, puesto que es un proceso profundo aunque no exploten las bombas ni silben las balas. Atravesamos actualmente un periodo al pasado por Rusia en el momento de transformarse de un régimen autocrático al socialismo» (citado por Grachov, 2005: 169). Pero no explicó qué dirección tomaría Rusia esta vez: si profundizaría en el socialismo o se apartaría definitivamente de él (y resultó ser lo

segundo). Gorbachov se refería a la *perestroika* como una necesidad de «reformas radicales para obtener un cambio revolucionario» (Gorbachev, 1987: 47). Gorbachov planteaba la *perestroika* como una revolución «desde arriba» y «desde abajo», es decir, desde el *vector descendente* y el *vector ascendente* de las *capas y ramas del poder político*. «La reestructuración nos afecta a todos, desde los comunistas de base hasta el secretario del Comité Central, desde los obreros de taller hasta los ministros, desde los ingenieros hasta los académicos». Y esto lo presentaba como «las garantías más seguras de su éxito y su irrevocabilidad» (Gorbachev, 1987: 51). Y, eso sí, desde su armonismo dejaba bien claro que se trataba de una revolución «pacífica y democrática» (Gorbachev, 1987: 68).

Sin embargo, Gorbachov es situado en la categoría de los reformadores y no en la de los revolucionarios. Aunque, si bien es cierto que no era un revolucionario (sino más bien un contrarrevolucionario), también es cierto que, a efectos prácticos, no fue un reformador, porque no reformó al Estado sino que lo hundió en la *distaxia* (luego también fue un contrarreformador). Por su materia Gorbachov insistía en que la *perestroika* era una revolución, pero por su forma comentaba que se trataba de «un proceso evolucionista, reformista» (citado por Grachov, 2005: 172). De ahí que entendiese la reestructuración como «un cambio cualitativo y un desarrollo progresivo» (Gorbachev, 1987: 143). Pero, lejos de evolucionar, el organismo del sistema entró en crisis y al no haber lisis murió. El resultado de la *perestroika* no fue la evolución sino la involución del sistema (o, si se prefiere, la evolución hacia la *distaxia* y el fin de la Guerra Fría con la consecuente victoria del Imperio Estadounidense). Dicho de otro modo: los *finis operantis* de Gorbachov en relación a la URSS consistía en la reestructuración, es decir, en «fortalecer el socialismo y no sustituirlo por un sistema distinto» (Gorbachev, 1987: 79); pero los *finis operis* consistieron en la destrucción del sistema y su sustitución por otro distinto. Es decir, reestructuración en los *finis operantis* y des-estructuración en los *finis operis*.

Ni la *perestroika* ni la *glasnost* fueron una revolución ni una reforma, sino una conspiración contra la Unión Soviética. La *perestroika* y la *glasnost* fueron la auténtica «revolución traicionada». Como dijo Valentín Falin, partidario de Gorbachov al principio de su mandato, la «pretendida *perestroika*» en lugar de ser una «revolución dentro de la revolución» derivó hacia una «improvisación dentro de la improvisación» que degeneró en «aventura» (citado por Grachov, 2005: 440). La reestructuración concluyó siendo una des-estructuración, y la des-estructuración pasó consecutivamente a ser una refundación de las partes antecedentes con el nuevo orden, lo cual supuso la *anamorfosis* del Imperio Soviético en quince repúblicas «soberanas e independientes» o, mejor dicho, *codeterminadas* por el «nuevo orden mundial» bajo la hegemonía de Estados Unidos.

Iakovlev afirmaba que la *perestroika* se iba transformando legítimamente en un «proceso saludable que [engloba] todas las esferas de la existencia y [estaba relacionado] estrechamente con el desarrollo del mundo moderno» (citado por Grachov, 2005: 147). Y en una entrevista que concedió a un periodista escéptico y occidental,

afirmaba que «en el plano teórico, nunca hemos afirmado que la revolución iniciada en 1917 en nuestro país haya concluido... la *perestroika* no es sino la prolongación de la revolución» (citado por Priestland, 2010: 523). «No abandonaremos la *perestroika*, sino que la llevaremos hasta el fin» (Gorbachev, 1987: 52). Pero el fin de la *perestroika* fue el fin de la Unión Soviética, de ahí que resultase ser el caballo de Troya contra la revolución iniciada en 1917; y lejos de ser una renovación del socialismo, tal y como la presentó Gorbachov, supuso la muerte del mismo. La *perestroika* envió a la Unión Soviética al «cementerio de la historia». El nuevo pensamiento político de la *perestroika* acabaría con el socialismo real en pos del socialismo utópico, es decir, el socialismo que ya no tenía lugar en la geopolítica real. En la contraportada del libro de Gorbachov de la edición de Ediciones B, de 1987, se denomina a la *perestroika* como «segunda revolución leninista». Pues bien, ni fue una revolución y ni mucho menos leninista; tal vez sería mejor denominarla «contrarrevolución antileninista». El «esfuerzo reestructurador» resultó ser *tritador* respecto a la *eutaxia* de la Unión Soviética. No podía estar más equivocado el ingenuo de Mijaíl cuando dijo: «El éxito de la *perestroika* será el argumento decisivo en la histórica disputa acerca de qué sistema es el que más coincide con los intereses del pueblo. Despojada de los rasgos que aparecieron en condiciones extremas, la imagen de la Unión Soviética adquirirá un nuevo atractivo y se convertirá en personificación de las ventajas inherentes al sistema socialista. Los ideales del socialismo adquirirán un nuevo ímpetu» (Gorbachev, 1987: 120).

Las motivaciones de Gorbachov que le llevaron a impulsar la *perestroika* y la *glasnost* son indiferentes para nuestra argumentación, porque -como decimos- lo que cuentan no son los *finis operantis* sino los *finis operis*, de ahí que Gorbachov fuese la peor especie de traidor: el traidor equivocado. Sus ideas de liberación de los pueblos y del hombre desembocaron en la crisis social y económica, en los conflictos interétnicos y en la *distaxia* o destrucción del Estado soviético o Imperio Soviético. El país que recibió era mucho mejor que el que dejó al final de su mandato. Por eso Gorbachov ha sido un político nefasto, porque fue un «emancipador» ruso que trajo la ruina a su país. Como dijo un gran revolucionario, «De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno» (Lenin, 1974e: 426). Gorbachov expulsó a Boris Yeltsin del Politburó, pero no se atrevió a dar un paso más, y éste conservó su libertad que aprovechó para vengarse y desbancarle. Gorbachov cometió la imprudencia de subestimar a su enemigo por intentar modificar solamente su conducta cuando lo que tenía que haber modificado era su estado físico-orgánico. Como le hace decir Anselmo Santos a Stalin en su diálogo ficticio con Gorbachov, «en política los amigos no existen, solo existe gente que finge amistad. Los únicos amigos fiables son los muertos» (Santos, 2012: 693).

Digámoslo con las sabias palabras de Pericles o que Tucídides pone en boca de Pericles en la *Guerra del Peloponeso*: «Este imperio que poseéis ya es como una tiranía: conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro» (II.63.2). Y el balance trazado por Edgar Quinet sobre la Revolución Francesa podría muy bien aplicarse a la Unión Soviética: «El Terror había sido la primera calamidad; la

segunda, la que arruinó la República, fue el proceso contra el Terror» (citado por Losurdo, 2008: 327).

Podríamos decir que el nuevo pensamiento político de Gorbachov se empapa de lleno de *fundamentalismo democrático* e irenismo pánfilo, un pensamiento que colinda con el *Pensamiento Alicia* (Gorbachov es precursor de eminentes *pensadores Alicia* como Kofi Annan o José Luis Rodríguez Zapatero); y, como advierte Gustavo Bueno, «los pensamientos Alicia, y en particular los que tienen naturaleza política, que en principio podrían tomarse como inofensivos o puramente metafísicos, pueden llegar a ser peligrosos y repugnantes como efectos de una mala fe que va envolviendo a la realidad con un velo que tiene “la blancura de la estupidez sin la menor mancha de inteligencia”» (Bueno, 2006a: 19).

Para Gorbachov la democratización debía englobar todas las esferas de la vida y «*todos los aspectos de la sociedad*» (Gorbachev, 1987: 28); de ahí que pensase que los problemas y los déficits del socialismo se solucionaban «con más democracia». «Hoy en día sabemos que habríamos podido evitar muchas de las dificultades si el proceso democrático se hubiera desarrollado con normalidad en nuestro país» (Gorbachev, 1987: 28-29). «La misma *perestroika* no puede realizarse más que a través de la democracia» (Gorbachev, 1987: 29). La *perestroika* «*une el socialismo con la democracia*» (Gorbachev, 1987: 32). Y añadía: «No trataremos de alejarnos del socialismo, sino que avanzaremos hacia un socialismo mejor» (Gorbachev, 1987: 33). Y para ello «Debemos confiar, en suma, en la democratización y siempre en la democratización» (Gorbachev, 1987: 40). Porque la democratización «es el pivote y la garantía de la *perestroika*» (Gorbachev, 1987: 108). Es más, «la democratización es la piedra angular en el esfuerzo reestructurador» (Gorbachev, 1987: 90). Como si democratización fuese evangelización y predicase a todo el mundo: «Buscad la democracia y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura». «Gorbachov, engañado por sus ilusiones, infravaloró la resistencia encarnizada a las reformas de la vieja *nomenklatura*, así como las ansias de poder de las nuevas fuerzas políticas despertadas por la *perestroika*. Este error de cálculo resultó fatal. A la vista de sus extravíos hay que añadir su fe inquebrantable en la todopoderosa democracia que, como la “mano invisible” del mercado, debía, en su opinión, imponerse de forma instantánea como la reguladora universal y automática de todas las relaciones sociales, incluso en el marco de conflictos altamente exacerbados, incluso en un país tan “silvestre” como Rusia en el sentido de la experiencia democrática» (Grachov, 2005: 146).

Es cierto que Gorbachov hablaba de la «democracia socialista», y por eso afirmaba que «cuanta más democracia socialista haya, más socialismo tendremos» (Gorbachev, 1987: 58). Pero su visión política coincidía más bien con los postulados de la democracia liberal que con los del marxismo-leninismo. En la segunda etapa de la *perestroika* las posiciones ideológicas y la tendencia dominante era la de transformar el sistema hacia la socialdemocracia. Abandonando el marxismo-leninismo y abrazando la socialdemocracia, Gorbachov contemplaba una evolución gradualista y pacífica de la

humanidad. De hecho, en el año 2000 Gorbachov sería el presidente de una nueva formación política: el Partido Socialdemócrata Unificado de Rusia.

Al fundamentalismo democrático hay que añadir el *fundamentalismo* pacifista. Gorbachov creyó que había llegado el final de la *dialéctica de clases* y que en la *dialéctica de Estados* había llegado el tiempo de la «coexistencia», así como el de la «cooperación internacional», sintonizando con la doctrina del kantiano Woodrow Wilson de interdependencia global. Por si fuera poco no justificaba esta etapa como la culminación victoriosa del comunismo plenamente realizado sino como la construcción del bienestar de la Humanidad. Según él, «El comunismo contiene un enorme potencial de humanismo» (Gorbachev, 1987: 143). Como se ha dicho, «Este lenguaje era extraordinario para un líder soviético» (Service, 2010a: 423). De modo que había abandonado la filosofía del marxismo-leninismo por el humanismo más pánfilo e ingenuo; es decir, dejó un *mito tenebroso* por un mito aún más *tenebroso*, lo oscuro por lo más oscuro. Le daba así la *vuelta del revés* a la tradicional política exterior del Imperio Soviético, pero hacia una dirección *distáxica* que corrompió la *identidad* y por consiguiente la *unidad* del país de los soviets. Ya el 9 de septiembre de 1985, en una entrevista que publicó la revista *Time*, Gorbachov expresaba su idea de coexistencia pacífica: «Me pregunta usted qué es lo primero que define las relaciones soviético-norteamericanas. Yo creo que es el hecho inmutable de que, nos gustemos o no, sólo unidos podremos sobrevivir o perecer. La pregunta principal que debemos responder es si por fin estamos dispuestos a reconocer que no hay otro modo de vivir en paz entre nosotros, y si estamos dispuestos a modificar nuestra mentalidad y nuestro modo de actuar, pasando del camino de la guerra al camino de la paz» (citado por Kissinger, 1996: 564). Pero esa paz no era otra que la *pax americana*, la paz de los vencedores sobre los vencidos de la Guerra Fría.

El 7 de diciembre Gorbachov pronunció un discurso en la Asamblea de la ONU en el que pedía el fin de la ideología en las relaciones internacionales y abogó por la libertad humana y la democracia; y a su panfilismo en la *dialéctica de Estados* (prometiéndole reducir unilateralmente el 10% de las fuerzas armadas de la URSS más la retirada de diez divisiones de la Europa del Este y la colaboración con Estados Unidos en los conflictos de Afganistán, Camboya, Nicaragua y Angola) se sumó su petición del fin de la *dialéctica de clases*. Gorbachov recomendó que la ONU se reactivase como un instrumento de cooperación entre las superpotencias para que se construyese un nuevo orden mundial, es decir, un orden en el que no tenía cabida la Unión Soviética y el comunismo *realmente existente*. Gorbachov, a fin de «mejorar las relaciones internacionales», defendía que su posición era «realista» y «predominantemente constructiva» (Gorbachev, 1987: 115). Pero, como sabemos, fue utópica y predominantemente destructiva.

Al declarar que estaba dispuesto a poner fin a la Guerra Fría, Gorbachov afirmó implícitamente (consciente o inconscientemente) que su política se disponía a ponerle fin a la Unión Soviética, pues el fin de la Guerra Fría sólo podía llegar con la *distaxia* de

una de las dos superpotencias (en este caso la URSS). Cuando en junio de 1988 le preguntaron a Reagan si seguía considerando a los soviéticos el «foco del mal en el mundo moderno», el presidente respondió no sin cierta satisfacción: «Han cambiado» (citado por Powaski, 2011: 317). Y responsabilizó a Gorbachov de semejante cambio. De ahí que lo abrazase junto al mausoleo de Lenin. En diciembre volvieron a reunirse, esta vez en Nueva York y junto al nuevo presidente electo, George Bush I. Los tres sería fotografiados frente a la Estatua de la Libertad: símbolo capitalista por antonomasia. El 3 de diciembre Reagan se daba por satisfecho en sus negociaciones con Gorbachov, y afrontaba con optimismo las relaciones entre las dos superpotencias, y esperaba que el muro de Berlín fuese demolido y que las obras de Aleksandr Solzhenitsin, uno de los más fanáticos en emplear la *metodología negrolegendaria*, se publicase en la URSS. En el pleno del Comité Central de diciembre del año siguiente uno de los oradores de la línea dura del Partido le reprochó a Gorbachov y al ministro de Asuntos Exteriores Edvard Shevardnadze: «si los capitalistas y el Papa nos alaban, eso quiere decir que nos hemos equivocado de dirección» (citado por Powaski, 2011: 333). También un secretario provincial, Vladimir Melnikov, se quejó de que las políticas de Gorbachov «eran del gusto de la burguesía y del Papa de Roma» (citado por Service, 2010a: 451). A medida que la popularidad de Gorbachov caía en picado en la Unión Soviética, aumentaba en Occidente. En 1990 Gorbachov sería nombrado por la revista *Time* «Hombre de la década». Ese mismo año recibía el Premio Nobel de la Paz (entendemos que de la *pax americana*). No sin razón dice el chiste que Gorbachov tiene tatuado el mapa de Estados Unidos en su cabeza.

Gorbachov se presentaba como el adalid «de la paz universal y de la seguridad internacional» para «construir un mundo libre de armas nucleares» (Gorbachev, 1987: 121). Y no sin solemnidad y pomposidad sostenía: «El único fundamento sólido para la seguridad es el reconocimiento de los intereses de todos los pueblos y países y de su igualdad en los asuntos internacionales. La seguridad de cada nación debería acoplarse con la seguridad para todos los miembros de la comunidad internacional... los adversarios deben convertirse en socios y comenzar a buscar conjuntamente los medios para conseguir una seguridad universal» (Gorbachev, 1987: 131). Gorbachov se presenta como el abanderado de una «nueva filosofía de la paz» (Gorbachev, 1987: 137), en la que lo más importante «es poner en marcha el mecanismo de la autoconservación de la humanidad y estimular el potencial de paz, razón y buena voluntad» (Gorbachev, 1987: 138), y por ello invitaba «a todo el mundo a trabajar juntos por la paz y para el beneficio común» (Gorbachev, 1987: 168). En su mensaje dirigido a la Conferencia Internacional a finales de agosto de 1987 escribía Gorbachov: «La aplicación del principio básico “desarme para el desarrollo” puede y debe reunir a la humanidad, y facilitar la formación de una conciencia global» (Gorbachev, 1987: 133). Y a un grupo de profesores de ruso de Estados Unidos, que asistía a un curso de perfeccionamiento en Leningrado, les dijo que «si “vienen los rusos” vienen con ustedes por la ruta común de la humanidad» (Gorbachev, 1987: 201). La propuesta de Gorbachov consistía en «Humanizar las relaciones internacionales» (Gorbachev, 1987: 205), y llegaría a decir que la tarea de la URSS «en el lejano futuro histórico» era

conseguir la «plena unidad de las naciones» (citado por Service, 2010a: 423). «Debemos aprender a vivir en un mundo real, que tenga en cuenta los intereses de la Unión Soviética y de Estados Unidos, de Gran Bretaña y Francia y de la República Federal Alemana. Pero existen los intereses de China y la India, de Australia y Pakistán, de Tanzania y Angola, de Argentina y otros países; los intereses de Polonia, Vietnam, Cuba y otros países socialistas. No reconocerlo sería negar a estos pueblos la libertad de elección y el derecho a un orden social que les satisfaga. Incluso si se equivocan al escoger, deben ser ellos quienes encuentren la vía de salida. Están en su derecho» (Gorbachev, 1987: 197). Pero eso no es «un mundo real» sino un mundo de ensueño, un mundo utópico e incluso de fantasías infantiloides, propias del *Pensamiento Alicia* de la *viscosa ideología de la socialdemocracia*, imprudente y *distáxica*, a años luz de la *Realpolitik* del estalinismo, que -como la historia real ha mostrado- fue prudente y *eutáxico*. Si Stalin era todo un estadista y, como dice Kissinger, el «realista supremo» en la *Realpolitik* de las relaciones internacionales, Gorbachov era un antiestadista y el ingenuo supremo en la relaciones internacionales que él entendía como «coexistencia pacífica» para construir la paz mundial y no como una incesante polémica de *dialéctica de Estados* en la geopolítica de los Imperios universales que son excluyentes y no cabe armonía ni paz perpetua sino la incesante *biocenosis*. «El mundo (el mundo de la economía, el de la ciencia, el de las costumbres), una vez en marcha, “va por sí mismo”, hasta cierto punto, al margen de sus gobiernos. Pero hasta cierto límite. A partir de límites determinados, un gobierno simplista, inspirado por Alicia, puede dar lugar a que la nave se encalle o se estrelle contra las otras naves que, en el mundo, navegan en su entorno» (Bueno, 2006a: 357). Gorbachov se aproximaba mucho a la Idea (para nosotros *paraidea*) de la *sympatheia ton holon* que postuló el estoico Posidonio. Asimismo, el irenismo y ecumenismo de Gorbachov recuerda mucho al irenismo y ecumenismo que la Iglesia católica viene predicando desde el Concilio Vaticano II, cuya nueva consigna muy bien podría ser: «¡Sacerdotes de todos los países, uníos!» (Bueno, 2000c: 432). Ecumenismo e irenismo que ha llegado a su apogeo con el Papa Francisco.

La tarea diplomática de Gorbachov se pensó para «erradicar la amenaza de la destrucción de la Humanidad en una guerra nuclear. Si lo conseguimos, cabe un futuro próspero para nuestras relaciones, una “era dorada” que nos beneficiaría a ambos, a todos los países, y a la entera comunidad mundial» (Gorbachev, 1987: 231). Y así concluye su libro: «Queremos que la gente de todos los países goce de prosperidad, bienestar y felicidad. El camino para ello se basa en la consecución de un mundo desnuclearizado y sin violencia. Nosotros nos hemos puesto en camino y hacemos un llamamiento a los demás países y naciones para que nos acompañen» (Gorbachev, 1987: 234). El mito de la revolución mundial quedó sepultado en el «cementerio de la historia» para ser sustituido, ya en las postrimerías de la URSS, por el *mito tenebroso* de la «era dorada» que traería la paz «a la entera comunidad mundial» en un mundo «desnuclearizado y sin violencia». Lo oscuro quedaba así oscurecido por lo más oscuro y las consecuencias de esta «filosofía de la paz» fue la inmediata caída del Imperio Soviético. «Ahora el mundo entero necesita reestructurarse» (Gorbachev, 1987: 234). Y

desde luego que se reestructuró con la caída de la URSS y el papel de Estados Unidos en el «nuevo orden mundial».

Para todo esto Gorbachov invocaba al diálogo, como si hablando se entendiese la gente: «El diálogo entre gentes de “diferentes mundos”, gentes con diferentes modalidades de vida y con opiniones distintas, es especialmente importante. Si les une una preocupación común por el futuro de la humanidad, las disputas y las numerosas controversias entre ellas no les impedirán hallar puntos de contactos y llegar a unos acuerdos sobre los temas principales. Esto es un buen ejemplo para todo el mundo... Yo diría, por consiguiente, que el diálogo informal y vivido entre políticos, científicos y personalidades de la cultura es imperativo» (Gorbachev, 1987: 140-141). «Los dirigentes soviéticos pugnan por manejar los asuntos exteriores siguiendo un nuevo camino. El *diálogo* es lo primero que debo mencionar en este contexto. Dificilmente podría hablarse de conseguir una comprensión mutua sin él. Una vez que abrazamos los principios de la nueva manera de pensar, hicimos el diálogo el instrumento básico para ponerlos a prueba en la práctica internacional. Además, por medio del diálogo verificamos el realismo de nuestras ideas, iniciativas y acciones internacionales. Y observamos con satisfacción que esta palabra, aunque, a diferencia de *perestroika*, no es de origen ruso, ha arraigado profundamente en el vocabulario diplomático durante los últimos años. Y el propio diálogo político ha empezado a desempeñar, en las relaciones internacionales, un papel más importante que en cualquier otro momento anterior» (Gorbachev, 1987: 145).

Con esto Gorbachov representaba la impronta del «marxismo romántico» en la URSS, que apela al «diálogo» y a la «buena voluntad», aunque esto puede resultar, y así resultó, de mala fe, pues su buena voluntad se tradujo como ruina en los fines objetivos de su obra. Un marxismo que está a mil millas del marxismo revolucionario (el marxismo-leninismo), y una de las consecuencias de este marxismo blando fue la atracción que produjo en el país de los soviets el neoliberalismo de Occidente. Este marxismo blando es propio de la *viscosa ideología socialdemócrata*, a la cual se afiliaría Gorbachov tras la caída del Imperio. Las reuniones con los delegados de partidos socialistas y socialdemócratas constituyen una gran parte de los contactos de Gorbachov con los líderes extranjeros: «He recibido al Consejo Consultivo de la Internacional Socialista, encabezado por Kalevi Sorsa, y he conocido a Willy Brandt, Egon Bahr, Felipe González y otros dirigentes socialdemócratas y cada vez hemos observado que nuestros puntos de vista en asuntos cruciales de seguridad y desarme internacionales son muy parecidos o idénticos... El diálogo iniciado entre comunistas y socialdemócratas no elimina en absoluto las diferencias ideológicas entre sí. Al mismo tiempo, no podemos decir que ninguno de los participantes en el diálogo se haya desprestigiado o se haya colocado bajo el dominio del otro bando. La experiencia ha demostrado que no existe riesgo de tal eventualidad. Mantenemos buenas relaciones y contactos útiles con los socialdemócratas de la República Federal de Alemania, Finlandia, Suecia y Dinamarca, con el Partido Laborista británico, los socialistas españoles, etc. Tenemos en gran estima dichos contactos. En general, estamos abiertos a

la cooperación con todas las fuerzas que se muestran interesadas en vencer las tendencias peligrosas en el desarrollo de la situación mundial» (Gorbachev, 1987: 191).

El nuevo pensamiento político de Gorbachov era propio de una perversión ideológica, era una auténtica bazofia, una repugnante papilla lo suficientemente edulcorada que administró a las generaciones jóvenes y al pueblo soviético y al mundo en general: «Mi mensaje a Rusia y al mundo», leemos entrecomillado, como subtítulo, en la edición de Ediciones B de 1987 de su libro *Perestroika*. Se trataba de un caso de *corrupción no delictiva*, esto es, no judicializada, ya que Gorbachov no fue juzgado ni condenado por sus crímenes. Tal vez fuese así porque «el pensamiento no delinque», pero fue este pensamiento (*aliciesco* en muchos aspectos, por no decir en todos) el que, en parte, se responsabilizó de la caída de la Unión Soviética.

Al final de una conversación que Gorbachov tuvo con el periodista y escritor Andrei Grachov, jefe de prensa y consejero de Gorbachov en el Comité Central del PCUS y en el Kremlin, éste le preguntó: «¿Usted perdona a todos sus enemigos, a sus adversarios, a los que le traicionaron y que le impidieron llevar su proyecto a término?». Y sonriéndole «Gorbi el Magnífico» le respondió: «En principio, es Dios quien debe perdonar. Pero yo también, dentro de poco, estaré... -hizo una pausa antes de terminar la frase-,... estaré allí». «Levantó la mirada hacia el techo, o tal vez hacia el cielo» (Grachov, 2005: 447). Parece la respuesta de un hombre que había dejado de creer en el marxismo-leninismo para empezar a creer no solo en la socialdemocracia sino también en Dios (suponemos que el Dios de la Iglesia ortodoxa). Tal vez el hombre estuviese imbuido en una especie de socialgnosticismo, cosa que desde el *antignosticismo* que defendemos desde el *materialismo filosófico* no podemos consentir.

Gorbachov decidió reducir el armamento y los gastos de defensa a fin de mejorar la imagen de la URSS para que ésta recibiese ayuda económica de Occidente. Su «nuevo pensamiento político» censuraba el precepto marxista-leninista de la inevitabilidad del enfrentamiento entre comunismo y capitalismo; y, al igual que Jruschov, pensaba que, dado el armamento nuclear, la disputa geopolítica entre las dos superpotencias era suicida. El «rostro humano» con el que Gorbachov quería reestructurar al comunismo terminó siendo *distáxico* al apelar a la «cooperación internacional» y al creer ingenuamente en una relación diplomática y pacífica duradera entre el mundo comunista y el capitalista. Acusó a Stalin de iniciar la Guerra Fría (como si la misma dependiese de las decisiones de un solo hombre), así como también lo acusó de iniciar la Segunda Guerra Mundial al pactar con Hitler, aunque en *Perestroika* reconoce que el pacto de no agresión con Alemania, «cuyo significado es constantemente falseado por nuestros enemigos», se hubiese podido evitar, «al igual que tantas otras cosas, si la clase dirigente de Gran Bretaña y Francia hubiera aceptado cooperar con la Unión Soviética contra el agresor... Esto se produjo principalmente porque los gobernantes británicos sólo tenían una idea en la cabeza: cómo enfrentar a Hitler con el Este, contra la Unión Soviética, y cómo aplastar al comunismo» (Gorbachev, 1987: 178). Además, interpretó la anexión de los Estados Bálticos en 1940 como una agresión. Como se ha dicho, «Este

reconocimiento contribuiría a debilitar la dominación soviética de dichos estados y, finalmente, a la desintegración de la propia Unión Soviética» (Powaski, 2011: 311).

En septiembre de 1987 se abrió una comisión para investigar los crímenes de Stalin, lo que suponía una vuelta -tras la cuasi-rehabilitación de Stalin en la época de Breznev- a la demonización de Stalin que en 1956 puso en marcha Jruschov y sería algo así como una especie de Ley de Memoria Histórica análoga a la que en 2006 implantaría el gobierno socialdemócrata de José Luis Rodríguez Zapatero (que es una mezcla letal entre *metodología negrolegendaria* e *historiografía basura*, con el añadido del *Pensamiento Alicia*). Sobre el XX Congreso del PCUS Gorbachov sostiene que fue un «hito importante» a causa de su «decisiva contribución a la teoría y la práctica de la construcción socialista. A raíz de este congreso, comenzó a realizarse un gran esfuerzo para reorientar el avance del país y conseguir la superación de los aspectos negativos de la vida sociopolítica engendrados por el culto a la personalidad de Stalin». Pero en seguida reconoce que «las posibilidades que surgieron de él no fueron plenamente utilizadas. La explicación se encuentra en los métodos subjetivistas aplicados bajo el mandato de Kruschev. La dirección económica estuvo dominada por la improvisación. Las ideas voluntariosas y cambiantes de aquel equipo dirigente mantuvieron al Partido y a la sociedad en un estado febril. Sus promesas y predicciones ambiciosas y sin fundamento produjeron un nuevo desfase entre los hechos y las palabras» (Gorbachev, 1987: 39). Si Jruschov afirmó que la decadencia del socialismo empezó en 1934 tras la colectivización y la industrialización, Gorbachov opinaba que había sido antes, en 1928, en la victoria de Stalin frente a Bujarin (de hecho, en el informe de cara a al 70º aniversario de la Revolución de Octubre, en noviembre de 1987, Gorbachov redactó la rehabilitación oficial de Bujarin). Para más *inri* Gorbachov añadía que el auténtico marxismo estaba en Lenin y su supuesto «liberalismo» ejercitado en la NEP. Y así se lo explicaba el asesor e ideólogo de Gorbachov, Gueorgui Smirnov al filósofo y «blanco» encubierto Alensandr Tsipko: «No creas que [Gorbachov] no se da cuenta de la gravedad de la situación. Se han perdido en balde sesenta años. Al apartarse de la NEP, el partido perdió su última oportunidad. La gente sufrió en vano. Se sacrificó al país en nombre de concepciones escolásticas del comunismo que no tenían nada que ver con la vida real» (citado por Priestland, 2010: 524). Entre 1987 y 1988 Iakovlev, al comprobar lo difícil que era establecer la línea de demarcación entre leninismo y estalinismo, sostuvo que el «socialismo cuartelario» estalinista era producto del marxismo-leninismo. Gorbachov se interesó mucho por esta diferencia a fin de introducir en esta diferencia un «mejor socialismo», y frente a algunos consejeros, que quería alejarle del leninismo, replicaba: «Hay que apoyar, desde luego, el interés individual, pero no a costa del socialismo. Al fin y al cabo, Lenin luchó justamente para conciliar los dos» (citado por Grachov, 2005: 148). Para Iakovlev, las reverencias a Lenin y al socialismo durante la primera etapa de la *perestroika* mostraban «errores» imposibles de corregir: «Intentamos destruir la Iglesia en nombre de la fe verdadera y de un Jesús auténtico, con el vago presentimiento de que nuestra religión era falsa y nuestro Jesús, una imitación» (citado por Grachov, 2005: 148).

En 1989 se publicó en la URSS, tal y como había pedido Ronald Reagan, el *Archipiélago Gulag* de Aleksandr Solzhenitsin, en donde se denunciaba a Lenin como el fundador del universo concentracionario soviético. La *glasnost* trajo consigo la *metodología negrolegendaria* y por consiguiente la demonización del pasado soviético (lo que llevaban haciendo los enemigos de la Unión Soviética desde los días que conmovieron al mundo en octubre de 1917). Gorbachov e Iakovlev eran consciente de la potencia de la ideología y por eso el revisionismo histórico era fundamental para la proyección de la *perestroika* en tanto campaña moral y cultural que pretendía transformar la antigua mentalidad «estalinista» y «burocrática» (y recordemos que Trotski sería rehabilitado en 1988) en pos de una apertura pacífica y armonista con Occidente. «Si los dirigentes e intelectuales decían ahora que el partido había llevado al pueblo por una vía equivocada durante sesenta años, imponiéndoles sacrificios para nada, ¿cómo podía el régimen conservar su lealtad?» (Priestland, 2010: 525). De esta crisis ideológica saldría muy beneficiado el *nacionalismo fraccionario* que en poco tiempo se configurarían como *partes formales* que desintegrarían la Unión Soviética (secesionismo que siempre estuvo arropado por las potencias capitalistas, como pasaría después, de modo mucho más cruento, en Yugoslavia). Y también saldría muy bien parada la burocracia que, paradójicamente, tanto se empeñó Gorbachov en destruir; burocracia que se apropió del Estado e hizo que se enriqueciesen muchos «oligarcas» en la década siguiente.

Gorbachov fue un traidor, al menos *etic*, porque su imprudencia hizo las delicias de los enemigos de la Unión Soviética. Objetivamente Gorbachov fue un saboteador, el auténtico «sepulturero de la revolución» (aunque para otros fuese el profeta del socialismo «con rostro humano»). «La *perestroika* fue, por sus efectos, un seísmo devastador que destruyó en un lustro la obra de Pedro el Grande, de Catalina y de Stalin; y aplastó al propio Gorbachov, contumaz sin remedio, que siempre se sintió satisfecho de su obra pese a ver el resultado: la URSS hecha pedazos, su riqueza robada impunemente, millones de personas sumidas de golpe en la miseria» (Santos, 2012: 57). «El hombre que destruyó el PCUS no vivía en la Casa Blanca sino en el Kremlin. En cuanto a la motivación de Gorbachov, probablemente no era tanto el temor al poderío militar estadounidense como su deseo de revigorar el sistema y de hacerlo más abierto. Al principio, como en el caso de Jruschov, esperaba conseguirlo transformando el propio partido comunista, pero cuando esto fracasó, terminó por saltar por encima de sus obstáculos. La implosión del sistema soviético no se debió a la presión exterior, sino que fue el resultado de una revolución interna no violenta, organizada por la propia dirección del PCUS» (Priestland, 2010: 519).

Aunque es obvio que un individuo por sí solo no puede destruir una sociedad política, pero si la Unión Soviética consintió que un individuo como Gorbachov llegase al poder entonces algo de corrupción había en el sistema. *Algo podrido olía en Moscú*. También

hay que saber que la situación geopolítica en la que estaba envuelta la URSS era muy complicada, y los entresijos de la Guerra Fría hicieron que casi todos los países fuertemente industrializados se alineasen a favor de Estados Unidos contra la Unión Soviética. Y China, que desde el conflicto chino-soviético se distanció de la URSS, se pasó definitivamente, bien es cierto que no de *jure* pero sí de *facto*, al bloque estadounidense, dando un cambio de timón hacia el capitalismo en lo económico aunque perseverando la política comunista de partido único. Los únicos aliados de la URSS eran los países de la Europa del Este, pero éstos suponían un lastre económico y no aumentaban los recursos soviéticos, y además -como sabemos- cambiaron la «Doctrina Breznev» por la «Doctrina Sinatra», y cada uno hacía las cosas «a su manera», lo cual fue letal y definitivo para la *eutaxia* del Imperio Soviético.

En el pleno del Comité Central celebrado entre el 25 y el 26 de julio de 1991 Gorbachov afirmó que el modelo leninista-estalinista-breznevista se hallaba «en bancarrota» y añadió que socialismo y libre mercado no eran incompatibles sino «indivisibles» (citado por Powaski, 2011: 350). Y planteó la posibilidad de transformar el PCUS de un partido autoritario a un partido democrático de cara a un congreso que se celebraría ese mismo año. Pero el intento de golpe de Estado del 18 de agosto de aquel año terminaría por liquidar al Partido y al Imperio. Hasta 1991 los políticos estadounidenses consideraban a Gorbachov un socio imprescindible para la construcción del «nuevo orden mundial» (el orden de la *pax americana, of course*). «Uno de los principales objetivos de los políticos occidentales fue mantener a Gorbachov en el cargo, pues estaban convencidos de que sería mucho más difícil tratar con cualquier otra figura. Durante el extraño golpe de agosto de 1991 (al parecer, contra Gorbachov), todos los dirigentes democráticos se pusieron del lado de la “legalidad” apoyando la constitución comunista que había llevado a Gorbachov al cargo» (Kissinger, 1996: 561).

El 25 de diciembre Gorbachov dimitió como secretario general del Partido y como presidente de la Unión Soviética, traspasando el poder nuclear a Boris Yeltsin (a la sazón presidente de la Federación Rusa desde mayo de 1990). El 26 de diciembre tuvo lugar la última reunión del soviet supremo, que se autodisolvió. El día 31 de diciembre de 1991 es la fecha del fin oficial de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Si la legitimidad del 25 de octubre estuvo en la victoria bolchevique (tanto en la revolución como en la guerra civil y en la Gran Guerra Patriótica), el 31 de diciembre se firmó su ilegitimidad.

Jruschov pronosticó en 1961 que el socialismo «en sus rasgos fundamentales» se realizaría completamente en la URSS en torno al año 1980, y además declaró acabada la lucha de clases y la dictadura del proletariado iniciada por Lenin. El eslogan de Jruschov era «alcanzar y sobrepasar a Estados Unidos». Pero cuando llegaron los 80 resulta que se encumbró Gorbachov en el poder, trató de implantar la *perestroika* y, lejos de reestructurar al país del socialismo, lo hundió. Con lo cual cabría decir, no sin ironía, que el socialismo se realizó completamente porque su *curso* histórico *realmente*

existente se acabó, y por eso en forma de *quiasmo* decimos que el comunismo final resultó ser el final del comunismo.

Si como vemos, buena parte de la culpa de la caída de la URSS fueron por causas internas, también es justo añadir que las causas externas no fueron baladíes, y Estados Unidos hizo mucho al respecto. El presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, fue elegido por su promesa de practicar un anticomunismo militante, de ahí que la «Doctrina Reagan» consistiese en fomentar contrarrevoluciones anticomunistas y así minar la esfera de influencia soviética apoyando al enemigo de su propio enemigo, ya fuesen demócratas auténticos, dictadores militares de derecha, jefes tribales en África o *integristas* islámicos, pues la cuestión estaba en la *solidaridad polémica* contra la Unión Soviética. Y en la práctica esto se traducía en armar a los mujaidires afganos contra la invasión soviética, apoyar a los «contra» en Nicaragua y a las fuerzas anticomunistas en Etiopía y Angola. Todas las insurgencias comunistas que los soviéticos apoyaron en los 70 contra gobiernos aliados de los Estados Unidos se volvieron en los 80, a través de la administración Reagan, en contra la Unión Soviética. Así lo expresaba el secretario de Estado, George Shultz, en un discurso en San Francisco en febrero de 1985: «Durante muchos años vimos actuar a nuestros adversarios sin ninguna moderación apoyando insurgencias por todo el mundo para multiplicar las dictaduras comunistas [...] se decía que cada victoria del comunismo era irreversible [...]. Hoy, sin embargo, el Imperio soviético está flaqueando bajo la presión de sus propios problemas internos y sus dificultades externas [...]. Las fuerzas de la democracia de todo el mundo merecen que estemos con ellas. Abandonarlas sería una vergonzosa traición [...] una traición no sólo contra gente valerosa, sino contra nuestros más elevados ideales» (citado por Kissinger, 1996: 552). En política los fines justifican los medios y el fin era aquí el fin del Imperio Soviético y del comunismo *realmente existente*. Como reconocía en un discurso el 25 de julio de 1988 ante una reunión del Ministerio de Asuntos Exteriores soviético el mismo ministro soviético Eduard Schevardnadze, la enemistad con China, el desastre de la guerra en Afganistán, la costosa carrera armamentística, el abandono de las conversaciones para el control de armas en Ginebra en 1983 y 1984, la decisión de emplazar los misiles nucleares SS-20 y la doctrina de la defensa soviética en la que la URSS se exigía ser tan poderosa como cualquier potencial alianza de enemigos; todo eso, reconocía el ministro, supuso un lastre para la Unión Soviética.

Reagan, que consideraba al Imperio Soviético el «imperio del mal», matizaba que ese mal de los soviéticos era producto de la ignorancia y no un mal congénito, y se trataba más bien de una equivocación más que una hostilidad intencionada, de ahí que pensase que el fin del conflicto concluyese con una conversión ideológica del adversario; pues, para el presidente, el comunismo era poco menos que una aberración, y la conversión al capitalismo traería la conciliación entre las dos superpotencias. Aunque lo que trajo no fue la conciliación sino el hundimiento de una de las dos, en este caso de la URSS. No podían, entonces, conciliarse, pues el fin de la Guerra Fría suponía la *distaxia* de una de las dos superpotencias. En un discurso que pronunció en Londres, en la Cámara de los

Lores, en junio de 1982, Reagan expuso su concepto de la Unión Soviética: «En un sentido irónico, Karl Marx tuvo razón. Hoy estamos presenciando una gran crisis revolucionaria en que las exigencias del orden económico están entrando en conflicto directo con las del orden político. Pero la crisis no está ocurriendo en el Occidente libre y no marxista, sino en la cuna del marxismo-leninismo, la Unión Soviética [...]. El sistema soviético, hipercentralizado, con pocos o ningunos incentivos, año tras año invierte sus mejores recursos para fabricar instrumentos de destrucción. La constante contracción de su desarrollo económico, combinada con el crecimiento de su producción militar, está echando una enorme carga sobre el pueblo soviético. Lo que vemos aquí es una estructura política que ya no corresponde a su base económica; una sociedad en que las fuerzas productivas son obstaculizadas por las fuerzas políticas» (citado por Kissinger, 1996: 547).

Por otra parte, la posición geográfica de Estados Unidos es privilegiada: protegido al este por el Atlántico, al oeste por el Pacífico, y al norte y al sur limita con dos países que no suponen una amenaza como son Canadá y Méjico. Pese a que lo importante era el armamento nuclear, que traería un nuevo tipo de guerra, esto no fue baladí para terminar venciendo en la Guerra Fría y transformarse en el Imperio hegemónico *realmente existente*, cuyo *ortograma* es la *american way of live* a través de la democracia liberal proyectada hacia el horizonte *aureolar* del «fin de la historia»: la democracia se ha globalizado y por consiguiente es la hora de la paz mundial (la antítesis de la revolución mundial, pero *contraria sunt circum eadem*). Es la ideología *aureolar* de la *Globalización oficial*, desde la cual se piensa que la globalización inaugura una nueva época, la verdadera «modernidad» o la «posmodernidad». De ahí que dicha ideología tenga un componente historiográfico, del mismo modo que, *mutatis mutandis*, el marxismo-leninismo estableció un criterio esencialmente periodológico (esto es, historiográfico) de las transformaciones de los modos de producción en cinco etapas (comunismo primitivo, modo de producción asiático, esclavismo, feudalismo y capitalismo) más la etapa o fase final que venía a ser el comunismo (dictadura del proletariado, comunismo en un solo país y democracias populares). Visión que heredaría la ideología capitalista de la *Globalización oficial* que considera la época de la globalización como una nueva época o era que concluye una serie de épocas o períodos históricos que la precedieron como si estas épocas o períodos tuviesen que desembarcar inexorablemente en la globalización cosmopolita neoliberal del régimen de la democracia parlamentaria de *mercado pletórico* y «consumidores satisfechos» homologándose a nivel mundial y como consecuencia ello traería el «fin de la historia», lo cual implicaría una *eutaxia* irreversible que por *metábasis* o en una situación límite afectaría a todo el Género Humano y así se impondría la paz mundial al quedar superada la fase de pluralidad de Estados separados por sus respectivas *capa corticales*, y en consecuencia se llevaría a cabo la extinción del Estado (de todos los Estados). Y a partir de ahora se tenderá a creer que «cualquier situación dada en el curso ordinario de la vida política democrática, en la que pueda aparecer alguna merma de libertad, de igualdad o de solidaridad, tendrá siempre un único remedio, más democracia» (Bueno,

2010: 14).

Como puede apreciarse, se trata de un pensamiento tan escatológico y tan metafísico - aunque más ingenuo aún, pese a resultar vencedor- como el mito de la revolución mundial. Los ideólogos del capitalismo (liberales o neoliberales), al igual que la ideología del comunismo, postulaban un anarquismo puesto en el horizonte del futuro de un Género Humano unificado (no separado por Estados) y dueño de las claves de su autodirección. Ambas posiciones más que geopolíticas son *metapolíticas* y también *metahistóricas*, sin perjuicio de que dichas ideas repercuten de algún modo en la geopolítica real a través de *planes* y *programas* realmente efectuados con mayor o menor éxito. Aunque el fin del Estado y el consecuente anarquismo no es tan acentuado por los liberales, pues siempre ponen su atención en la democracia como el mejor de los sistemas posibles: son los guardianes del *fundamentalismo democrático*. Por eso, «Mientras en el capitalismo la sociedad perfecta se da ya por conseguida, la ideología soviética presenta el socialismo como la penúltima etapa antes de llegar al comunismo» (Valdera, 2014: 220).

Como se ha dicho, «la ideología de la Globalización habría cristalizado en el proceso de conjugar el terror (o la angustia) a punto de desatarse ante la inminencia de un caos económico y social, consecutivo al derrumbamiento de la Unión Soviética y de la función de muro de contención que ésta ejercía contra cualquier tipo de caos social anarquista, urbano y tercermundista. El comunismo disciplinaba a los trabajadores, burócratas, profesores y empleados, siguiendo métodos que él mismo había tomado de la empresa capitalista. Pero el mismo comunismo, constituido en un bloque enfrentado al bloque occidental, había acabado constituyéndose como un recinto opaco, que frenaba la “voluntad monista” de control propia del capitalismo. Derrumbado el comunismo, las amenazas de un caos de clases sociales, pueblos, naciones, imperios, arrecia... La ideología de la Globalización se nos presenta, desde esta perspectiva, como un característico mito apotropaico destinado a proteger del terror que habrá de desencadenarse en quienes se dejan arrastrar por la contemplación de un caos que empieza a entreverse por todos lados. Pero también la Globalización se nos presenta como un mito confortable, como una versión secular del mito de la comunión de los santos, o del mito que aún resuena en la *Novena Sinfonía* (“abrazos millones”) convertido hoy en el himno de la Unión Europea. “A partir de ahora no habrá que temer ya a los abismos insondables entre los hombres, a las distancias infinitas entre los individuos, a diversidad de religiones o a las diferencias entre las culturas: todos vivimos en un mismo Globo, todos vivimos en una misma aldea, la aldea Global”... Mediante la Idea de Globalización todos podremos considerarnos cobijados en intercomunicados en el ámbito de una suerte de Esfera eleática en cuyo ámbito ya no sea posible el caos. Por ello, sólo podrá entenderse que se dirigen contra la Globalización aquellos hombres que se mueven en el “eje del mal” y por ello deberán ser exterminados. Porque la Humanidad globalizada, bajo la dirección de Estados Unidos, es la misma expresión del bien sobre la Tierra: “Dios bendiga a América”» (Bueno, 2005b: 453-454-455).

Dicho de otro modo: la ideología de la *globalización oficial* trata de imponer un orden mundial bajo la hegemonía de Estados Unidos tras la caída de la URSS frente a un nuevo desorden mundial, y para ello se lleva a cabo la sistematización de la ideología del *fundamentalismo democrático* al considerarse a las democracias parlamentarias como características necesarias de la civilización y el final político al que debe aspirar toda sociedad avanzada (y por ello se considera propio de la barbarie al fascismo y al comunismo, por no hablar del *integrismo* islámico). El *fundamentalismo democrático* es socorrido por el mito de la Cultura, pues gracias a la Cultura la democracia no es meramente formal y podrá ser participativa. Y a su vez también es socorrido por el *fundamentalismo científico*. Pero no es posible una sociedad democrática universal que esté supervisada por un Tribunal Internacional de Justicia. No existe la justicia universal, y ni siquiera es posible (pese al intento patético de algunos jueces idiotizados en su estrellato y en su *complejo de Jesucristo*). Tampoco existe *ni puede existir* la salvación universal, y ni un dios ni un hombre montado a caballo va a venir a salvarnos. Y, asimismo, tampoco existe el libre mercado del liberalismo (existen los liberales, pero no el liberalismo). Como les dijo Gustavo Bueno a los mineros asturianos el viernes 28 de junio de 1991, «La economía política es tanto política como económica. En nuestros días, están desmoronándose muchos de los planteamientos de la economía política del Este; pero no porque los planteamientos alternativos, los de la llamada economía libre de mercado, sean expresión de la economía pura. Detrás de esta economía libre de mercado están actuando poderosos grupos multinacionales y Estados también poderosos que, además, están entre sí, muchas veces, en conflicto permanente. Es puro infantilismo, a mi entender, pensar que con los cambios de la economía del Este, el mundo ha entrado en la senda de la libertad económica y de la armonía universal. Los conflictos empiezan ahora en serio, porque no hay una “razón económica pura”, impersonal, porque la razón económica está siempre adscrita a una política concreta, frente a otras, a una economía política, frente a otras» (Bueno, 1991c). Esto, a su modo, ya lo reconocía el padre del liberalismo: «Está claro que esperar que algún día se restaure completamente en Gran Bretaña la libertad de comercio es tan absurdo como esperar que se establezca en ella una Oceana o Utopía» (Smith, 2008: 560-561).

12. El imperialismo y el Imperio Soviético

En 1857-1858 así planteaba Marx la cuestión en los manuscritos que entonces no publicó conocidos como *Grundrisse*: «Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (p. ej., los ingleses en este siglo en Irlanda y, en parte, en la India); o bien dejan subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (p. ej., los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis (en parte, en las conquistas germánicas)» (Marx, 1972a: 18). Y en 1871, comentando lo ocurrido en la Comuna de París, la «la antítesis del Imperio», afirmaba: «El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del

feudalismo, y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital» (Marx, 2010a: 34).

La época del imperialismo propiamente dicho (reconocido así en la historiografía) empieza en los últimos años de la vida de Marx. Es decir, desde 1870 (con el triunfo del Imperio Alemán sobre el Imperio Francés en la guerra franco-prusiana), prolongándose en los años de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, hasta la denominada «descolonización» en los años 70 del siglo XX. El imperialismo era la política del capitalismo financiero en el que se fusionaban el capital industrial y el capital bancario. El problema del imperialismo se planteó como «la cuestión de todas las cuestiones» (Bujarin, 1962: 18).

A principios de siglo un «social-liberal» y «pacifista y reformista *declarado*» (Lenin, 2009: 405), había dicho que el vocablo «imperialismo» «alude al movimiento más poderoso de la actual vida política del mundo occidental» (Hobson, 2009: 13). Lo que principalmente caracterizada al imperialismo moderno era «la competencia de los imperios rivales» (Hobson, 2009: 34). Hobson llegó a la conclusión de que el imperialismo era «el esfuerzo de los grandes magnates de la industria por ensanchar el canal de salida de sus excedentes de riqueza, para lo que buscan mercados e inversiones en el extranjero donde colocar los bienes y el capital que no pueden vender o utilizar en su propio país» (Hobson, 2009: 101). Hobson no atribuía esto al progreso industrial sino a la «mala distribución del poder del consumo, que impide la absorción de mercancías y capital dentro del propio país» (Hobson, 2009: 101). «La clave económica del imperialismo está en el deseo de poderosos y bien organizados círculos industriales y financieros de asegurarse y potenciar, a expensas de los fondos públicos y utilizando las fuerzas armadas del país, mercados privados para sus excedentes de bienes y capital. La guerra, el militarismo y una “política exterior enérgica” son los medios que precisan para conseguir este resultado» (Hobson, 2009: 123). «Los sindicatos y el socialismo son, por tanto, los enemigos naturales del imperialismo, dado que pretenden arrebatarse a las clases “imperialistas” el exceso de ingresos que constituye el motor impulsor del imperialismo» (Hobson, 2009: 106).

Según Lenin, el imperialismo hizo que el capitalismo dejase de ser progresista y empezase a ser reaccionario, pues dividía las naciones en opresoras y oprimidas. De hecho, para él la oposición política central no era la de izquierda y derecha, que consideraba una distinción burguesa, sino la de comunismo e imperialismo capitalista. A su juicio, las reivindicaciones del imperialismo implicaban un capitalismo monopolista, un capitalismo parasitario o en descomposición y un capitalismo agonizante. Se trataba del «capitalismo maduro», del capitalismo que Lenin creía que estaba «en las puertas de su ruina», para «ceder su puesto al socialismo» (Lenin, 1976i: 145-146); pues, pese a todo, «el imperialismo inicia la era de la revolución social» (Lenin, 1976n: 61). Es decir, el imperialismo era la fase superior del capitalismo porque tras colmar sus posibilidades tiende a declinar (aunque en la *praxis* de la política real esto sería sólo en el caso del «imperialismo militar-feudal» ruso). En la fase imperialista, los métodos de lucha «habituales de la clase obrera -los sindicatos y las

cooperativas, los partidos parlamentarios y la lucha parlamentaria- resultan absolutamente insuficientes» (Stalin, 1977d: 4). El capitalismo del *laissez faire* al transformarse en capitalismo monopolista organizado transformó a su vez al marxismo en leninismo y de suyo determinó el destino de lo que vendría a ser la Unión Soviética.

Como comentaba Lenin en 1916, el imperialismo se formó plenamente entre 1898 y 1914 a través de un «pugilato de conquistas». «Las guerras hispano-norteamericana (1898), anglo-bóer (1899-1902) y ruso-japonesa (1904-1905), y la crisis económica de Europa en 1900, son los principales jalones históricos de esta nueva época de la historia mundial» (Lenin, 1980g: 388). El marxismo-leninismo interpretaba al imperialismo como la fase en la que el capitalismo dejaba de ser un mercado en el que competían grandes y pequeñas empresas para transformarse en la subordinación y «estrangulación» por los monopolistas de todo mercado que pasa a ser sometido a su yugo y arbitrariedad. La libre competencia se transformó en concurrencia reglamentada en la que se imponían los cárteles, los trust y los monopolios nacionales e internacionales, y ello suponía la síntesis del capital industrial y el capital bancario, del gobierno y los negocios; tarea que sólo fue posible mediante la explotación de las colonias (lo que en nuestros términos denominamos *imperialismo depredador*). Así, «el viejo capitalismo “civilizado” se ha transformado en imperialismo, y el imperialismo es un sistema mundial de esclavización financiera y de opresión colonial de la inmensa mayoría de la población del Globo por un puñado de países “adelantados”» (Stalin, 1977d: 27).

El imperialismo supone entonces un «capitalismo de Estado», en el que se lleva a cabo la socialización de la producción en detrimento de la libertad de competencia, es decir, la producción se hace tan inmensa que el monopolio reemplaza a la libertad de competencia. Pero aunque la producción sea social, la apropiación sigue siendo privada. La completa socialización de la producción, que supone un inmenso progreso en la Historia Universal, beneficia a los especuladores, es decir, a los genios de las maquinaciones y chanchullos financieros, lo cual suponía el incremento de explotación de los trabajadores. «El monopolio es la última palabra de la “fase contemporánea de desarrollo del capitalismo”» (Lenin, 2009: 424). A juicio de Lenin, el imperialismo monopolístico hace perder al capitalismo su función civilizadora que Marx y Engels subrayan en el *Manifiesto comunista*, pues la burguesía colonial no basa sus proyectos en los planes de desarrollo sino en la rapiña y la explotación propias del *imperialismo depredador*. El imperialismo se presentaba, pues, como la fase superior del capitalismo, en donde la centralización capitalista abonaba el terreno para la planificación socialista. De ahí que se pensase que al mismo tiempo en que se globalizaba el capitalismo se daban las condiciones más óptimas para que también lo hiciese la revolución. Al imperialismo mundial los bolcheviques oponían la revolución mundial. La obra de Lenin *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1917) puso los fundamentos para la alianza del marxismo (de tendencia leninista) con el nacionalismo anticolonial, y fue decisivo para que el comunismo se propagase por los países no europeos que estuvieron sometidos al *imperialismo depredador*. Y así Lenin veía en el imperialismo el capitalismo putrefacto y agonizante y la antesala de la revolución socialista a nivel

mundial.

Como apuntaba Lenin, la crítica liberal al imperialismo que monopoliza la producción no era progresista sino reaccionaria, puesto que se planteaba de modo utópico darle marcha atrás al rumbo de la historia, a querer volver a *laissez faire*, a la edad dorada de la competencia «libre», «pacífica» y «honrada» (Lenin, 2009: 420).

Los imperialistas, sobre todo los británicos, eran racistas y darwinistas sociales declarados, dispuestos a fomentar la guerra en pos del Imperio. El imperialismo consistía en el reparto definitivo del planeta, es decir, de la conquista de todas las tierras no ocupadas, lo cual implicaba la disputa *cortical* de los diferentes Imperios en la «lucha por el territorio económico», por la *capa basal*. «Por vez primera, el mundo se encuentra ya repartido, de modo que lo que en adelante puede efectuarse son *únicamente* nuevos repartos, es decir, el paso de territorios de un “propietario” a otro, y no el paso de un territorio sin propietario a un “dueño”» (Lenin, 2009: 474). El imperialismo es la fase monopolista del capitalismo y las asociaciones internacionales monopolistas desempeñan un papel decisivo al repartirse el mundo. Pero además del predominio del capital financiero sobre el comerciante, el imperialismo requiere la competencia de varios Imperios por la hegemonía mundial, lucha en la que unos Imperios intentan debilitar a los otros y en la que no cabe hablar -como afirmaba Kautsky- de un «ultraimperialismo» en el que los Imperios de todo el mundo se unen de modo pacífico y la lucha entre los capitales financieros de los diferentes Imperios quedaría sustituida por la explotación común de todo el mundo por un capital financiero unido internacionalmente. Por «ultraimperialismo» Kautsky entendía -según escribía en *Neue Zeit* el 30 de abril de 1903- la eliminación de «la lucha de los capitales financieros nacionales entre sí» y su sustitución por la «explotación del mundo por el capital financiero internacional en común» (citado por Lenin, 1976i: 155). Lo que el «dulzón de Kautsky» pretendía era consolar a las masas con la posibilidad de una paz permanente aunque en el seno del capitalismo al devenir como «ultraimperialismo». Pero Lenin insistía en que «bajo el capitalismo es imposible el desarrollo *armónico* de las distintas empresas, *trusts*, ramas industriales y países» y, si se da el caso, una alianza entre todas las potencias imperialistas «sólo puede ser “inevitablemente treguas” entre las guerras» (Lenin, 2009: 519).

De hecho la lucha entre los Imperios se agudizó, y la prueba estaba en el estallido de la Primera Guerra Mundial, así como en el de la consecuente Segunda Guerra Mundial (por no hablar de la Guerra Fría entre los dos grandes Imperios que supuso una nueva fase del imperialismo). Aunque es cierto que de 1870 a 1914 las grandes potencias europeas llevaron a cabo la repartición de buena parte del mundo sin entrar en guerra directamente. Además, Gran Bretaña, Francia y Rusia -que habían tenido diferencias durante esos años por sus intereses imperiales- estarían en 1914 en el mismo bando, con lo cual la rivalidad colonial en ultramar no fue exactamente el *casus belli* de la Gran Guerra, sino más bien la rivalidad de estos Imperios con el Imperio Alemán en el continente europeo (aunque los alemanes también tenían colonias en África y querían aumentar sus dominios a costa de los demás, de ahí la necesidad que tenían de luchar en

el mismo continente europeo contra los citados Imperios).

El contenido del imperialismo es, pues, el dominio mundial, cuya prolongación es la guerra imperialista, esto es, una «guerra de rapiña» y de tratados secretos sobre «esferas de influencia», «es decir, sobre el reparto del mundo por los bandidos capitalistas» (Lenin, 1976i: 33); lo cual implica «la ligazón indisoluble del capital con la guerra imperialista» (Lenin, 2000); por eso a la guerra imperialista le sigue una paz imperialista, una paz «rapaz» (Lenin, 1976i: 80). Al encontrarse insoportablemente constreñidas en los límites de los Estados nacionales las fuerzas productivas, los Estados capitalistas desembocaron irremediabilmente en la guerra imperialista, pero las guerras imperialistas suponen la corrupción del capitalismo monopolizador. Como se preguntaba Lenin, «*en el terreno del capitalismo, ¿qué otro medio podía haber que no fuera la guerra, para eliminar la desproporción existente entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la acumulación de capital, por una parte, y el reparto de las colonias y de las “esferas de influencia” del capital financiero, por otra?*» (Lenin, 2009: 497).

Aunque el imperialismo no supuso solamente el reparto del mundo, la explotación y las ganancias monopolistas elevadas para los países más ricos (o, en rigor, para la clase de los capitalistas financieros), sino también suponía la posibilidad de sobornar a las capas superiores del proletariado, lo cual vino a reforzar el reformismo oportunista que además de socialchovinista era socialimperialista, esto es, «socialista de palabra e imperialista de hecho» (Lenin, 2009: 508). El imperialismo escindió el movimiento obrero en capas privilegiadas de obreros y grandes masas del proletariado. Por eso Lenin sostenía que la lucha contra el imperialismo iba ligada a la lucha contra el oportunismo y a favor de la autodeterminación de las naciones que estaban sometidas a esos Imperios (en Europa oriental y en las colonias propiamente dichas). De ahí que afirmase que el imperialismo era la negación de la democracia, tanto en las colonias como en las metrópolis; y por ello sostenía que «el imperialismo está en contradicción, en contradicción “lógica” con *toda* democracia política en *general*... debido a que la sustitución de la libre competencia por el monopolio “dificulta” más todavía la realización de cualquier libertad política» (Lenin, 1976e: 35-36). Por tanto si el Partido del proletariado revolucionario luchaba para derribar el imperialismo, la pequeña burguesía luchaba por acomodarse a él, aunque bajo su sometimiento.

Como sabemos, desde el *materialismo filosófico* distinguimos entre *imperialismo depredador* e *imperialismo generador*. El imperialismo soviético se correspondió con este último tipo de imperialismo, sin perjuicio de su rapacidad; porque -como también sabemos- en su *estructura* todo *imperio generador* no puede ser absolutamente *generador* y tiene en sí, sobre todo en su *génesis*, algo de *depredador*. Si los *Imperios depredadores*, cuando coexisten al mismo tiempo, suelen repartirse su esfera de influencia, los *Imperios generadores*, en tanto Imperios con pretensiones universales, se excluyen mutuamente, son totalmente incompatibles y no cabe entre ellos «coexistencia pacífica». Este último fue el caso de Estados Unidos y la Unión Soviética en la Guerra Fría.

Si la Unión Soviética alcanzó un significado característico de la Historia Universal fue inequívocamente por su condición de «Imperio civil» no *depredador*, al ser concebido como «un empresa, desarrollada desde el Estado soviético, capaz de regenerar las “auténticas naciones” de su ámbito, de resucitar sus culturas, sus idiomas nacionales (dándoles incluso muchas veces la posibilidad del lenguaje escrito) y de mantener su existencia como Repúblicas, regiones o naciones autónomas (económicamente viables), pero en el contexto de la Unión Soviética como “patria del socialismo”» (Bueno, 2000c: 85).

A medida que se iban entablando relaciones *corticales* normales con los Estados capitalistas, asimismo se iba también construyendo relaciones normales en el interior, pues se estaba en el proyecto de construcción de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, unión que tuvo su fundamento, tras el desorden de la guerra civil, en la alianza militar que suponía el Ejército Rojo, evolucionando hacia una unión permanente económico-militar y política de los pueblos del antiguo Imperio zarista, y así se construyó una *plataforma continental* o lo que venía a ser lo mismo, aunque no se hablase en esos términos, un Imperio, el cual se construía desde los *náufragos* del antiguo Imperio Ruso para combatir precisamente al imperialismo capitalista. Con sus principales nacionalidades distribuidas en repúblicas, sus pequeñas «repúblicas autónomas» y sus más de cien grupos étnicos, la URSS era la estructura estatal más compleja del mundo (y posiblemente de la historia). La República Socialista Federativa Soviética de Rusia abarcaba el 90% de la población y el 75% de territorio, lo que hacía sospechar a los dirigentes de las otras repúblicas soviéticas que la URSS era una ampliación de la RSFSR, siendo Moscú la autoridad central de todas las repúblicas, aunque se intentó reconocer la igualdad formal de todas las repúblicas. He aquí el socialismo en un solo país: un inmenso país, un Imperio. Y si el comunismo tuvo alguna importancia geopolítica y tiene una importancia en la Historia Universal es porque supo encarnarse en un Imperio. De no ser así sería un asunto de mucha menor relevancia política e histórica y, por consiguiente, filosófica. Así pues, los bolcheviques (la *quinta generación de la izquierda definida*), a semejanza de los jacobinos (la *primera generación de la izquierda definida*) tuvieron que adoptar la forma bonapartista, es decir, la forma del Imperio, para que así la revolución resistiese los embates exteriores y se multiplicase en el exterior conformando a los Estados de su entorno en tanto repúblicas populares, que además servían de muro de contención (el «telón de acero» al que se refirió Churchill) frente a posibles nuevas incursiones de Occidente.

Se trataba, pues, de un Imperio que, según el artículo 13 de la Constitución de 1936, se denominaba «Estado federal» construido sobre la «agrupación voluntaria» de las repúblicas de Rusia, Ucrania, Bielorrusia, Uzbequia, Kazajia, Georgia, Azerbaidzhán, Lituania, Moldavia, Letonia, Kirguizia, Tadjikia, Armenia y Estonia. Las repúblicas de Moldavia, Estonia, Letonia y Lituania fueron territorios que formaban parte del Imperio Ruso a los que se tuvo que renunciar en el tratado de Brest-Litovsk, pero que fueron incorporados a la URSS en 1940 con el tratado Ribbentrop-Molotov en vigor, y - como ya hemos dicho- este tratado vino a ser la *vuelta del revés* del tratado de Brest-

Litovsk.

El 9 de octubre de 1920 Stalin, en tanto Comisario del Pueblo para los Asuntos de las Nacionalidades, hizo una importante declaración política en las páginas de *Pravda*: «Tres años de Revolución y de guerra civil en Rusia han demostrado que sin el apoyo mutuo de la Rusia central y sus comarcas periféricas la victoria de la Revolución es imposible, e imposible la liberación de Rusia de las garras del imperialismo... La supuesta independencia de las llamadas independientes Georgia, Armenia, Polonia, Finlandia, etc., no es más que una apariencia engañosa que enmascara la completa dependencia de estos -perdóneseme el término- estados, de este o el otro grupo de imperialistas» (citado por Carr, 1972a: 403). La construcción de la URSS, como dijo el mismo Stalin el 30 de diciembre de 1922 en el Primer Congreso de los Soviets de la URSS, supuso «el triunfo de la nueva Rusia sobre la vieja, de Rusia gendarme de Europa sobre Rusia carnicera de Asia». Y en seguida expuso los tres motivos principales por los que se forjó la URSS: el económico (*basal*), el militar (*cortical*) y el ideológico (*conjuntivo*):

«Los campos devastados, las fábricas paradas, las fuerzas de producción destruidas y los recursos económicos agotados, legado de la guerra, hacen insuficientes los esfuerzos separados de repúblicas separadas para lograr la reconstrucción económica. Se ha demostrado que la economía nacional es incompatible con la existencia de repúblicas separadas.

»Por otro lado, la inestabilidad de la situación internacional y el peligro de nuevos ataques hacen inevitable la creación de un frente unido de repúblicas soviéticas frente al cerco capitalista.

»Finalmente, la misma estructura del poder soviético, que por su carácter de clase es internacional, lleva a las masas trabajadoras de las repúblicas soviéticas a lo largo de la vía de la unión dentro de una única familia socialista.

»Todas estas circunstancias exigen imperativamente la unificación de las repúblicas soviéticas en un único estado unitario capaz de garantizar a sus pueblos la seguridad externa, el progreso económico interno y la libertad del desarrollo nacional» (citado por Carr, 1972a: 417).

En noviembre de 1929, en su artículo de aniversario de la Revolución de Octubre, escribía Stalin: «Marchamos con un atraso de cincuenta años o cien años respecto a los países adelantados. En diez años tenemos que salvar esta distancia. O lo hacemos, o nos aplastan» (citado por Carr, 2009: 231).

En 1929, cuando finalmente se lanzó el Primer Plan Quinquenal, un viejo especialista de la Rusia zarista, el Dr. Emile Joseph Dillo, que vivió en Rusia de 1877 a 1914, afirmó en 1918 que «En el movimiento bolchevique no existe ni la más mínima sombra de una idea constructiva o social. El bolchevismo, es el zarismo a la inversa. Impone a los capitalistas tratamientos tan malos como los que reservaba el Zar a sus siervos». Sin

embargo, cuando volvió a Rusia diez años más tarde, no daba crédito a lo que veía: «En todas partes el pueblo piensa, se organiza, realiza descubrimientos científicos e industriales. Jamás se ha sido testigo de una cosa parecida, de una cosa que se aproxima a la verdad, a la intensidad, a la tenacidad en la consecución de sus ideales. El ardor revolucionario funde hasta los obstáculos más colosales y hace funcionar a elementos tan heterogéneos en un solo gran pueblo; en efecto, no es ya una nación en el seno del viejo mundo, sino un pueblo fuerte, cimentado por el entusiasmo casi religioso. Los bolcheviques han realizado mucho de lo que proclamaron y más de lo que parecía realizable por no importa qué organización humana en las difíciles condiciones bajo las cuales han debido operar. Han movilizado a más de 150.000.000 de seres humanos apáticos, muertos-vivientes y les han dado un nuevo espíritu» (citado por Martens, 2003: 26).

Pero mencionando el pecado y no al pecador fue ni más ni menos que el mayor enemigo de Stalin dentro de la Unión Soviética, a nivel de *dialéctica de clases*, -Lev Davidovich Bronstein, alias Trotski- el que vino a decir que la URSS estalinista era -dicho en nuestros términos- un *Imperio generador* porque -en su terminología- aún era un «Estado obrero». Así lo expresa en 1936 en *La revolución traicionada*: «Los inmensos resultados obtenidos por la industria, el comienzo prometedor de un florecimiento de la agricultura, el crecimiento extraordinario de las viejas ciudades industriales, la creación de otras nuevas, el rápido aumento del número de obreros, la elevación del nivel cultural y de las necesidades, son los resultados indiscutibles de la Revolución de Octubre en la que los profetas del viejo mundo creyeron ver la tumba de la civilización. Ya no hay necesidad de discutir con los señores economistas burgueses: el socialismo ha demostrado su derecho a la victoria, no en las páginas de *El Capital*, sino en una arena económica que constituye la sexta parte de la superficie del globo; no en el lenguaje de la dialéctica, sino en el del hierro, el cemento y la electricidad. Aun en el caso de que la URSS, por culpa de sus dirigentes, sucumbiera a los golpes del exterior -cosa que esperamos firmemente no ver- quedaría, como prenda del porvenir, el hecho indestructible de que la revolución proletaria fue lo único que permitió a un país atrasado obtener en menos de veinte años resultados sin precedentes en la historia» (Trotsky, 2012: 11).

Isaac Deutscher, historiador trotskista de reconocida rectitud intelectual, afirma lo siguiente: «Tras tres decenios, la cara de la Unión Soviética se ha transformado completamente. Lo esencial de la acción histórica de estalinismo es esto: se ha encontrado con una Rusia que trabaja la tierra con arados de madera y la deja siendo dueña de la pila atómica. [...] No se habría podido obtener un resultado similar sin una gran revolución cultural, en la que se ha enviado al colegio a un país entero para impartirle una amplia enseñanza» (citado por Losurdo, 2008: 14 y por Santos, 2012: 685).

Y otro historiador no precisamente estalinista y cercano a Deutscher sostiene: «Este confinamiento de la revolución dentro del corsé de un estrecho nacionalismo tenía su

reverso. Sería injusto presentar a Stalin como un hombre movido exclusivamente por el ansia de poder personal. Dedicó su infatigable energía a la transformación de la primitiva Rusia campesina en una moderna potencia industrial, capaz de hacer frente a las grandes potencias capitalistas en términos de igualdad. La necesidad de “alcanzar” o “sobrepasar” a los países capitalistas era un tema obsesivo, e inspiró la mayoría de los escasos párrafos brillantes en la monótona prosa de Stalin» (Carr, 2009: 230). «Stalin fue el déspota más despiadado que Rusia había conocido desde tiempos de Pedro, y también un gran occidentalizador» (Carr, 2009: 233). «La dureza y crueldad del régimen eran reales. Pero también lo eran sus logros» (Carr, 2009: 254).

De un país agrícola y semifeudal Rusia pasó a ser en dos décadas un país industrial, tomando al pie de la letra, e incluso superándolo, el lema de Lenin: «Comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país». Como escribió el mismo Lenin tras los días de Brest-Litovsk, «La guerra nos enseñó mucho... que los que tienen la mejor tecnología, organización, disciplina y máquinas son los que salen triunfantes... Es necesario dominar la mejor tecnología si no se quiere ser aplastado» (citado por Priestland, 2010: 107). En 1937 el 80% de la producción industrial rusa provenía de fábricas construidas a partir de 1928 cuando se pusieron en marcha los llamados «Planes Quinquenales»: «Rusia era otra vez una gran potencia, hecho que por sí mismo habría garantizado a Stalin un lugar en la historia» (Roberts, 2009: 387). Es decir, se industrializó el país y eso fue condición necesaria y suficiente para que no fuese aplastado en la guerra contra el Tercer Reich. Ya el éxito del Primer Plan Quinquenal fue tan enorme que la producción industrial soviética sólo era superada por la de Estados Unidos, y con esto parecía cumplirse el lema estalinista de la industrialización que rezaba: «no hay fortaleza en el mundo que los trabajadores, los bolcheviques, no puedan conquistar». Al ponerse en marcha los planes quinquenales se llegó a pensar que la antigua «ciencia burguesa» iba a ser superada por la «ciencia proletaria», al incorporar la fuerza de voluntad de las masas.

En un discurso que pronunció en 1937 en el congreso de Nuremberg, Adolf Hitler, el mayor enemigo de la Unión Soviética en la *dialéctica de Estados*, se refirió a los líderes soviéticos como «una banda internacional de criminales judeobolcheviques inciviles», considerándolos como «el mayor peligro a que se hayan enfrentado la cultura y la civilización de la humanidad desde el derrumbamiento de los estados del mundo antiguo» (citado por Rees, 2009: 25). Ahora bien, eso lo decía de cara al público, pues en la intimidad el mismísimo Adolf Hitler reconocía que la Unión soviética era un *Imperio generador* (dicho sea con nuestra terminología, por supuesto). Se preguntaba el Führer el 29 de noviembre de 1941: «¿Cómo es posible que un pueblo tan primitivo pueda alcanzar tales objetivos técnicos en tan poco tiempo?». ¿Iban acaso a alcanzar aquellos «judeobolcheviques inciviles» tales proezas en tan poco tiempo? Y el 26 de agosto de 1942, en una visita relámpago al puesto de mando de un Grupo de Ejércitos, afirmarí: «Si Stalin hubiese podido proseguir su obra durante diez o quince años más, Rusia se habría convertido en el Estado más poderoso del globo. Hubiesen sido precisos dos o tres siglos para que cambiase la faz del mundo. Tales fenómenos son raros en la

historia. En lo que respecta a Rusia, no se puede por menos que admitir que Stalin ha elevado el nivel de vida de su patria. El pueblo ruso no padece hambre. Se encuentran ahora fábricas de la importancia de las Hermann Goering Werke en lugares donde hace dos años sólo existían poblados desconocidos. Encontramos vías férreas que no están indicadas en los mapas» (Hitler, 2008: 530). Ese mismo día Goebbels anotó en su Diario: «En el curso de la última ronda de inspección en el Frente del Este, el Führer ha podido observar que la población desborda de Salud en los territorios ocupados, a diferencia de una parte del pueblo alemán» (citado por Santos, 2012: 83).

Y, por extraño y retorcido que pueda parecer, hay que decir, en nombre del rigor histórico, que el Gulag llevaba la civilización a zonas deshabitadas y remotas, como por ejemplo Siberia, donde un desarrollo tecnológico impresionante sobre un vastísimo territorio que hasta los años veinte fue tribal cuenta hoy, entre otras muchas instalaciones científicas, con el centro de congelación perpetua (*permafrost*) más vanguardista del mundo. Como ya se hacía desde tiempos de Pedro el Grande, el Gulag procuró a una escala más amplia que la fuerza de trabajo desarrollase las regiones más desoladas y menos desarrolladas del país. «Tras aparecer como un instrumento y lugar de aislamiento de elementos contrarrevolucionarios y delictivos en interés de la defensa y fortalecimiento de la dictadura del proletariado, el GULAG, gracias al principio de la “corrección mediante el trabajo forzado” (en este principio, en nuestra opinión, hay más hipocresía que utopía), se convirtió rápidamente en un sector económico independiente, abastecido por mano de obra barata en forma de presos. Sin el citado instrumento económico la solución de muchas metas de la industrialización en regiones del norte y oriente habría sido prácticamente imposible. De aquí viene un importante motivo de la permanencia de la política represiva, es decir: el interés del estado en mantener el flujo de mano de obra barata, su utilización forzada preferentemente en las condiciones extremas del norte y del este» (Zemskov, 2013). Ya lo dijo a su manera idealista un autor que en ocasiones era materialista llamado Hegel: el trabajo es el motor de la cultura. Como también lo es la guerra, pues el Gulag contribuyó notablemente a la defensa del país en la Gran Guerra Patriótica: «Desde el comienzo de la guerra hasta 1944 fueron producidas por prisioneros del GULAG 70,7 millones de unidades de munición (entre ellas 25,5 millones de minas tipo M-82 y M-120, 35,8 millones de granadas de mano y de espoletas, 9,2 millones de minas antipersonales, 100 mil bombas de aviación y otras), 1400 fuentes de alimentación para aparatos de radio, 500 mil carretes para cable telefónico, 30 mil barcas ligeras, 70 mil bases de mortero, 1,7 millones de máscaras antigás, 67 millones de metros de tela (de los que se hicieron 22 millones de uniformes), 7 millones de metros de madera y muchos otros productos, materiales y materias primas» (Zemskov, 2013).

La Unión Soviética hizo de una sociedad que cultivaba con arados de madera, una sociedad con armamento atómico y con proyectos de emprender la carrera espacial, como ocurriría el 4 de octubre de 1957 con el *Sputnik*, una esfera de 60 cm de diámetro y 184 kilos de peso que era capaz de circundar el planeta en dos horas y emitía una señal de radio que era recibida en diverso países con pocos minutos de diferencia, lo

cual significaba el primer satélite artificial puesto en órbita en la historia, proyectado por Serguéi Koroliov. La hazaña impactó al mundo, y los soviéticos señalaron su superioridad tecnológica. El lanzamiento del *Sputnik* consternó al gobierno y a la opinión pública estadounidense, y ponía en cuestión la supremacía científica y tecnológica de Estados Unidos. Al *Sputnik* le seguiría el *Sputnik II* el 3 de noviembre del mismo año, que sería más espectacular al transportar a la perra Laika, la cual sobrevivió en órbita varios días demostrándose que era posible la vida fuera del planeta Tierra. En septiembre de 1959 los soviéticos consiguieron que un misil, el *Lunik 1*, impactase en la superficie lunar. Un mes después lanzarían el *Lunik 3*, el cual llevaba una cámara de *televisión formal* que pudo captar por primera vez la cara oculta de la luna. Y en 1961 sería lanzado el primer hombre al espacio, Yuri Gagarin, el primer cosmonauta de la historia. Gagarin orbitó alrededor de la Tierra y regresó horas más tarde en una cápsula provista de paracaídas. Gagarin sería nombrado «héroe de la Unión Soviética». El viaje de Gagarin fue reivindicado por los propagandistas del régimen como la demostración de la inexistencia de Dios. La competencia en la carrera espacial tuvo su fin cuando el 20 de julio de 1969 la tripulación de la misión estadounidense del Apolo XI puso los pies en la Luna.

Tras las purgas del Gran Terror (1936-1938), George Kennan, que formaba parte del grupo del primer embajador estadounidense en la Unión Soviética, William Bullitt, escribió en su memorándum nada más llegar a Estados Unidos que «el barco del Estado se había librado de las amarras del dogma comunista» (citado por Santos, 2012: 88), y añadía que Stalin no era un comunista internacionalista sino un autócrata, un zar con el mismo plan que sus antecesores: la expansión imperialista. Salvo que en esta ocasión el Imperio Soviético, el país del socialismo, ponía en jaque a las potencias imperialistas tanto en las metrópolis como en las colonias. La ideología internacionalista del expansionismo universal del comunismo y los objetivos tradicionales del expansionismo ruso se entrelazaron en el *ortograma* del Imperio Soviético. Es cierto que de cara a la *dialéctica de Estados* Stalin procuró recuperar el nacionalismo ruso, pero depurándolo de chovinismo, supremacismo eslavo y cristianismo ortodoxo (aunque en la Gran Guerra Patriótica se reestableciese la Iglesia ortodoxa). De modo que se instauró un «patriotismo soviético» en la que Rusia era la «primera entre iguales» en la que los rusos guiaban a sus «hermanos menores» hacia la modernidad y la grandeza frente a los enemigos externos. Pero si Rusia era la primera no lo era por razones étnicas sino por el nivel alcanzado en la construcción del socialismo, y por ello su *ortograma generador* consistía en elevar a las demás repúblicas al mismo nivel de progreso socialista en que se hallaba Rusia. «La desestalinización trajo consigo el progresivo abandono de la lengua rusa como institución integradora de la Unión Soviética, y la potenciación de las lenguas particulares fueron creando las condiciones para la misma descomposición nacional que se iba a producir treinta años después» (Bueno Sánchez, 2015).

Maticemos que *ortograma* no quiere decir mero proyecto intencional, sino múltiples *planes* y *programas* (proyectos) de efectiva concatenación entre ellos: *planes* y

programas de largo alcance que mantienen constante su dirección y sentido; es decir, de acciones u operaciones políticas, diplomáticas y militares en un orden de secuencias *realmente existentes* en la política real. Luego el Imperio Soviético *realmente existente* sí fue un *ortograma* en forma de *imperialismo generador* (aunque en 74 años de existencia terminó en «bancarrota»); en cambio, la revolución mundial no fue un *ortograma* sino un proyecto intencional o *aureolar* que, en su modulación trotskista, desembocó en *fundamentalismo* y en *mitología tenebrosa*.

El *ortograma* imperialista soviético -justificado por los mitos del internacionalismo y la revolución mundial (en su versión *funcional* o estalinista)- en tanto *ortograma generador*, se proyectaba como objetivo unos límites indefinidos (infinitos), es decir, su razón de ser era la de no admitir límites, de ahí que su *esencia* implicase necesariamente su *existencia* (el argumento ontológico) para recubrir los sistemas capitalistas (no ya para asumirlos sino para rectificarlos o, más en rigor, destruirlos, y desde sus *náufragos* construir el socialismo). Pero su *esencia* o *representación* sólo tenía sentido en el *ejercicio* de su *existencia*, en las limitaciones de su realización que comprometía a su misma *esencia*. Aunque la *esencia* del proyecto universalista del comunismo ya en tiempos de Stalin empezó a verse como un delirio («la exportación de la revolución es una patraña», como le dijo en 1936 al periodista estadounidense Roy Howard), y por consiguiente la *existencia* del proyecto decayó. No obstante, es cierto, como se ha dicho, que el Imperio Soviético fue *fundamentalista expansivo* al orientarse «a instaurar el comunismo en todos los pueblos controlados por él, como también había sido fundamentalista expansivo el Imperio español de los siglos XVI, XVII y XVIII» (Bueno, 2007a: 242). Y, en cambio, no lo era el Imperio Británico, pese a ser un *Imperio depredador*, ya que toleraba las costumbres religiosas y las instituciones de los nativos, pues lo importante para tales proyectos imperiales era obtener toda la riqueza posible de las colonias.

Las potencias capitalistas estaban bajo el liderazgo de Estados Unidos, cuyo imperialismo también se representaba con límites indefinidos, como contrafigura del Imperio Soviético, al imponer el capitalismo en forma de democracias parlamentarias homologadas en cuya universalización se configuraría el «fin de la historia». Los *planes* y *programas* de la revolución mundial estuvieron siempre en conflicto contra los *planes* y *programas* de la democracia capitalista, aunque mutuamente *codeterminados*. Ambos eran tan incompatibles como Alejandro y Darío: dos *ortogramas* imperiales que no podía convivir pacíficamente bajo el mismo sol y el éxito de uno implicaba necesariamente el fracaso y derrumbe del otro, como así fue.

Pero si la Unión Soviética fue un *Imperio generador* eso significa que no estaba calculado para caer (como no lo estaban el Imperio Romano o el Imperio Español). De hecho, a través de la revolución mundial, se pensaba que iba a ser un Imperio universal. Pero la cuestión es que el Imperio cayó. Cuando se realizó la Revolución de Octubre y se venció en la guerra civil la nueva *identidad* soviética reforzó y cohesionó las partes de la *unidad compleja* o *unidad holótica* del antiguo Imperio Ruso, impidiendo que se

deshiciese o fuese una unidad colonizada por el imperialismo o fragmentada para el provecho de diferentes Imperios; y así la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, es decir, el Imperio Soviético *realmente existente*, reforzó la *unidad* del Imperio Ruso dentro de una nueva *identidad*, y así el Imperio de los zares se reconstruyó y redefinió como la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, ya que «la *unidad* es previa a la *identidad*» (Bueno, 2012g: 2). Pero en menos de ocho décadas dicha *identidad* debilitó la *unidad* y ésta se fragmentó en quince repúblicas independientes. La caída de la URSS determinó la descomposición de la *unidad* política que perseveró *eutáxicamente* durante 74 años, y en su *distaxia* daría lugar a nuevas *unidades* parciales con sus respectivas *identidades* (Rusia, Ucrania, Lituania...).

La Unión Soviética se desplomó porque en algunas de las *capas del poder* del Estado (Imperio), o en más de una, los hilos se aflojaron o incluso se rompieron y con ellos se desató el *cuerpo* en su conjunto. La debilidad de la URSS fue más bien *basal* y *conjuntiva* que *cortical*, pues poseía el ejército de tierra más potente del mundo (y en armamento nuclear iba más o menos emparejado con Estados Unidos, aunque los americanos supieron jugar mejor sus cartas). «Se podría decir que el Segundo período de desórdenes en realidad acaba con el derrumbe de la URSS: al igual que los jacobinos, tampoco los bolcheviques consiguen adaptarse a la disolución o atenuación del estado de excepción, y terminan pareciendo obsoletos y superfluos a la mayoría de la población. Después de haber superado la “crisis de toda la nación rusa”, los bolcheviques se ven finalmente vencidos por la llegada de aquella relativa normalidad, resultado de su propia política» (Losurdo, 2008: 309).

Otra de las causas del derrumbe del Imperio Soviético está en el monismo armonista y en la interpretación dogmática del materialismo dialéctico y el materialismo histórico (y en la etapa de Gorbachov el monismo armonista se reforzó y la dialéctica y el materialismo quedaron enterrados por el idealismo más ingenuo próximo al *Pensamiento Alicia*). Los soviéticos no supieron romper el monismo tanto de la ontología como de la filosofía de la historia del marxismo (pese al manifiesto fracaso de la revolución mundial y su corrección estalinista). Fue un error considerar al proletariado universal como una clase histórica real cuando era simplemente una teoría metafísica que no tenía *operatoriedad* política *realmente existente* como arriba hemos demostrado y como la historia real misma ha mostrado. Y no fue suficiente la reestructuración (*perestroika*) que se quiso llevar a cabo, sino más bien lo que era necesario era darle la *vuelta del revés* al marxismo, y así desligarlo de sus componentes humanistas, armonistas y metafísicos propios del monismo y el utopismo. De hecho la *perestroika* puso más énfasis en estos elementos metafísicos. De hecho, como hemos podido leer, se trataba de puro armonismo que apela a la paz universal (como las misses y el Papa de Roma). ¿Cómo hacer compatible el comunismo con el capitalismo sin destruirse uno u otro sistema, o ambos? Sólo cuando comunismo y capitalismo hubiesen abandonado sus posiciones políticas sería posible una alianza, pero ya no sería una alianza entre comunismo y capitalismo sino entre sus cadáveres, y como fue el

comunismo el que abandonó sus posiciones entonces fue éste el que se transformó en cadáver.

Asimismo, la economía soviética se vio incapacitada para incorporar las nuevas tecnologías, como era la informática, la cual venía siendo la base del desarrollo económico de los países industriales avanzados, y por ello la URSS quedó rezagada en el rendimiento económico con respecto a los principales países industriales. Mientras que en Occidente se producía la revolución de los microchips de supercomputadoras, la URSS iba hacia la deriva de un subdesarrollo tecnológico. En los años 80 en Estados Unidos había 25 millones de ordenadores frente a sólo 200.000 en la Unión Soviética. (Véase Priestland, 2010: 410). Y con todo, el atraso tecnológico de la URSS con respecto a las potencias occidentales era bien conocido por la red de espionaje del KGB.

También fue un factor muy notable para la caída del Imperio Soviético la presión de Estados Unidos y su política de rearme nuclear a través de la Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE), más conocida como «guerra de las galaxias». Aunque ya con el presidente Jimmy Carter la OTAN desplegó por toda Europa cohetes de alcance intermedio (de hasta 2.400 km) para contrarrestar los nuevos misiles soviéticos (los SS-20) que se instalaron en el interior de la URSS apuntando a blancos ubicados en toda Europa. Y así las defensas de Estados Unidos y la Unión Soviética quedarían «acopladas», y así la URSS no podía atacar a Estados Unidos o Europa sin generar una guerra nuclear. Reagan, que creía en las profecías del *Apocalipsis* a pies juntillas, soñaba, al igual que Gorbachov, con un mundo libre de armas nucleares y quería que éstas se hiciesen caducas, pero sus adversarios afirmaban que su visión de eliminar las armas nucleares era un tapadera para acelerar aún más la carrera armamentística nuclear de Estados Unidos, a medida que se iba desmantelando la de la Unión Soviética.

En lo social, la crisis se agudizaba a causa del creciente alcoholismo, el absentismo laboral y el aumento de la mortalidad infantil, problemas que los servicios sociales no pudieron o no supieron atender. Por si fuera poco, la catástrofe nuclear de Chernobil en 1986 y el terremoto de Armenia en 1988 mermaron aún más los recursos *basales* soviéticos. Para más *inri*, la *perestroika* lejos de mejorar la economía nacional hizo que empeorase aún más; y, tras la caída del Imperio Soviético, al no ser sustituido el sistema centralizado de economía planificada por un sistema eficaz de mercado libre, las consecuencias fueron la escasez de productos, la poca productividad, las huelgas, la inflación galopante y el resurgimiento de las mafias de ladrones y asesinos.

También hay que tener en cuenta que, al ir aumentando el número de países controlados por los soviéticos, mayoritariamente países subdesarrollados y tercermundistas (es decir no alineados a la URSS o a Estados Unidos), cuyo apogeo llegaría en la época de Leonid Breznev, ello supuso un enorme coste para la URSS. Los «costes del imperio», proporcionales al producto interior bruto soviético, subieron del 1 al 3% entre 1971 y 1980. (Véase Powaski, 2011: 310). Gorbachov evitó que la URSS tuviese más compromisos con los países subdesarrollados y redujo la alianza soviética

con las fuerzas marxistas de Nicaragua, Camboya (Kampuchea), Angola y Etiopía, y puso fin a la costosa interacción militar en Afganistán (razón por la cual se impuso el régimen *integrata* islámico de los talibanes, apoyados por Estados Unidos).

Los «cálculos racionales» de la URSS se mostraron equivocados. «Lo más grave para el proyecto del movimiento comunista de la Unión Soviética sería la conclusión, precisamente, a sus éxitos sociales en todo lo que al Estado del Bienestar se refiere, y particularmente a la consecución del pleno empleo, puesto que este pleno empleo acaso significaba un despilfarro económico, porque destruía la “rentabilidad” de la mayor parte de los sectores de la producción y porque la confianza en la “armonía compensatoria” entre los diversos sectores de la producción resultaba ser tan sólo un buen deseo... la racionalización de cualquier dominio no implica siempre la verdad de sus resultados, ni siquiera la de sus premisas» (Bueno, 2004a: 240).

Leemos en *La fe del ateo*: «como el conocimiento fundamentalista de las leyes históricas era tan sólo aparente, los “grandiosos proyectos soviéticos” condujeron en realidad a una deformación monstruosa de las verdaderas leyes económicas, etológicas, políticas y sociales -supresión de la propiedad privada de los medios de producción, nacionalización universal de las empresas, colectivización cuartelera e inmediata de las viviendas burguesas-. Tras algunos años de éxito en determinadas magnitudes económicas, sociales o tecnológicas, la realidad fue demostrando que el sistema no funcionaba, y no sólo debido a la presión demoledora de sus enemigos exteriores (que en todo caso también debiera “haber entrado en sus cálculos”), sino por la propia “entropía” generada en el interior del sistema» (Bueno, 2007a: 262).

Aunque es cierto que el colapso del comunismo en la URSS fue muchísimo menos desastroso que el colapso que sufriría en Yugoslavia, que padeció una cruenta guerra civil que balcanizó el país gracias a los gobiernos occidentales y al Fondo Monetario Internacional, muy interesados en abrir un nuevo mercado en los Balcanes. La Alemania unificada y el Vaticano se implicaron mucho fomentando al nacionalismo croata y esloveno; y, por su parte, Estados Unidos apoyó la sedición de Bosnia. Lo que las potencias capitalistas (y el Vaticano) procuraban era dismantelar la resistencia de grupos comunistas en Europa, una vez que se había dismantelado la URSS. «La Europa del eurodólar necesitó... desmembrar la República Yugoslava, que podía llegar a representar en el Viejo Mundo el papel que Cuba representaba en el Nuevo» (Bueno, 2000c: 406).

James Petras resumen muy bien las consecuencias de secesionismo bajo la ideología de la «autodeterminación» auspiciado por potencias extranjeras en Yugoslavia: «Los miembros de los distintos grupos nacionales que habían convivido, trabajado, contraído matrimonio y estudiado pacíficamente durante más de cuarenta años, quedaron divididos convertidos en sanguinarios adversarios. La propaganda Occidental fomentó el mito de los *milenarios odios de los Balcanes* para ocultar el papel intervencionista de Occidente en la propagación de rabiosos nacionalismos. A los medios informativos se

les olvidó hablar de anteriores décadas de convivencia pacífica. Como consecuencia, la federación socialista de provincias autónomas quedó desmembrada en una serie de mini Estados que dependen de las grandes potencias; se produjo un gran trastorno económico así como violentas venganzas entre antiguos vecinos y amigos. Todo en nombre de la autodeterminación» (citado por Bueno, 2000c: 145).

Conclusión

Considero pertinente afirmar que la presente Tesis Doctoral ha mostrado la potencia del *materialismo filosófico* como un sistema inmerso en nuestro presente *en marcha* que posee la capacidad de analizar, *triturar* y sintetizar, de destejer y tejer, los entresijos más variopintos del marxismo-leninismo y de otros sistemas involucrados (y ajenos). El materialismo se muestra más potente que el espiritualismo porque es capaz de reducirlo a su eje de coordenadas, y particularmente el *materialismo filosófico* ha hecho otro tanto con el marxismo-leninismo. De todos modos, ni mucho menos el tema está agotado, de hecho esto sólo es el comienzo, y si se me apura un esbozo o la punta del iceberg de lo que está por llegar... si es que llega.

Hemos expuesto un resumen del sistema del *materialismo filosófico* que ha servido no sólo como introducción pedagógica para empezar a estudiar *materialismo filosófico* (aunque espero que así sea y que el sistema llegue a más público con mi modesta contribución), sino para poner las cartas sobre la mesa y enseñar sus potencialidades, para después, con semejante artillería de Ideas y tesis, poder explicar, desde el espíritu de partido, la filosofía y la historia del marxismo-leninismo desde nuestro presente, una vez que ha pasado un cuarto de siglo de la caída de la Unión Soviética y, más simbólico aún, un siglo de la Revolución de Octubre.

El *materialismo filosófico* piensa contra toda versión armonista de la realidad, y se decanta por una versión diafonista. Buena muestra de ello son: la *Materia ontológico-general*, la inconmensurabilidad de los tres *géneros de materialidad*, la Idea de *Ego trascendental* y el principio de *symploké* (en ontología), la tesis del *sujeto operatorio* y la racionalidad *institucional y ceremoniosa* (en *noetología*), el *hiperrealismo* contra el dualismo sujeto/objeto de los sistemas realistas e idealistas tradicionales (en epistemología), el *contrafundamentalismo científico* (en gnoseología), las fases de la religión *-primaria, secundaria y terciaria-* y el *ateísmo esencial total* (en filosofía de la religión), y la *dialéctica de clases*, la *dialéctica de Estados*, la distinción *Imperio generador/Imperio depredador* y el *contrafundamentalismo democrático* (en filosofía política).

Para llegar al marxismo-leninismo y llevar a cabo la crítica desde el *materialismo filosófico*, hemos examinado algunas de las diversas *vueltas del revés* que se han forjado en la historia de la filosofía. Y así tenemos que el cristianismo le da la *vuelta del revés* a la filosofía y a la ciencia griega, Hegel consume la *vuelta del revés* al cristianismo, Marx hace lo propio con Hegel y el *materialismo filosófico* lleva a cabo otro tanto con el marxismo. También es notable la *inversión* de Fichte contra el *materialismo pluralista neutro* de Espinosa y contra el *espiritualismo teológico* (que Fichte, siguiendo a Kant, denomina «idealismo material») de Berkeley (que Lenin identifica, a nuestro juicio desmesuradamente, con la filosofía de Ernst Mach). Todo este *embrollo* que hemos procurado *desembrollar* supone la *secularización del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura* y el proceso de *inversión teológica* que, en tanto antesala del

ateísmo, desemboca en el marxismo -Feuerbach mediante- y, tras la última *inversión*, en el *ateísmo esencial total* y el *materialismo pluralista discontinuista del materialismo filosófico*. Además se señala a la Naturaleza y la Cultura con mayúsculas como *mitos tenebrosos*, rompiendo así con todo dualismo; aunque en Hegel y en Marx no se trata de un dualismo (*espiritualismo asertivo* o *materialismo asertivo*) sino un monismo espiritualista en el primero y un monismo materialista en el segundo. El *tercer género de materialidad* en ontología y el *eje angular* en el *espacio antropológico* rompen definitivamente con las modulaciones de los dualismos y los monismos. Y como resultado tenemos un *materialismo discontinuista ateo esencial total* antimonista antirarmonicista contramaniqueo y antiescatológico.

El pluralismo *discontinuista* del *materialismo filosófico* clasifica al Diamat como dogmático por su monismo en *ontología general* y su negación del *ignorabimus* en *gnoseología general*; es decir, por pensar en una materia en la que *todo está relacionado con todo* y por situarse desde un *idealismo de la verdad* que sostiene un progreso infinito, incluso más allá del planeta Tierra.

Le hemos dado un buen repaso al *fundamentalismo científico*. Hemos visto que el Diamat es *contrafundamentalista* y *fundamentalista científico* según los casos. Como decimos, el Diamat, como el empiriocriticismo de Mach, fue preso de un *idealismo de la verdad* al creerse que el conjunto de las ciencias van progresando indefinidamente hacia una ciencia unificada y universal. Las verdades concretas y específicas son entendidas como fragmentos que conspiran hacia la «verdad absoluta» (aunque la aproximación, en sintonía con la filosofía de Fichte frente a la de Hegel, es asintótica). Pero la ciencia unificada y universal es sólo un fantasma gnoseológico, una ciencia *aureolar* «que se busca» pero que nunca se encuentra porque -dado el principio de *symploké* que postula la inconmensurabilidad de las categorías- *ni existe ni podrá existir*. Es más, una ciencia universal no es categorial sino eminentemente metafísica, es decir, no es una ciencia con un *campo* en el que se enclasen *términos* a raíz de ir *relacionándolos* mediante *operaciones* en el *eje sintáctico* o *referenciales fisicalistas* en los que se hallan *estructuras esenciales* entre *estructuras fenoménicas* en el *eje semántico*, con sus correspondientes *autologismos*, *dialogismos* y *normas* en el *eje pragmático*.

Hemos visto las analogías del comunismo con las escatologías mazdeístas, judías y cristianas (y desde luego sus notables diferencias). El comunismo es una ideología escatológica, pero es notable que está pensada contra estas escatologías o, mejor visto, dándoles la *vuelta del revés*, como ya venían preparando Fichte y Hegel desde el *espiritualismo exclusivo ascendente*. También sería notable destacar el carácter universalista de comunismo y cristianismo, pero si el cristianismo (como el islam, no así el judaísmo) se trata de un *universalismo irracionalista* (al procurar cubrir todo el planeta y fundarse en una supuesta revelación divina), el comunismo sería un *universalismo racionalista* (aunque monista y por ello dogmático, con lo cual tenemos nuestras reservas con tal supuesta racionalidad, y la *distaxia* de la Unión Soviética es una muestra de nuestras sospechas). El irracionalismo que le atribuimos al cristianismo

consiste en la afirmación del dogma de un pueblo «elegido» por la Gracia y la Providencia de Dios que triunfará al fin de los tiempos en el día del Juicio Final, pues desde el *antignosticismo* del *materialismo filosófico* negamos toda supuesta revelación divina o dada por *númenes* desconocidos para el resto de los mortales, pues se basan en una autoridad de dogmas de creencias de la *esencia* y la *existencia* de vivientes incorpóreos con inteligencia y voluntad y no de la condición corpórea, sólida, con musculatura estriada, lenguaje doblemente articulado y, en general, *operatoria* de todo viviente con inteligencia y voluntad.

La Primera Guerra Mundial constató el hecho incontestable de que la unidad internacional del proletariado era más débil que la unidad entre burgueses y proletarios de una misma *nación política*, por no decir que la primera unidad era inexistente y la segunda era la *realmente existente*, que de hecho hizo posible la realización del conflicto. La Gran Guerra destapó hasta qué punto las clases «objetivamente» revolucionarias estaban integradas e incluso comprometidas con el interés nacional. Volvería ocurrir en la Segunda Guerra Mundial (aunque por entonces el escenario geopolítico contaba con una potencia socialista, una *plataforma continental*, como era la URSS), y el conflicto chino-soviético pondría más aún en evidencia la imposibilidad de la fraternidad proletaria universal; la cual no era otra cosa que un *mito tenebroso* que, a su vez, sería sustituido por un mito que ya llevaba un par de siglos funcionando pero que sería eclipsado por el susodicho mito de la fraternidad proletaria universal y el mito de la raza (no sólo en la Alemania nazi): nos referimos al mito de la Cultura, en tanto mito *oscurantista* y *confusionario* que interpretamos como opio del pueblo y opio para el pueblo. Sin irnos más lejos, en la España del presente *en marcha*, el mito de la Cultura funciona, desde el Estado de las autonomías de 1978, al servicio de los *nacionalismos fraccionarios* (separatistas sediciosos sectarios) vasco, catalán o gallego (y últimamente otras Comunidades Autónomas reivindican su «realidad nacional»). Buena parte de la izquierda española se ha visto abducida por el ideario secesionista y se ha apartado del horizonte de la lucha de clases hacia el horizonte en el que España aparece dividida en «nacionalidades», y por ello pide el principio metafísico de la «autodeterminación» para las mismas, olvidando lo que dijo Lenin en abril y junio de 1914 en «El derecho de las naciones a la autodeterminación»: «En la Europa continental, de Occidente, la época de las revoluciones democráticas burguesas abarca un lapso bastante determinado, aproximadamente de 1789 a 1871. Esta fue precisamente la época de los movimientos nacionales y de la creación de los Estados nacionales. Terminada esta época, Europa Occidental había cristalizado en un sistema de Estados burgueses que, además, eran, como norma, Estados unidos en el aspecto nacional. Por eso, buscar ahora el derecho de autodeterminación en los programas de los socialistas de Europa Occidental significa no comprender el abecé del marxismo» (Lenin, 2000b). Aunque, como se ha dicho, «La izquierda socialista y la izquierda comunista no se traicionan al desviarse hacia una política de balcanización de España; es cierto que, con sus mismas premisas, podrían volver a defender, cambiando sus parámetros, un patriotismo español. Pero la defensa de España, para socialistas y comunistas, es tan coyuntural como el ataque» (Bueno, 2005e: 152).

Ha quedado suficientemente contrastada la potencia de la tesis de Stalin frente a la impotencia de las tesis de Trotski, tanto en la teoría o *momento nematológico* como en la *praxis* o *momento tecnológico* de la política real (*conjuntiva, basal y corticalmente* hablando). La revolución mundial, tal y como la interpretó Stalin, a través de la construcción efectiva del socialismo en la URSS en forma de *Imperio generador*, era política real. La revolución mundial de Trotski sólo fue programática intencional o, más en rigor, política ficción, pues se trataba de un proyecto ideal de revolución y no de una revolución positiva, como fue la Revolución de Octubre y su expansión tras vencer en la *dialéctica de clases* a los ejércitos blancos (apoyados hasta por catorce naciones para «estrangular a la revolución en su cuna») y en la *dialéctica de Estados* en la Segunda Guerra Mundial a las potencias del Eje, a pesar de su caída frente a Estados Unidos en la Guerra Fría.

La revolución mundial es un imposible político, del mismo modo que el *perpetuum mobile* es un imposible físico. De modo que no se trata de algo improbable, sino imposible. No obstante, «La imposibilidad de construir una máquina que sea *perpetuum mobile* no es motivo para desistir del intento de construir máquinas de movimientos no perpetuos pero con el mayor rendimiento posible» (Bueno, 1994). La revolución mundial es tan imposible como el Imperio universal o la paz mundial. Ahora bien, si la revolución mundial no tuvo correlato *realmente existente* no deja por ello de ser una Idea imprescindible para interpretar el sistema político soviético tal y como históricamente se dio. La revolución mundial era, al fin y al cabo, la ideología que justificaba el proyecto de dilatación de la *capa cortical* del Imperio Soviético. En cambio, la revolución mundial en sentido trotskista no prestó ningún servicio práctico y suponía un estorbo para los proyectos políticos reales de la Unión Soviética, inmersa en una trama geopolítica complicadísima y totalmente ajena a una supuesta Cuarta Internacional que geopolíticamente hablando no pasó de ser una mera anécdota y pasto de la irrelevancia (sin perjuicio de que el trotskismo fuese usado por la CIA para demonizar al estalinismo y a la Unión Soviética en general).

Hemos visto que el mito de la revolución mundial en la concepción de Trotski era un *mito tenebroso* y en la concepción de Stalin un *mito claroscuro*. Cabría especular, ucronía mediante, que el mito de la revolución mundial hubiese sido un *mito luminoso* en caso de que la Unión Soviética se hubiese impuesto a Estados Unidos en la Guerra Fría. Pero como la victoria no fue soviética sino americana entonces el mito de la revolución mundial (y el consecuente comunismo final) fue, en conclusión, un *mito tenebroso*. La revolución mundial no fue el «destino manifiesto» de la política exterior de la Unión Soviética.

Entre comunismo soviético y capitalismo estadounidense -en tanto que ninguno de los dos renunciaba a su universalidad y las espadas (o más bien las bombas nucleares) continuasen en lo alto- no cabía reconciliación ni diálogo, y la actitud dialogante de Gorbachov desembocó en la *distaxia* del comunismo soviético. El bloque capitalista y el bloque comunista se *codeterminaron* pero no para convivir o mezclarse (sin perjuicio de acuerdos puntuales, durante la distensión e incluso en los momentos de más tensión)

sino para deslindar mutuamente sus posiciones y hacer más patentes sus distancias, puesto que se trataba de dos superpotencias con sistemas inmiscibles. La armonía entre los bloques, que predicaba Gorbachov, no sirvió para que éstos coexistiesen pacíficamente sino para que uno de los dos se derrumbase y le fuese impuesta la paz del bloque vencedor, que además suprimiría la *identidad* del bloque vencido y, en consecuencia, su *unidad*: divide y vencerás.

Hemos afirmado que la labor de un solo individuo no es pertinente para señalarla como la única causa de la caída de un Imperio. Fueron tanto factores endógenos como factores exógenos los que derrumbaron a la Unión Soviética. La *unidad* de la URSS no pudo mantenerse tanto por la interacción de las partes de su *dintorno* como por la acción de su *entorno*. Pero ha quedado patente que Gorbachov contribuyó mucho en ello, hasta el punto de ser cómplice (al menos *etic* o en los *finis operis*) de los estadounidenses. Los postulados de Gorbachov se aproximaron más a los postulados del Papa y a los de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (los derechos del hombre burgués que por supuesto no fueron firmados por soviéticos ni maoístas) que a los del *Manifiesto comunista* de 1848. Gorbachov conjugaba el heroísmo ético y el cretinismo político.

El final de la Guerra Fría se pensó como la consumación de la homologación de las democracias parlamentarias pensadas metafísicamente como incorruptibles: la era de la globalización y del fin de la historia, tesis posicionada desde un «democratismo trascendental» (Bueno, 2010b: 2). Es decir, la era del *fundamentalismo democrático*, cuando la democracia es identificada como la forma más sublime de convivencia política, esto es, la fase superior de la organización política y el «destino manifiesto» de las sociedades occidentales y la victoria definitiva del capitalismo; de ahí que «para el fundamentalismo, la democracia ocupa un lugar similar al que ocupaba el Espíritu absoluto en el sistema de Hegel» (Bueno, 2010a: 159). El *materialismo filosófico* redefine al *fundamentalismo democrático* «como una aplicación de la metodología monista, si no ya aplicada a la totalidad cósmica, sí a la totalidad antropológica, al “todo complejo”» (Bueno, 2010b: 2). El *fundamentalismo democrático* postula una concepción orientada en la sustantificación, hipóstasis o personificación de la soberanía popular, como si ésta fuese una unidad armónica que proyecta una «voluntad general», como si la democracia fuese una *olocracia* y no un sistema parlamentario con múltiples partidos (una *partitocracia*), lo cual es contradictorio con la voluntad general, ya que la unidad del pueblo se reconoce explícitamente partida en referencia a leyes que se votan según el criterio de las mayorías.

Estados Unidos, a través de la ideología del *fundamentalismo democrático* que encubre su imperialismo (ya sea éste *generador* o *depredador*, cuestión discutible) se encomienda la misión de ser el promotor y el tutor de la civilización en todos los países: se trata de un proyecto de capitalismo globalizador (inmerso en la ideología *aureolar* de la *Globalización oficial*). Y es entonces cuando la Historia Universal vuelve a ser dividida en dos eras: antes de la Democracia y después de la Democracia. En España esta dicotomía o dualismo maniqueo es sumamente notable en la ideología dominante,

sobre todo desde la implantación de la Ley de Memoria Histórica al hablarse de la época de la «dictadura» (franquista) de la «España negra» y la época de la democracia (el régimen partitocrático coronado de 1978 que, según dicen, el pueblo español «se dio a sí mismo» para llevar a cabo una vida humana completa y auténtica en paz, armonía, libertad y bienestar). Todo esto ha impregnado las conciencias de buena parte de los españoles que actúan como si el franquismo hubiese sido el pecado original y la democracia coronada de 1978 la *parousía*: «*el pueblo establecido en la oscuridad vio una gran luz, y para los establecidos en la región y la sombra de muerte surgió la luz*» (Mt 4.16).

La concepción de la política y de la historia del *fundamentalismo democrático* es *triturada* por los hechos mismos de nuestro presente *en marcha*. La caída de las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001 y las guerras de Afganistán e Irak (así como la «primavera árabe» y la vigente guerra de Siria, un *embrollo* que enfrenta a Estados Unidos con una Rusia resurgida de sus cenizas soviéticas, aunque es posible que la Administración del nuevo presidente Donald Trump haga una alianza con Rusia contra China y el islam) echan por tierra el armonismo del fin de la historia y de la globalización de la democracia incorruptible como destino de una humanidad perpetuamente pacífica. Sin duda la democracia está sobrevalorada.

La URSS cayó pero no fue aniquilada, puesto que sigue actuando de algún modo en los efectos implicados en nuestro presente *en marcha*, sobre todo a raíz del auge de la Federación Rusa en estos últimos años a las órdenes de Vladimir Putin. Si Gorbachov fue un des-estructurador, Putin es un re-estructurador. «Los fantasmas de 1917 todavía no descansan» (Figes, 2000: 896). Porque vivimos sobre sus *náufragos*, los cuales pueden efectivamente reestructurar la antigua *unidad* en una nueva *identidad* geopolítica con una potencia impredecible, como pasa con todo lo relacionado con el futuro.

Cortegana (Huelva), 12 de febrero de 2017.

Bibliografía

-Agustín, *La Ciudad de Dios*, Tomo II, Traducción de Santos Santamarta del Río, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003.

-Albiac, G., «Un libro», Reseña de *El mito de la cultura*, El Mundo, <http://fgbueno.es/hem/1997e21.htm>, Madrid, 21 de abril de 1997.

-Albiac, G., *La sinagoga vacía*, Tecnos, Madrid 2013.

-Alegre, A., «Introducción» al *Tratado teológico-político*, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002.

-Althusser, L., «La filosofía: arma de la revolución», en *Para leer El capital*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1973a.

-Althusser, L., «Acerca de Gramsci (carta a Dal Sasso [Rinascita] de Louis Althusser)», en *Para leer El capital*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1973b.

-Althusser, L., «Prefacio: De “El Capital” a la filosofía de Marx», en *Para leer El capital*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1973c.

-Althusser, L., «El objeto de El Capital», en *Para leer El capital*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1973d.

-Althusser, L., «Prólogo a la segunda edición» de *La revolución teórica de Marx*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1976a.

-Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., Madrid y Buenos Aires 1976b.

-Álvarez, L.J., «Materialismo», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976.

-Alvargonzález, D., «Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas», en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid 1992.

-Alvargonzález, D., «El darwinismo visto desde el materialismo filosófico», El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura, Número 20, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas22001.htm>, Oviedo 1996.

-Angulo, R., Franco, R. y Vélez, I., *Gustavo Bueno: 60 visiones sobre su obra*, Pentalfa, Oviedo 2014.

-Arico, J., Murmis, M. y Scaron, P., «Presentación» a los *Elementos fundamentales*

para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, Siglo XXI, Madrid 1972.

-Aristóteles, *Metafísica*, Traducción de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid 1970.

-Aristóteles, *Política*, Traducción de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Barcelona 2003.

-Aristóteles, *Acerca del alma*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona 2003.

-Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.

-Aron, R., *El marxismo de Marx*, Traducción de Adolfo Alfredo Negrotto, Siglo XXI, Madrid 2010.

-Artola, R., *La I Guerra Mundial*, Alianza Editorial, Madrid 2014.

-Bakunin, M., *Escritos de filosofía política*, Traducción de Antonio Escohotado, Alianza Editorial, Madrid 1990.

-Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*, Traducción de Pablo Masa, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002a.

-Berkeley, G., *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Traducción de A. P. Masegosa, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002b.

-Berlin, I., *Karl Marx: su vida y su entorno*, Alianza Editorial, Traducción de Roberto Bixio, Madrid 2009.

-Bitsakis, E. I., «Simetría y contradicción», Traducción de Victoria Pujolar, Ediciones Roca, México D. F. 1977.

-Bland, B., «Stalin y el culto a la personalidad. ¿Qué hay de cierto?», Traducción de Epicureum, <https://www.marxists.org/espanol/bland/1991/mayo.htm>, 2009.

-Broué, P., *Comunistas contra Stalin*, Traducción de Andreu Coll, Margarita Díaz y Juan A. Herrero, Sepha, Málaga 2008.

-Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, <http://www.fgbueno.es/med/dig/gb70pf0.pdf>, Madrid 1970.

-Bueno, G., *Ensayos materialistas*, Taurus, <http://www.fgbueno.es/med/dig/gb1972em.pdf>, Madrid 1972a.

-Bueno, G., *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia,

<http://fgbueno.es/med/dig/gb72cep0.pdf>, Barcelona 1972b.

-Bueno, G., «Sobre el significado de los “Grundrisse” en la interpretación del marxismo», *Sistema*, <http://fgbueno.es/med/dig/gb73s2.pdf>, Madrid Mayo 1973.

-Bueno, G., *La metafísica presocrática*, Pentalfa, <http://fgbueno.es/med/dig/gb74mp0.pdf>, Oviedo 1974a.

-Bueno, G., «Los “Grundrisse” de Marx y la “Filosofía del Espíritu objetivo” de Hegel», *Sistema*, N°4, <http://fgbueno.es/gbm/gb74s4.htm>, Madrid Enero 1974b.

-Bueno, G., «Teoría y praxis», en *Veinte cuestiones de cara al Congreso de Filósofos Jóvenes*, Universidad de Oviedo, <http://fgbueno.es/med/dig/gb75tp.pdf>, Oviedo Marzo 1975.

-Bueno, G., *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas*, <http://www.fgbueno.es/gbm/egch.htm>, Oviedo 1976.

-Bueno, G., «Sobre el concepto de “espacio antropológico”», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Número 5, Págs. 57-69, <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10508.pdf>, Oviedo Noviembre-Diciembre de 1978a.

-Bueno, G., «En torno al concepto de “ciencias humanas”», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Número 2; Págs. 12-42, <http://fgbueno.es/bas/pdf/bas10202.pdf>, Oviedo Mayo-Junio de 1978b.

-Bueno, G., Entrevista en *El Viejo Topo*, <http://www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1869>, n° 18, Marzo, 1978c.

-Bueno, G., «Determinismo cultural y materialismo histórico», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Número 4, Págs. 4-28, www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10401.pdf Oviedo Septiembre-Octubre 1978d.

-Bueno, G., «En algún sentido, todos somos hoy marxistas», entrevista de *En Lucha*, Año X, N°252, www.fgbueno.es/hem/1979g07.htm Madrid 7 al 13 de junio de 1979.

-Bueno, G., *El individuo en la historia*, Discurso inaugural del curso 1980-81, Universidad de Oviedo, www.fgbueno.es/med/dig/gb80indi, 1980.

-Bueno, G., «Introducción a la *Monadología* de Leibniz», Pentalfa, <http://www.helicon.es/dig/8542205i.pdf>, Oviedo 1981.

-Bueno, G., «Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias*

Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura, Número 13, Págs. 12-39, <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas11302.pdf>, Noviembre de 1981-Junio de 1982.

-Bueno, G., «El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas», en las Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (12/16 de abril de 1982), Pentalfa, Oviedo 1982.

-Bueno, G., «El materialismo dialéctico», *El País*, <http://www.fgbueno.es/hem/1983c14.htm>, 14 de marzo de 1983.

-Bueno, G., «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Número 16, Págs. 8-37, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas11602.htm>, Oviedo Septiembre 1983-Agosto 1984.

-Bueno, G., *Etnología y utopía*, Júcar, www.fgbueno.es/med/dig/gb71eu71.pdf, Madrid 1987.

-Bueno, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, www.fgbueno.es/med/dig/gb89cc00.pdf, Mondadori, Madrid 1989a.

-Bueno, G., «Prólogo» a *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling* de Manuel Fernández Lorenzo, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1989b.

-Bueno, G., *Materia*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1990a.

-Bueno, G., «Ignoramus, Ignorabimus!», *El Basilisco, Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, 2ª época, nº 4, Págs. 69-88, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas20407.htm>, Oviedo 1990b.

-Bueno, G., «El “corte epistemológico”», *ABC*, Pág. 57, <http://www.fgbueno.es/hem/1990q24.htm>, 1990c.

-Bueno, G., *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo 1990d.

-Bueno, G., *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Biblioteca Riojana, www.fgbueno.es/med/dig/gb91ccp2.pdf, Logroño 1991a.

-Bueno, G., «Kraussismo y marxismo», *El Basilisco, Revista de Filosofía, Ciencias Humana, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, 2ª época, nº 10, Págs. 89-98, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21010.htm>, Oviedo 1991b.

-Bueno, G., «Discurso a los mineros asturianos», *La Nueva España*, <http://www.fgbueno.es/hem/1991g30.htm>, Oviedo 1991c.

-Bueno, G., *Teoría del cierre categorial* (Volumen 1), Pentalfa Ediciones, Oviedo 1992.

-Bueno, G., *Teoría del cierre categorial* (Volúmenes 2, 3, 4 y 5), Pentalfa Ediciones, Oviedo 1993a.

-Bueno, G., «Materialismo filosófico como materialismo metodológico», Pentalfa Ediciones, Prólogo a *Los dioses olvidados* de Alfonso Fernández Tresguerres, Oviedo 1993b.

-Bueno, G., «La ética desde la izquierda», *El Basilisco. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, Nº 17, Págs. 3-36, www.filosofia.org/rev/bas/bas21701.htm, Oviedo 1994.

-Bueno, G., *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1995a.

-Bueno, G., *Principios de una teoría filosófico política materialista*, Proyecto Filosofía en español, Anuario Hispano Cubano de Filosofía, filosofia.org/mon/cub/dt001.htm, Oviedo 1995b.

-Bueno, G., Entrevista en *Interviú*, nº 999, Págs., 68-70, <http://www.fgbueno.es/hem/1995g19.htm>, 1995c.

-Bueno, G., *El sentido de la vida*, Ediciones Pentalfa, www.fgbueno.es/med/dig/gb96sv6.pdf, Oviedo 1996a.

-Bueno, G., *El animal divino*, Ediciones Pentalfa, 2ª Edición, Oviedo 1996b.

-Bueno, G., «Discurso pronunciado en el acto de entrega del título de Hijo Predilecto de la Ciudad de Santo Domingo de la Calzada el 10 de mayo de 1997», <http://www.fgbueno.es/gbm/gb1997pr.htm>, 1997a.

-Bueno, G., «La democracia como ideología», *Abaco*, nº 12/13, <http://www.filosofia.org/aut/gbm/1997dem.htm>, 1997b.

-Bueno, G., «Los límites de la evolución en el ámbito de la Scala Naturae», Separata de Evolucionismo y Racionalismo, <http://www.fgbueno.es/med/dig/gb98evol.pdf>, Zaragoza 1998a.

-Bueno, G., Entrevista en *Cuadernos de Materiales*, nº 7, <http://www.filosofia.net/materiales/num/numero7.htm>, Noviembre 1998b.

-Bueno, G., *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo 1999b.

- Bueno, G., *Televisión: Apariencia y Verdad*, Gedisa, Barcelona 2000a.
- Bueno, G., «Prólogo» al *Diccionario filosófico* de Pelayo García Sierra, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2000b.
- Bueno, G., *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona 2000c.
- Bueno, G., «Dialéctica de clases y dialéctica de Estados», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, 2ª época, Número 30, págs. 83-90, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23008.htm>, 2001.
- Bueno, G., «Noetología y Gnoseología (haciendo memoria de unas palabras)», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 1, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2002/n001p03.htm>, Marzo 2002a.
- Bueno, G., «Espiritualismo y materialismo en la filosofía de la cultura. Ciencia de la cultura y filosofía de la cultura», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 4, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2002/n004p02.htm>, Junio 2002b.
- Bueno, G., «El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil», *El Basilisco*, Segunda época, Nº 33, Págs. 3-24, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23301.htm>, Septiembre 2003.
- Bueno, G., *El mito de la izquierda*, Byblos, Barcelona 2004a.
- Bueno, G., «Confrontación de doce tesis características del sistema del *idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *materialismo filosófico*», *El Basilisco*, 2ª época, nº 35, páginas 3-40, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23501.htm>, Julio-Diciembre 2004b.
- Bueno, G., *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La esfera de los libros, Madrid 2004c.
- Bueno, G., *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 2004d.
- Bueno, G., «Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 23, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2004/n028p02.htm>, Enero 2004e.
- Bueno, G., *El mito de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona 2005a.
- Bueno, G., *Vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización*, Ediciones B, Barcelona 2005b.

-Bueno, G., «Arquitectura y Filosofía», en *Filosofía y cuerpo*, Ediciones Libertarias, www.fgbueno.es/med/dig/gb2003ar.pdf, Madrid 2005c.

-Bueno, G., «Cuatro entrevistas con Gustavo Bueno», Anexo a la tesis doctoral de José Andrés Fernández Leost: *La teoría política materialista de Gustavo Bueno: gnoseología, estado y moral*, Universidad Complutense, Madrid 2005d.

-Bueno, G., *España no es un mito*, Temas de hoy, Madrid 2005e.

-Bueno, G., «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, 2ª Época, Número 37, www.fgbueno.es/bas/pdf2/bas37a.pdf, Oviedo, Julio-Diciembre 2005f.

-Bueno, G., *Zapatero y el pensamiento Alicia*, Temas de hoy, Madrid 2006a.

-Bueno, G., «Notas sobre la socialización y el socialismo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 54, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2006/n054p02.htm>, Agosto 2006b.

-Bueno, G., *La fe del ateo*, Temas de hoy, Madrid 2007a.

-Bueno, G., En torno a la distinción “morfológico/lisológico” (y 2)» *El Catoblepas, Revista crítica del presente*, Nº 64, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2007/n064p02.htm>, Junio 2007b.

-Bueno, G., «En torno a la distinción “morfológico/lisológico” (y 3)» *El Catoblepas, Revista crítica del presente*, Nº 65, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2007/n065p02.htm>, Julio 2007c.

-Bueno, G., *El mito de la derecha*, Temas de hoy, Madrid 2008a.

-Bueno, G., «La vuelta del revés del Marx», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 76, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>, Junio 2008b.

-Bueno, G., «Aniversarios: 1848, 1948», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 82, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2008/n082p02.htm>, Diciembre 2008c.

-Bueno, G., «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, 2ª Época, Número 40, fgbueno.es/bas/bas24001.htm, Oviedo 2009a.

-Bueno, G., «José María Laso», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, 2ª Época, Número 41, fgbueno.es/bas/pdf2/bas41d.pdf, Oviedo 2009b.

-Bueno, G., «¡Dios salve la razón!», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 84, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2009/n084p02.htm>, Febrero 2009c.

-Bueno, G., *El fundamentalismo democrático*, Temas de hoy, Madrid 2010a.

-Bueno, G., «Historia (natural) de la expresión “fundamentalismo democrático”», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 95, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n095p02.htm>, Enero 2010b.

-Bueno, G., «Algunas precisiones sobre la idea de “holización”», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, N° 42, Págs. 19-80, www.fgbueno.es/bas/pdf2/bas42b.pdf, Oviedo 2010c.

-Bueno, G., -Bueno, G., «Izquierda socialdemócrata y gnosticismo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 107, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n107p02.htm>, Enero 2011a.

-Bueno, G., «Respuesta, en 1978, a la pregunta ¿Qué es el cierre categorial?», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 108, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2011/n108p02.htm>, Febrero 2011b.

-Bueno, G., «Las Fuerzas del Trabajo y las Fuerzas de la Cultura», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 123, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n123p02.htm>, Mayo 2012a.

-Bueno, G., «El mapa como institución de lo imposible», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 126, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n126p02.htm>, Agosto 2012b.

-Bueno, G., «En torno al rótulo “Metapolítica”», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 128, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n128p02.htm>, Octubre 2012c.

-Bueno, G., «Los intelectuales: los nuevos impostores», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 130, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n130p02.htm>, Diciembre 2012d.

-Bueno, G., «Identidad y Unidad (1)», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 119, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n119p02.htm>, Enero 2012e.

-Bueno, G., «Identidad y Unidad (2)», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 120, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n120p02.htm>, Febrero 2012f.

-Bueno, G., «Identidad y Unidad (3)», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 121, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n121p02.htm>, Marzo 2012g.

-Bueno, G., «Corrupción & crisis», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N°132, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2013/n132p02.htm>, Febrero 2013a.

-Bueno, G., «El materialismo histórico de Gramsci como teoría del Espíritu Objetivo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N°136, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2013/n136p02.htm>, Junio 2013b.

-Bueno, G., «El “Reino del Hombre” desde las coordenadas del materialismo filosófico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 138, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2013/n138p02.htm>, Agosto 2013c.

-Bueno, G., «“Comunismo” como idea fuerza», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N°143, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n143p02.htm>, Enero 2014a.

-Bueno, G., «El socialismo como idea fuerza política, ética y moral», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 144, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n144p02.htm>, Febrero 2014b.

-Bueno, G., «La idea de sociedad civil», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 145, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n145p02.htm>, Marzo 2014c.

-Bueno, G., «La idea del “patriotismo constitucional”», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 146, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n146p02.htm>, Abril 2014d.

-Bueno, G., «La idea fuerza de la paz», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 148, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n148p02.htm>, Junio 2014e.

-Bueno, G., «Las ideas fuerza del fundamentalismo y del contrafundamentalismo democrático», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 149, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n149p02.htm>, Julio 2014f.

-Bueno, G., «Cultura y contracultura», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 150, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n150p02.htm>, Agosto 2014g.

-Bueno, G., «La idea fuerza del “contracapitalismo»», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 151, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n151p02.htm>, Septiembre 2014h.

-Bueno, G., «La cruzada contra la llamada pena de muerte», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N°153, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n153p02.htm>, Noviembre 2014i.

-Bueno, G., *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*, Pentalfa, Oviedo 2014j.

-Bueno, G., «El humanismo como ideal supremo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº158, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2015/n158p02.htm>, Abril 2015a.

-Bueno, G., «El liberalismo como ideal humanístico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 161, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2015/n161p02.htm>, Julio 2015b.

-Bueno, G., «Historia de las Ideas filosóficas», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 162, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2015/n162p02.htm>, Agosto 2015c.

-Bueno, G., Entrevista de *ABC*, <http://www.abc.es/cultura/cultural/20150914/abci-entrevista-gustavo-bueno-201509141132.html>, 15 de septiembre de 2015d.

-Bueno, G., «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos», *El Basilisco. Revista de Materialismo Filosófico*, Nº 44, 2º Época, Págs. 5-60, <http://fgbueno.es/bas/bas44a.htm>, Oviedo 2015e.

-Bueno, G., *El Ego trascendental*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2016a.

-Bueno, G., «Primer memorándum de Materialismo Filosófico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 168, Pág. 2, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n168p02.htm>, Febrero 2016b.

-Bueno, G., *El mito de la cultura*, Pentalfa, Oviedo 2016c.

-Bueno, G., Hidalgo, A. e Iglesias, C., *Symploké*, Ediciones Júcar, Madrid 1991.

-Bueno Sánchez, G., «Comentarios críticos. Diccionario soviético de filosofía. Enciclopedias & Diccionarios», <http://www.filosofia.org/enc/ros/ros.htm>, 2000.

-Bueno Sánchez, G., «Entente Internacional contra la Tercera Internacional», <http://www.filosofia.org/ave/001/a368.htm>, 2011.

-Bueno Sánchez, G., «Algunas instituciones soviéticas» <http://www.filosofia.org/urss/qfi.htm>, 2015.

-Bujarin, N. I., *Lenin marxista*, Ediciones Tribuna Socialista, París 1962.

-Bujarin, N. I., *Teoría del materialismo histórico*, Traducción de Pablo de la Torriente Brau, Gabriel Barceló y María Teresa Poyrazián, Siglo XXI, Madrid 1974.

-Bujarin, N.I., «Teoría y práctica desde el punto de vista dialéctico», Traducción de Francisco José Martínez con añadidos y modificaciones de Pablo Huerga Melcón, Publicado en revista *Papeles de la FIM*, nº 5, Segunda época (1996), y publicado por Pablo Huerga Melcón en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 15, Pág. 9, <http://www.nodulo.org/ec/2003/n015p09.htm>, Mayo 2003.

-Canfora, L., «De Stalin a Gorbachov: cómo acaba un imperio», Epílogo a *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra* de Dominico Losurdo, Traducción de Antonio Antón Fernández, El Viejo Topo, Roma 2008.

-Canfora, L., *La historia falsa*, Traducción de Inés Campillo Poza, Antonio Antón y Regina López Muñoz, Capitán Swing Libros, Madrid 2013.

-Cardona, F., *Karl Marx*, Edimat libro S.A., Madrid 2002.

-Carr, E. H., *La revolución bolchevique (1917-1923)*, Vol. 1, Traducción de Soledad Ortega, Alianza Editorial, Madrid 1972a.

-Carr, E. H., *La revolución bolchevique (1917-1923)*, Vol. 2, Traducción de Soledad Ortega, Alianza Editorial, Madrid 1972b.

-Carr, E. H., *El socialismo en un solo país 1924-1926 1*, Traducción de Fernando de Diego de la Rosa, Alianza Editorial, Madrid 1974a.

-Carr, E. H., *El socialismo en un solo país 1924-1926 2*, Traducción de Fernando de Diego de la Rosa, Alianza Editorial, Madrid 1974b.

-Carr, E. H., *1917. Antes y después (La revolución rusa)*, Traducción de José Cano Tembleque, Sarpe, Madrid 1985.

-Carr, E. H., *La revolución rusa. De Lenin a Stalin (1917-1929)*, Traducción de Ludolfo Paramio, Alianza Editorial, Madrid 2009.

-Cervantes, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa Calpe, Edición de Alberto Blecua y Andrés Pozo, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2004.

-Ciria, A., «Fichte en 1804-1806: arrebató y entrega», *Thémata. Revista de filosofía*, Número 13, Págs. 121-155, Sevilla 1995.

-Conquest, R., *El gran terror*, Traducción de Joaquín Adsuar, Editorial La Vida Vivida, Barcelona 1974.

-Copleston, F., *Historia de la Filosofía 5: de Hobbes a Hume*, Traducción de Ana Doménech, Ariel, Barcelona 2004.

-Cotten, J.-P., «Super-politización aparente y sub-politización real», Traducción de Paulino García Moya, Ediciones Roca, México D. F. 1977.

-Cruz Cruz, J., «Introducción: subjetividad y absoluto», en *Exposición de la doctrina de la ciencia (1804)*, Pamplona 2005.

-Cuartango, R., *Hegel. Filosofía y modernidad*, Montesinos, 2005.

-Deborin, A., «Materialismo dialéctico», en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso, Madrid 1974.

-De la Fuente, J., «Prólogo» a Stalin, *Rusia 1930. Discurso pronunciado ante el XVI Congreso del P.C. de la U.R.S.S.*, Publicaciones Teivos, Madrid 1930.

-Descartes, R., *Discurso del método*, Traducción de Antonio Rodríguez Huéscar, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004a.

-Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Traducción de Juan Gil Fernández, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004b.

-Deutscher, I., *Trotsky. El profeta desterrado*, Traducción de José Luis González, Ediciones Era, México D.F 1969.

-Díez del Corral, F., *Lenin. Una biografía*, Ediciones Folio, Hospitalet 2003.

-Eastman, M., «No se evita la noche apagando las lámparas», en *Stalin en Norteamérica*, Editorial NOS, Madrid 1945.

-Eliade, M., *Mito y realidad*, Traducción de Luis Gil, Editorial Labor, Barcelona 1991.

-*Enciclopedia moderna. Diccionario universal de literatura, Ciencias, artes, agricultura, industria y comercio*, Establecimiento Tipográfico de Mellado, www.filosofia.org/enc/emm/emm.htm, Madrid 1852.

-Engels, F., *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Traducción de Manuel Sacristán Luzón, Editorial Grijalbo, México D. F. 1968.

-Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid 1969.

-Engels, F., «Esbozo de crítica de la economía política», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970a.

-Engels, F., «La situación en Inglaterra», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970b.

-Engels, F., *Crítica del programa de Erfurt*, Traducción de R. A., Editorial Ayuso, Madrid 1975.

-Engels, F., *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal Editor, Madrid 1976a.

-Engels, F., *Filosofía (Esquemática del mundo. Filosofía de la naturaleza. Moral y derecho. Dialéctica)*, Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras Moscú, Ediciones R. Torres, Barcelona 1976b.

-Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, Traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, Buenos Aires y México D.F 1979.

-Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editorial progreso, Moscú 1981a.

-Engels, F., *Discurso ante la tumba de Marx*, Editorial Progreso, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/SGKM83s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/SGKM83s.html), Moscú 1981b.

-Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Editorial Progreso, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/SUS80s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/SUS80s.html), Moscú 1981c.

-Engels, F., *Principios del comunismo*, Editorial Progreso, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/PC47s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/PC47s.html), Moscú 1981d.

-Engels, F., *El papel de la violencia en la historia*, Editorial Progreso, Moscú 1981e.

-Engels, F., «Contribución a la crítica de la economía política», Traducción de Marat Kuznetsov, Editorial Progreso, 1989.

-Engels, F., «Prólogo» a la *Dialéctica de la naturaleza*, Ediciones Vanguardia Obrera S. A., Madrid 1990a.

-Engels, F., «Viejo prólogo para el (*anti*)-Dühring. Sobre la dialéctica», Ediciones Vanguardia Obrera S. A., Madrid 1990b.

-Engels, F., «El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre», Ediciones Vanguardia Obrera S. A., Madrid 1990c.

-Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Editorial

Fundamentos, Madrid 1996.

-Engels, F., «Prólogo a la edición inglesa» de *El Capital*, Traducción de Pedro Scaron, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003a.

-Engels, F., «Prólogo» al tercer libro de *El Capital*, Traducción de León Mames, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003b.

-Engels, F., «Apéndice y notas complementarias al tomo III del El Capital», Traducción de Pedro Scaron, Diana Castro y León Mames, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003c.

-Engels, F., «Hungría y el paneslavismo», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, 2008a.

-Engels, F., «La decadencia del feudalismo y el desarrollo de la burguesía», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Este texto, escrito por F. Engels en fecha desconocida, estuvo inédito hasta 1963, en que fue publicado por Éditions Sociales, París, como complemento al final del *Anti-Dühring*, 2008b.

-Engels, F., «Papel del paneslavismo en la política rusa de anexión», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, 2008c.

-Engels, F., «Polonia, Rusia y los trabajadores», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Artículo de número 81 de la *Nueva Gaceta Renana*, 2008d.

-Engels, F., «Un llamamiento polaco», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Artículo publicado por Engels en *Volkstaat*, órgano del Partido de los trabajadores Socialdemócratas de Alemania, edición del 11 de junio de 1974, 2008e.

-Engels, F., «Nacionalismo, internacionalismo y la cuestión polaca», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Carta de Engels a Kautsky, del 7 de febrero de 1882, 2008f.

-Engels, F., «Introducción a la edición alemana de *La guerra civil en Francia*, publicada en 1891», en *La Comuna de París*, Akal, Madrid 2010.

-Engels, F., «Prólogo a la edición alemana de 1883» del *Manifiesto comunista*, Traducción de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid 2012a.

-Engels, F., «Prólogo a la edición inglesa de 1888» del *Manifiesto comunista*, Traducción de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid 2012b.

-Engels, F., «Prólogo a la edición alemana de 1890» del *Manifiesto comunista*, Traducción de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid 2012c.

-Engels, F., «Al lector italiano», en el *Manifiesto comunista*, Traducción de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid 2012d.

-Enzensberger, H.M., *Conversaciones con Marx y Engels*, Traducción de Michael Faber-Kaiser, Anagrama, Barcelona 1999.

-Espinosa, B., *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1988.

-Espinosa, B., *Tratado teológico-político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002.

-Espinosa, B., *Ética*, Traducción de Atilano Domínguez, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004a.

-Espinosa, B., *Tratado Político*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 2004b.

-Esquinas, J. R., «La izquierda comunista y la religión», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 69, Pág. 14, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n069p14.htm>, Noviembre 2007.

-Esquinas, J. R., «Dios condene la sinrazón», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 84, Pág. 18, <http://www.nodulo.org/ec/2009/n084p18.htm>, Febrero 2009.

-Esquinas, J. R., «Base y superestructura en el materialismo dialéctico. Exposición y crítica desde el materialismo filosófico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n098p17.htm>, Abril 2010.

-Esquinas, J. R., «Stalin y la Leyenda Negra», *Izquierda Hispánica*, <http://izquierdahispanica.org/2012/stalin/>, Junio 2012.

-Faye, E., *Heidegger. La introducción del Nazismo en la Filosofía*, Traducción de Óscar Moro Abadía, Ediciones Akal, Madrid 2009.

-Fernández, T.R., «Cierre categorial», en el *Diccionarios de filosofía contemporánea*

dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

-Fernández Hernández, D., «Idea de ciencia en Bakunin», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, <http://www.nodulo.org/ec/2014/n154p01.htm>, Nº 154, Pág. 1, Diciembre 2014.

-Fernández Leost, J. A., *La teoría política materialista de Gustavo Bueno: gnoseología, estado y moral*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, biblioteca.ucm.es/tesis/cps/ucm-t28954.pdf, Madrid 2005.

-Fernández Lorenzo, M., «Periodización de la historia en Fichte y Marx», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humana, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, Número 10, Págs. 22-40, <http://fgbueno.es/bas/bas11004.htm>, Oviedo Mayo-Octubre 1980.

-Fernández Lorenzo, M., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1989.

-Fernández Tresguerres, A., «Dios en la filosofía de Gustavo Bueno», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 20, Pág. 1, <http://nodulo.org/ec/2003/n20p01.htm>, Octubre 2003.

-Ferrater, J., *Diccionario de filosofía*, Tomo I, RBA Coleccionables, Grandes Obras de la Cultura, Barcelona 2005.

-Feuerbach, L., *La filosofía del porvenir*, Traducción de Victoria Pujolar, Colección Roca, México D.F. 1976a.

-Feuerbach, L., *Crítica de la filosofía de Hegel*, Traducción de Victoria Pujolar, Colección Roca, México D.F., 1976b.

-Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Traducción de José Luis Iglesias, Trotta, Madrid 1995.

-Fichte, J.T., *Los caracteres de la Edad contemporánea*, Traducción de José Gaos, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976.

-Fichte, J.T., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Istmo, Madrid 2002a.

-Fichte, J.T., *Doctrina de la ciencia*, Traducción de Antonio Zozaya, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002b.

-Fichte, J.T., *Discursos a la nación alemana*, Traducción de María Jesús Varela y

Luis A. Acosta, Biblioteca de los grande pensadores, Barcelona 2002c.

-Fichte, J.T., *Exposición de la doctrina de la ciencia (1804)*, Traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona 2005.

-Figes, O., *La revolución rusa (1891-1924)*, Traducción de César Vidal, Edhasa, Barcelona 2000.

-Figes, O., y Kolonitskii, B., *Interpretar la revolución rusa. El lenguaje y los símbolos de 1917*, Traducción de Pilar Placer Perogordo, Biblioteca Nueva, Universidad de Valencia 2001.

-Flórez, C., «Revolución», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976.

-García del Campo, J. P., *Spinoza o la libertad*, Montesinos, 2008.

-García López, T., «Pinceladas impresionistas para un homenaje a Gustavo Bueno», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 164, Pág. 3, <http://www.nodulo.org/ec/2015/n164p03.htm>, Octubre 2015.

-García López, T., «Hipostatización y Sustantificación», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 170, Pág. 1, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n170p01.htm>, Abril 2016.

-García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo 2000.

-Gemkow, H., *Carlos Marx, biografía completa*, Traducción de Floreal Mazía, Cartago, Buenos Aires 1975.

-Giménez Pérez, F., *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, Pentalfa, Oviedo 1994.

-Giménez Pérez, F., «Acerca de la democracia y Gustavo Bueno», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, <http://nodulo.org/ec/2004/n031p19.htm>, Septiembre 2004.

-Giménez Pérez, F y Rodríguez Pardo, J.M., *Filosofía y ciudadanía*, http://www.educa2.madrid.org/web/educamadrid/principal/files/b957ac58-177e-46ff-8779-e6ca1271d760/filosofia_y_ciudadania.pdf?t=1423394524602, 2011.

-Gómez Fouz, J. R., «Don Gustavo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 174, Pág. 57, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n174p57.htm>, Agosto 2016.

-González Varela, N., «Karl Marx, lector anómalo de Spinoza», Estudio preliminar

de *Cuaderno Spinoza*, Montesinos, 2012a.

-González Varela, N., *Un Marx desconocido. Sobre «La ideología alemana»*, Copyleft, 2012b.

-Gorbachev, M., *Perestroika*, Traducción de María Esther Borri, Ediciones B, Barcelona 1987.

-Gorter, H., *La revolución mundial*, Traducción de Roi Ferreiro, <https://www.marxists.org/espanol/gorter/1924/revolucion.htm>, 2005.

-Grachov, A., *Mijaíl Gorbachov. La tierra y el destino*, Ediciones Folio, Hospitalet 2005.

-Graham, L.R., *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, Siglo XXI de España, Madrid 1976.

-Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Traducción de Isidoro Flambaum, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1971.

-Gramsci, A., «Notas críticas sobre una tentativa de “Ensayo popular de sociología”», en *Teoría del materialismo histórico* de Nicolai I. Bujarin, Traducción de Isidoro Flambaum, Siglo XXI, Madrid 1974.

-Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Traducción de Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona 2006.

-Guerrero, A., «El “argumento ontológico” de Gustavo Bueno», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 174, Pág, 40, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n174p40.htm>, Agosto 2016.

-Guichard, J., *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Traducción de José María Llanos, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

-Guinzo, A., «Entorno a la filosofía de la religión de Hegel», Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1981.

-Guy, A., «El materialismo crítico y socialistas de Gustavo Bueno», Traducción de Constantino Láscaris, *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Seria A, Tomo 22, <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XIV/No.%2038/El%20materialismo%20critico%20y%20socialista%20de%20Gustavo%20Bueno.pdf>, Universidad de Toulouse 1974.

-Havemann, R., *Dialéctica sin dogma*, Traducción de Manuel Sacristán, Ediciones Ariel, Espiugues de Llobregat (Barcelona) 1971.

-Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, Traducción de Arsenio Guinzo, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1981.

-Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Edición preparada por Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1995.

-Hegel, G. W. F., *Estética*, Tomo I, Traducción de Hermenegildo Giner de los Ríos, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002a.

-Hegel, G. W. F., *Estética*, Tomo II, Traducción de Hermenegildo Giner de los Ríos, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002b.

-Hegel, G. W. F., *Estética*, Tomo III, Traducción de Hermenegildo Giner de los Ríos, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002c.

-Hegel, G. W. F., *Lógica*, Tomo I, Traducción de Antonio Zozaya, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002d.

-Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004a.

-Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Traducción de José Gaos, Alianza Ensayos, Madrid 2004b.

-Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Traducción de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid 2005a.

-Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona 2005b.

-Heidegger, M., *Hegel*, Traducción de Dina V. Picotti C., Prometeo Libros, Buenos Aires 2005.

-Heidegger, M., «Entrevista del *Spiegel*», Traducción de Ramón Rodríguez García, Tecnos, Madrid 2009.

-Hermida Revillas, C., «Cuestiones sobre Stalin», *Revistas Historia y Comunicación Social*, N° 10, Págs. 135-156, <https://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/download/HICS0505110135A/19233>, Universidad Complutense de Madrid 2005.

-Hessen, B., «Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton», en el Apéndice 12 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999a.

-Hessen, B., «Espacio, Tiempo, Materia», en el Apéndice 6 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999b.

-Hessen, B., «El relativismo filosófico y el relativismo físico», en el Apéndice 7 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999c.

-Hessen, B., «La teoría de la relatividad y el Éter», en el Apéndice 8 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999d.

-Hessen, B., «La teoría de la relatividad y la Física Clásica», en el Apéndice 9 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999e.

-Hessen, B., y Yegorshim, V., «El V Congreso de físicos rusos», en el Apéndice 1 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999a.

-Hessen, B., y Yegorshim, V., «La actitud del camarada Timiriazev ante la ciencia moderna», en el Apéndice 2 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999b.

-Hessen, B., y Yegorshim, V., «Crítica de *Dialéctica en la naturaleza*», en el Apéndice 3 de *La ciencia en la encrucijada* de Pablo Huerga Melcón, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999c.

-Hidalgo, A., «Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial», en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid 1992.

-Hippolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Traducción de Alberto Drazul, Ediciones Calden, Buenos Aires 1970.

-Hitler, A., *Las conversaciones privadas de Hitler*, Traducción de Alfredo Nieto, Alberto Vilá, Renato Lavergne y Alberto Clavería, Memoria Crítica, Móstoles (Madrid) 2008.

-Hobson, J.A., *Imperialismo*, Traducción de Jesús Fomperosa Aparicio, Capitán Swing Libros, Madrid 2009.

-Holzenthal, N., «Sinfonías y sistemas filosóficos», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 174, Pág. 56, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n174p56.htm>, Agosto 2016.

- Huerga, P., *La ciencia en la encrucijada*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1999.
- Huerga, P., «Breviario de introducción al materialismo filosófico. La doctrina del hiperrealismo, epistemología, gnoseología y ontología», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Publicación electrónica de la Universidad Complutense, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/18/pablohuerga2.pdf>, Gijón 2008.
- Insua, P., *Hermes católico*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2013.
- Iovchuk, M. T., Oizerman, T. I., y Schipanov, I. Y., *Historia de la filosofía. Tomo I*, Traducción de Arnaldo Azzati, Editorial progreso, <http://www.filosofia.org/aut/004/hf101.pdf>, Moscú 1978a.
- Iovchuk, M. T., Oizerman, T. I., y Schipanov, I. Y., *Historia de la filosofía. Tomo II*, Traducción de Arnaldo Azzati, Editorial progreso, <http://www.filosofia.org/aut/004/hf201.pdf>, Moscú 1978b.
- Janke, W., «Sobre el alcance filosófico del destino del hombre en Fichte (1794-1800)», Traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Istmo, Madrid 2002.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, Traducción de Manuel García Morente, Tecnos, Madrid 2007.
- Kessler, J., «Prólogo» a *La miseria de la filosofía* de Karl Marx, Traducción de Tomás Onaindia, Edaf, Madrid 2004.
- Kissinger, H., *Diplomacia*, Traducción de Mónica Ultrilla, Ediciones B, Barcelona 1996.
- Klein, C., *De los espartaquistas al nazismo: La República de Weimar*, Traducción de María Lluisa Felú, Sarpe, Madrid 1985.
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Leviatán, Traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires 2006.
- Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Traducción de Andrés Alonso Martos, Editorial Trotta, Madrid 2013.
- Konstantinov, F., *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, Traducción de Isidro

R. Mendieta, Editorial Pueblo y Revolución, La Habana 1986.

-Korsch, K., *Karl Marx*, Traducción de Manuel Sacristán, Ediciones Folio, 2004.

-Labica, J., «Exposición previa sobre Lenin y la práctica política», Ediciones Roca, Traducción de Paulino García Moya, México D. F. 1977.

-Laso, J.M., «Diamat», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* editado por Miguel Ángel Quintanilla, Sígueme, Salamanca 1976.

-Laso, J.M., «Espíritu de partido», <http://www.filosofia.org/enc/cc1/cc1003.htm>, 2001.

-Lefebvre, H., *Introducción al marxismo*, Eudeba, Buenos Aires 1961.

-Leibniz, G.W., *Monadología*, Traducción de Julián Velarde Lombraña, Biblioteca Nueva, Madrid 2001.

-Lenin, V.I., *Obras completas*, Tomo I, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso Akal, Madrid 1974a.

-Lenin, V.I., *Obras completas*, Tomo II, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso Akal, Madrid 1974b.

-Lenin, V.I., *Obras completas*, Tomo III, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso Akal, Madrid 1974c.

-Lenin, V.I., *Obras completas*, Tomo IV, Versión de Editorial Progreso, Akal Editor, Madrid 1974d.

-Lenin, V.I., *Obras completas*, Tomo IV, Versión de Editorial Progreso, Akal Editor, Madrid 1974e.

-Lenin, V.I., *Cuadernos filosóficos*, Versión de la Editorial Progreso, Editorial Ayuso, Madrid 1974f.

-Lenin, V.I., «Carlos Marx», V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/KM14s.html>, Pekín 1975a.

-Lenin, V.I., «Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx», Grijalbo, Barcelona 1975b.

-Lenin, V.I., «Particularidades del desarrollo histórico del marxismo», Grijalbo,

Barcelona 1975c.

-Lenin, V.I., «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», Grijalbo, Barcelona 1975d.

-Lenin, V.I., «Carlos Marx», Grijalbo, Barcelona 1975e.

-Lenin, V.I., «Federico Engels», Grijalbo, Barcelona 1975f.

-Lenin, V.I., «¿Quiénes son los “amigos del pueblo”?», Grijalbo, 1975g.

-Lenin, V.I., *Correspondencia privada*, Traducción de Andrés Nin, Editorial Fontamara, Barcelona 1975h.

-Lenin, V.I., *Testamento político*, Traducción de José Aricó, Editorial Anagrama, Barcelona 1975i.

-Lenin, V.I., «La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación», Ediciones en Lenguas Extranjeras, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/LWC20s.html>, Pekín 1975j.

-Lenin, V.I., *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/LWC20s.html>, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín 1975k.

-Lenin, V.I., *Cuadernos filosóficos. La dialéctica de Hegel*, Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, URSS, Ediciones R. Torres, Barcelona 1976a.

-Lenin, V.I., *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Ediciones en Lengua Extranjera, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/TT05s.html>, Pekín 1976b.

-Lenin, V.I., *El socialismo y la guerra*, Ediciones en Lengua Extranjera, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/SW15s.html>, Pekín 1976c.

-Lenin, V.I., «El programa militar de la revolución proletaria», <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/MPPR16s.html>, Ediciones en Lengua Extranjera, Pekín 1976d.

-Lenin, V.I., «Sobre la caricatura del marxismo y el “economismo imperialista”»,

Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976e.

-Lenin, V. I., «La solución marxista del problema democrático», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976f.

-Lenin, V. I., «Las enseñanzas de la revolución», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976g.

-Lenin, V. I., «Informe sobre la revolución de 1905», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976h.

-Lenin, V. I., *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976i.

-Lenin, V. I., «Acerca de la frase revolucionaria», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976j.

-Lenin, V. I., «Tesis sobre el problema de la conclusión inmediata de una paz separada y anexionista», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976k.

-Lenin, V. I., «Informe en la reunión del CEC de toda Rusia», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976l.

-Lenin, V. I., «Peregrino y monstruoso», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976m.

-Lenin, V. I., «Proposición relativa a la resolución sobre la guerra y la paz», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976n.

-Lenin, V. I., «Informe sobre la guerra y la paz», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976ñ.

-Lenin, V. I., «Informe sobre la ratificación del tratado de paz», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976o.

-Lenin, V. I., «Infantilismo “de izquierda” y la mentalidad pequeño burguesa», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976p.

-Lenin, V. I., «Enseñanzas de la revolución», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976q.

-Lenin, V. I., «I. Discurso de apertura del Congreso», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976r.

-Lenin, V. I., «Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976s.

-Lenin, V. I., «Cinco años de la revolución rusa y perspectiva de la revolución mundial», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Ediciones Roca, Barcelona 1976t.

- Lenin, V. I., «Las enseñanzas de la insurrección de Moscú», Versión al español de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Barcelona 1976u.

-Lenin, V.I., *Las divergencias en el movimiento obrero europeo*, V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/DELM10s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/DELM10s.html), 1980a.

-Lenin, V.I., *Marxismo y revisionismo*, V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/MR08s.html>, Pekín 1980b.

-Lenin, V.I., *Sobre el significado del materialismo militante*, V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/MM22s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/MM22s.html), Pekín 1980c.

-Lenin, V.I., *Federico Engels*, V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/FE95s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/FE95s.html), Pekín 1980d.

-Lenin, V.I., *Acerca del aparato estatal soviético*, Traducción al español Editorial Progreso, Editorial Progreso, Moscú 1980e.

-Lenin, V.I., *Actitud del partido obrero hacia la religión*, Colección V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/APR09s.html>, Pekín 1980f.

-Lenin, V.I., *El imperialismo y la escisión del socialismo*, Colección V. I. Lenin, Marx Engels Marxismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/ISS16s.html>, Pekín 1980g.

-Lenin, V.I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Traducción Editorial Progreso (1976), Planeta-Agostini, Barcelona 1986.

-Lenin, V.I., *El Estado y la revolución*, Traducción cedida por Editorial Ariel S.A,

Planeta-Agostini, Barcelona 1993.

-Lenin, V. I., «Las tareas del proletariado en la presente revolución» (Tesis de abril), Biblioteca de Textos Marxistas, <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/abril.htm>, 2000a.

-Lenin, V. I., «El derecho de las naciones a la autodeterminación», En los núms. 4, 5 y 6 (abril a junio de 1914) de la revista *Prosveschenie*, Edición Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/derech.htm>, 2000b.

-Lenin, V.I., «Las consignas de los Estados Unidos de Europa», Biblioteca de Textos Marxistas, Marxists Internet Archive, <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/USE15s.html>, 1 de enero de 2001.

-Lenin, V.I., *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Traducción de Jesús Fomperosa Aparicio, Capitán Swing Libros, Madrid 2009.

-Lenin, V.I., «Las enseñanzas de la Comuna», en *La Comuna de París* Akal, Madrid 2010a.

-Lenin, V.I., «En memoria de la Comuna», en *La Comuna de París* Akal, Madrid 2010b.

-Los Filósofos presocráticos, *Fragments I*, Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Editorial Gredos, Barcelona 2003.

-Lora, G., «Rosa Luxemburgo», Partido Obrero Revolucionario (Sección Boliviana del CERCI), Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/lora/1960/ene00.htm>, Febrero 2011.

-Losurdo, D., *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, Traducción de Antonio Antón Fernández, El Viejo Topo, Roma 2008.

-Löwy, M., «Marxismo y religión» ¿Opio del pueblo?, en *La teoría marxista hoy*, Traducción de Bárbara Schijman, Colección Campus Virtual CLACSO, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marxis.pdf>, Buenos Aires 2006.

-Lozano, A., *Stalin. El tirano rojo*, Ediciones Nowtilus, Madrid 2012.

-Lukács, G., «Tecnología y relaciones sociales», en *Teoría del materialismo dialéctico* de Nicolai I. Bajarin, Traducción de María Victoria Suárez, Siglo XXI, Madrid 1974.

-Lukács, G., *El asalto a la razón*, Traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona 1976.

-Luxemburg, R., *La revolución rusa*, Traducción de José Aricó, Editorial Anagrama, Barcelona 1975.

-Mach, R., *Análisis de las sensaciones*, Traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Editorial Alta Fulla, Barcelona 1987.

-Mandel, E., *La teoría leninista de la organización*, Traducción de Ricardo Hernández González y Jaime González Vargas, Serie Popular Era, México D. F. 1976.

-Mann, T., *Doctor Faustus*, Traducción de J. Farrán y Mayoral, Plaza & Janes, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1982.

-Marcuse, H., *El marxismo soviético*, Traducción de Juan M. de la Vega y revisión de J.P. Cortázar, Alianza Editorial, Madrid 1975.

-Marcuse, H., *Razón y revolución*, Traducción de Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid 2003.

-Marie, J.-J., *Stalin*, Traducción de Mercedes Villar Ponz, Ediciones Palabra, Madrid 2001.

-Martens, L., *Otra visión de Stalin*, Biblioteca Digital Partido Comunista Obrero Español, <http://www.pl.org.ar/public/pdfs/Otra%20mirada%20sobre%20Stalin.pdf>, 2003.

-Martín Jiménez, L.C., «Espinosa, América y el Materialismo filosófico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Pág. 9, <http://www.nodulo.org/ec/2012/n126p09.htm>, 2012.

-Marx, K., *Herr Vogt*, Traducción de Gabriela Moner, Editorial Lautaro, Buenos Aires 1947.

-Marx, K., «Carta de Marx a Ruge (septiembre de 1843)», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970a.

-Marx, K., «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970b.

-Marx, K., «La cuestión judía», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M.

Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970c.

-Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Tesis Doctoral, Editorial Ayuso, Madrid 1971.

-Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen 1, Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid 1972a.

-Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen 2, Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid 1972b.

-Marx, K., *Teorías de la plusvalía*, Alberto Editor, Madrid 1974a.

-Marx, K., *Teorías de la plusvalía*, Alberto Editor, Madrid 1974b.

-Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Traducción de Antonio Encinares, Grijalbo, Barcelona 1974c.

-Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Traducido de Marat Kuznetsov, Editorial Progreso, 1989.

-Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I: *El proceso de producción del capital*, Traducción de Pedro Scaron, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003a.

-Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro II: *El proceso de circulación del capital*, Traducción de Diana Castro y Pedro Scaron, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003b.

-Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro III: *El proceso global de la producción capitalista*, Traducción de León Mames, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2003c.

-Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Traducción de Elisa Chuliá, Alianza Editorial, Madrid 2003d.

-Marx, K., *Miseria de la filosofía*, Traducción de Tomás Onaindia, Edaf, Madrid 2004a.

-Marx, K., «Carta de Marx a Annenkov», Traducción de Tomás Onaindia, Edaf, Madrid 2004b.

-Marx, K., «Discurso sobre Polonia», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Pronunciado en el mitin internacional celebrado en Londres el 29 de noviembre de 1847 en ocasión del 17º aniversario del alzamiento polaco de 1830, 2008a.

-Marx, K., «La misión europea de Polonia», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Discurso de Marx en un mitin en conmemoración del 4º aniversario del levantamiento polaco de 1863 celebrado en el Cambridge Hall, Londres, el 22 de enero de 1867, 2008b.

-Marx, K., «La política internacional y los trabajadores», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Fragmento del manifiesto inicial de la Asociación Internacional de Trabajadores, 2008c.

-Marx, K., «La misión europea de Polonia», en *Los nacionalismos contra el proletariado*, Edición de Emilio Madrid Expósito, Ediciones Espartaco Internacional, Discurso de Marx en un mitin en conmemoración del 4º aniversario del levantamiento polaco de 1863 celebrado en el Cambridge Hall, Londres, el 22 de enero de 1867, 2008d.

-Marx, K., «Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871», en *La Comuna de París*, Akal, Madrid 2010a.

-Marx, K., «Cartas a Kugelmann», en *La Comuna de París*, Akal, Madrid 2010b.

-Marx, K., *Textos selectos*, Traducción de Jacob Muñoz Veiga, Javier Pérez Royo, José María Ripalda Crespo, Manuel Sacristán Luzón y León Mames, Gredos, Madrid 2012a.

-Marx, K., *Crítica del programa de Gotha*, Traducción de Gustau Muñoz i Veiga, Gredos, Madrid 2012b.

-Marx, K., *Manuscritos de París*, Traducción de José María Ripalda Crespo, Gredos, Madrid 2012c.

-Marx, K., «Tesis sobre Feuerbach», Traducción de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid 2012d.

-Marx, K., *Cuaderno Spinoza*, Traducción de Nicolás González Varela, Montesinos, 2012e.

-Marx, K., *Artículos periodísticos*, Alba Editorial, Traducción de Amado Diéguez e Isabel Hernández, Sant Llorenç d'Hortons (Barcelona) 2013.

-Marx, K. y Engels, F., *Cartas sobre El capital*, Traducción de Florentino Pérez, Edima, Barcelona 1968.

-Marx, K. y Engels, F., *Sobre la religión*, Edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Ágora, Salamanca 1974.

-Marx, K. y Engels, F., *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, Traducción de Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona 1975.

-Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Gredos, Traducción de Jacobo Muñoz Veiga, Madrid 2012.

-Marx, K., y Engels, F., *La sagrada familia*, Akal, Traducción de Carlos Liacho, Madrid 2013.

-Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Akal, Traducción de Wenceslao Roces, Madrid 2014.

-Méndez, J.J., *Panfleto materialista*, Pentalfa, Oviedo 2014.

-Medvedev, Z., y Medvedev, R., *El Stalin desconocido*, Traducción de Javier Alfaya y Javier Alfaya McShane, Crítica, Barcelona 2003.

-Montefiore, S. S., *La corte del zar rojo*, Traducción de Teófilo de Lozoay, Crítica, Barcelona 2010a.

-Montefiore, S. S., *Llamadme Stalin*, Crítica, Traducción de Teófilo de Lozoay, Madrid 2010b.

-Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tomo I, Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002.

-Muldworf, B., «El debate», en «Discusión sobre el espíritu de partido en filosofía», Traducción de Paulino García Moya, Ediciones Roca, México D. F. 1977.

-Muñoz, J., «Karl Marx, razón y emancipación», Gredos, Madrid 2012.

-Ongay, I., «La filosofía de Ernst Mach desde el materialismo filosófico», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, N° 46, Págs. 39-49, <http://fgbueno.es/bas/bas46c.htm>, Oviedo Enero-Junio 2016.

-Overy, R., *El camino de la guerra*, Traducción de Carmen Martínez Gimeno, Espasa Calpe, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2009.

-Overy, R., *Al borde del abismo. Diez días que condujeron a la segunda guerra mundial*, Traducción de Isabel Ferrer Marrades, Tusquets Editores, Barcelona 2010.

-Palop, P., «Sinexión», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976a.

-Palop, P., «Symploké», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976b.

-Pascal, B., *Pensamientos*, Traducción de Juan Domínguez Berrueta, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2002.

-Payne, S. G., *La Europa revolucionaria*, Traducción de Jesús Cuéllar, Temas de Hoy, Madrid 2011.

-Peña, V., *El materialismo de Spinoza*, Biblioteca de filosofía Revista de Occidente, <http://www.filosofia.org/aut/001/1974vp.htm>, Madrid 1974.

-Peña, V., «Ontología», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976.

-Peña, V., «Los *Ensayos Materialistas* y la historia de la Filosofía», en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid 1992.

-Peña, V., «Introducción» a la *Ética* de Espinosa, Alianza Editorial, Madrid 1998.

-Peña, V., «Razón y “fundamento”: Las definiciones de causa sui, substancia y Dios, en Espinosa», *INGENIUM*, Nº 1, enero-junio, Oviedo 2009.

-Pérez Jara, J., «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, 2ª época, Número 36, Págs. 27-64, <http://fgbueno.es/bas/bas36d.htm>, Enero-Junio 2005.

-Pérez Jara, J., «Monismo, espiritualismo y teología», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 68, Pág. 9, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n068p09.htm>, Octubre 2007.

-Pérez Jara, J., «El Ego Trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº80, Pág. 1, <http://www.nodulo.org/ec/2008/n080p01.htm>, Octubre 2008.

- Pérez Jara, J., *La filosofía de Bertrand Russell*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2014.
- Pérez Jara, J., «Principios y problemas abiertos del materialismo discontinuista», en el monográfico de *Studia Iberica et Americana* titulado *El materialismo filosófico como sistema de pensamiento contemporáneo. Crítica de la Literatura y Crítica de la Realidad*, http://hss.fullerton.edu/ml/journal/_resources/pdfs/Issue%203.pdf, Fullerton (California) 2016.
- Pintor-Ramos, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2002.
- Piñero, A., *Todos los evangelios*, Edaf, Madrid 2009.
- Platón, *Fedro*, Traducción de Emilio Lledó Íñigo, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.
- Platón, *Fedón*, Traducción de Carlos García Gual, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.
- Platón, *Banquete*, Traducción de M. Martínez Hernández, Editorial Gredos, Barcelona 2004.
- Platón, *República*, Traducción de Conrado Eggers Lan, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.
- Platón, *Teeteto*, Traducción de A. Vallese Campos, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona 2004.
- Platón, *Sofista*, Traducción de N. Luis Cordero, Editorial Gredos, Barcelona 2004.
- Plejánov, G. V., *N. G. Chernishevski*, en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso, Madrid 1974.
- Plejánov, G. V., *Ensayos sobre el ateísmo y la religión*, Traducción de I. Armila Reznickova, Júcar, Madrid 1981.
- Plotino, *Enéadas*, Traducción de Jesús Igal, Editorial Gredos, Barcelona 2003.
- Poltzer, G., *Principios elementales de filosofía*, Traducción de Enrique Campbell, Fontana, Barcelona 1999.
- Powaski, R., *La Guerra Fría*, Traducción de Jordi Beltrán Ferrer, Crítica, Barcelona 2011.

-Priestland, D., *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo*, Traducción de Juanmari Madariaga, Crítica, Barcelona 2010.

-Proudhon, P.-J., «Carta de Proudhon a Marx», Traducción de Tomás Onaindia, Edaf, Madrid 2004.

-Puente Ojea, G., *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 2001.

-Puente Ojea, G., *Elogio del ateísmo*, Siglo XXI, Madrid 2007.

-Popkin, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1983.

-Rayfield, D., *Stalin y los verdugos*, Traducción de Amado Diéguez Rodríguez y Miguel Martínez-Lage, Taurus, Madrid 2003.

-Rees, L., *A puerta cerrada. Historia oculta de la segunda guerra mundial*, Traducción de David León, Memoria Crítica, Barcelona 2009.

-Reed, J., *Diez días que estremecieron el mundo*, Traducción de Ángel Pozo Sandoval, Akal, Madrid 2011.

-Rey, A., *Filosofía moderna*, en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Versión de Editorial Progreso, Editorial Ayuso, Madrid 1974.

-Roberts, J.M., *Historia Universal II*, Traducción de Fabían Chueca y Berna Wang, RBA Coleccionables, 2009.

-Robledo, J., «La influencia del formalismo secundario (M₂) en el fundamentalismo revolucionario contracapitalista de Slavoj Žižek», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 165, Pág. 9, <http://www.nodulo.org/ec/2015/n165p09.htm>, Noviembre 2015.

-Robles, J., «Gustavo Bueno y la pasión por lo verdadero», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 174, Pág. 15, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n174p15.htm>, Agosto 2016.

-Rodríguez Pardo, J. M., «El virtuoso Gustavo Bueno y su natalicio eterno», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 174, Pág. 23, <http://www.nodulo.org/ec/2016/n174p23.htm>, Agosto 2016.

-Rojas, M., *Lenin y el totalitarismo*, Sepha, Málaga 2012.

-Rosental, M. y Iudin, P., *Diccionario filosófico marxista*, Traducción de M. B. Dalmacio, Ediciones Pueblos Unidos, <http://www.filosofia.org/urss/img/1946dfm.pdf>, Montevideo 1946.

-Rubel, M. *Stalin*, Traducción de Susana Andrés, Ediciones Folio, Hospitalet 2004.

-Rubinstein, M. Y., «Las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la economía bajo el capitalismo y en la Unión Soviética», Traducción de Pablo Huerga Melcón, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 81, Pág. 11, <http://www.nodulo.org/ec/2008/n081p11.htm>, Noviembre 2008.

-Ruge, A., «Plan de los anales franco-alemanes», en los *Anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1970.

-Russell, B., *Historia de la Filosofía*, Traducción de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, RBA Grandes Obras de la Cultura, Barcelona 2005.

-Saborido, J., *La revolución rusa*, Crónica del siglo XX, Universidad de Buenos Aires 2006.

-Sacristán, M., «La Tarea de Engels en el “Anti-Dühring”», Editorial Grijalbo, México D. F. 1968.

-Sacristán, M., *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona 2005.

-Salem, J., *Lenin y la revolución*, Traducción de José María Fernández Criado, Ediciones Península, Barcelona 2010.

-Santana, P., «Breve apunte sobre la obra de Gustavo Bueno», en *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Biblioteca Riojana, Logroño 1991.

-Santos, A., *Stalin el Grande*, Edhasa, Barcelona 2012.

-Service, R., *Lenin. Una biografía*, Traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Siglo XXI, Madrid 2001.

-Service, R., *Historia de Rusia en el siglo XX*, Traducción de Carles Mercadal, Memoria Crítica, Barcelona 2010a.

-Service, R., *Trotsky. Una biografía*, Traducción de Francesc Reyes Camps, Ediciones B, Barcelona 2010b.

-Sève, L., «Preinforme sobre la dialéctica», Traducción de Victoria Pujolar, Ediciones Roca, México D. F. 1977.

-Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Editorial Gredos, Madrid 2006.

-Shaw, B., «La U.R.S.S y el mundo», en *Stalin en Norteamérica*, Editorial NOS, Madrid 1945.

-Smith, A., *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Traducción de Carlos Rodríguez Braum, Alianza Editorial, Madrid 2008.

-Solé, M. J., «La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollos y consecuencias», en *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal 2013.

-Sousa, M., «Mentiras sobre la historia de la Unión Soviética. De Hitler a Hearst, Conquest y Solzhenitsyn», <http://blogdelviejotopo.blogspot.com.es/2015/07/desmontando-la-leyenda-negra-sobre-la.html>, 1998.

-Sperber, J., *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Traducción de Laura Sales Gutiérrez, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013.

-Spirkin, A. G., *Lenin y la filosofía*, Grijalbo, Barcelona 1975.

-Stalin, J., «Hacia el nacionalismo», Editorial Fundamentos, Madrid 1976a.

-Stalin, J., *El marxismo y la cuestión nacional*, Editorial Fundamentos, Madrid 1976b.

-Stalin, J., *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, J.V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/DHM38s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/DHM38s.html), Pekín 1977a.

-Stalin, J., «El carácter internacional de la Revolución de Octubre», J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/ICOR27s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/ICOR27s.html), Pekín 1977b.

-Stalin, J., «Sobre algunas cuestiones de la historia del bolchevismo», J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/QHB31s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/QHB31s.html), Pekín 1977c.

-Stalin, J., *Los fundamentos del leninismo*, J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/FL24s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/FL24s.html), Pekín 1977d.

-Stalin, J., «La Revolución de Octubre y la táctica de los comunistas rusos», J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/OR24s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/OR24s.html), Pekín 1977e.

-Stalin, J., *Cuestiones del leninismo*, J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/QL26s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/QL26s.html), Pekín 1977f.

-Stalin, J., «Sobre el peligro de derecha en el P.C.(b) de la U.R.S.S.», J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo,

[http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/RD28s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/RD28s.html), Pekín 1977g.

-Stalin, J., «Sobre el proyecto de constitución de la U.R.S.S.», J. V. Stalin, Cuestiones del leninismo, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Stalin\(SP\)/SC36s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Stalin(SP)/SC36s.html), Pekín 1977h.

-Stalin, J., «El marxismo y los problemas de la lingüística», Edición de Lorenzo Peña, <http://www.eroj.org/biblio/stalin/linguist/linguist.htm>, 2000.

-Stewart, M., *El hereje y el cortesano*, Traducción de Joset Sarret Grau, Biblioteca Buridán, 2006.

-Stirner, M., *El único y su propiedad*, Traducción de Pedro González Blanco, Sextopiso, Madrid 2014.

-Suárez Ardura, M., «¿Dios salve la razón?», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, Nº 85, Pág. 13, <http://www.nodulo.org/ec/2009/n085p13.htm>, Marzo 2009.

-Tucídides, *Guerra del Peloponeso I*, Traducción de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Barcelona 2006.

-Trotsky, L. D., «Crítica del programa de la Internacional Comunista», Extraído de *Stalin, el gran organizador de derrotas*, Editorial El Yunque, Argentina 1974.

-Trotsky, L. D., *La revolución permanente*, Fundación Federico Engels, Madrid 2001.

-Trotsky, L. D., *Mi vida. Memorias de un revolucionario permanente*, Traducción de Wenceslao Roces, Debate, Barcelona 2006.

-Trotsky, L. D., *Historia de la revolución rusa*, Traducción de Andreu Nin, Veintisiete letras, Mirador de la Reina (Madrid) 2007.

-Trotsky, L. D., *Stalin*, Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, 2008.

-Trotsky, L. D. *La revolución traicionada*, LibroSocialista, Centroamérica 2012.

-Tse-Tung, M., «La práctica», Versión al español Ediciones en Lengua Extranjera (Pekín), Ediciones R. Torres, Barcelona 1976a.

-Tse-Tung, M., «La contradicción», Versión al español Ediciones en Lengua Extranjera (Pekín), Ediciones R. Torres, Barcelona 1976b.

-Tse-Tung, M., «Las contradicciones en el seno del pueblo», Versión al español Ediciones en Lengua Extranjera (Pekín), Ediciones R. Torres, Barcelona 1976c.

-Tse-Tung, M., «¿De dónde provienen las ideas correctas?», Versión al español Ediciones en Lengua Extranjera (Pekín), Ediciones R. Torres, Barcelona 1976d.

-Valdera, J.M., «Política económica y Estrategia en la Unión Soviética», *La Balsa de Piedra*, nº 2, <http://labalsadepiedra.org/politica-economica-y-estrategia-en-la-union-sovietica/>, Enero-Marzo 2013.

-Valdera, J.M., *Fundamentos del Sistema Soviético de Estratificación Social*, Tesis Doctoral, <http://hera.ugr.es/tesisugr/2446398x.pdf>, Universidad de Granada 2014.

-Vandenberg, A., «¿Tendremos que romper con Rusia?», en *Stalin en Norteamérica*, Editorial NOS, Madrid 1945.

-Velarde, J., «Dialéctica», en el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976.

-Watson, P., *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Traducción de Luis Noriega, Crítica, Barcelona 2009.

-Watson, P., *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Crítica, Barcelona 2014.

-Werth, N., «Un Estado contra su pueblo. Violencias, temores y represiones en la Unión Soviética», en *El libro negro del comunismo*, Traducción de César Vidal, Ediciones B, Barcelona 2010.

-Wetter, G. A., *Filosofía y ciencia en la Unión Soviética*, Traducción de V. Fernández Peregrina, Punto Omega, Madrid 1968.

-Zavadoski, B.M., «Lo “físico” y lo “biológico” en el proceso de la evolución orgánica», Traducción de Pablo Huerga Melcón, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 48, Pág. 12, <http://www.nodulo.org/ec/2006/n048p12.htm>, febrero 2006.

-Zemskov, V., «Gulag», *Investigaciones Sociológicas*, <https://macarronesleninistas.wordpress.com/2013/02/05/gulag-i/>, 2013.

-Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Traducción de Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI, Madrid 2010.