

ANTON PANNEKOEK
LENIN FILÓSOFO



Ediciones

AUTO-EMANCIPACIÓN
PROLETARIA



ANTON PANNEKOEK

LENIN FILÓSOFO

**Consideración crítica de los fundamentos
filosóficos del leninismo**

Ediciones
AUTO-EMANCIPACIÓN
PROLETARIA



Título original:

Lenin als philosoph. Kritische betrachtung der philosophischen grundlagen des leninismus, 1938.

Traducción:

Emilio Madrid Expósito, 2004.

Paul Mattick, *Anton Pannekoek (1873-1960)*, 1960.

Mijaíl Saqra, *Bosquejo breve sobre la socialdemocracia, el leninismo y la izquierda comunista germano-holandesa*, 2019.

Ernesto Maqanakuy, *Dialéctica y materia en Anton Pannekoek: críticas a Lenin*, 2019.

Karl Korsch, *La filosofía de Lenin*, 1938.

Ediciones Auto-Emancipación Proletaria.

Dialéctica Editores.

Primera edición, octubre de 2019.

Diseño de portada y diagramación:

Yana Taki.

La reproducción de este libro es alentada por los editores, siempre y cuando no sean utilizados con fines comerciales.

Impreso en Lima – Perú

ÍNDICE

- 7 **Nota de los traductores**
- 9 **Anton Pannekoek (1873-1960)**
Paul Mattick
- 23 **Bosquejo breve sobre la socialdemocracia, el leninismo
y la izquierda comunista germano-holandesa**
Mijail Saqra
- 51 **Dialéctica y materia en Anton Pannekoek: críticas a
Lenin**
Ernesto Maqanakuy
- 79 **Lenin filósofo. Consideración crítica de los fundamentos
filosóficos del leninismo**
Anton Pannekoek
- 81 **Prólogo del autor**
- 89 **I. Introducción**
- 93 **II. El marxismo**
- 107 **III. El materialismo burgués**
- 121 **IV. Dietzgen**
- 135 **V. Mach**
- 151 **VI. Avenarius**
- 165 **VII. Lenin**
- 165 a. La crítica
- 173 b. Las ciencias de la naturaleza
- 185 c. El materialismo
- 194 d. Plejanov

199	VIII. La Revolución rusa
209	IX. La revolución proletaria
219	Cartas
223	La filosofía de Lenin
	Karl Korsch

NOTA DE LOS TRADUCTORES AL FRANCÉS

El libro de Anton Pannekoek *Lenin als Philosoph* apareció en alemán con la firma de J. Harper, en 1938. Era la primera obra de la *Bibliothek der "Räte Korrespondenz"*, publicada por el Grupo de los Comunistas Internacionales de Holanda (GIC).

Se publicó en folletín una traducción francesa (revisada por el autor), fue publicada por entregas en los *Cahiers Internationalisme* (18 de febrero y 29 de diciembre de 1947). Estas dos versiones están hechas a multicopista.

Una edición inglesa, traducción realizada por el propio autor, fue publicada bajo el título de *Lenin as Philosopher* y esta vez con la firma de Anton Pannekoek, gracias a la diligencia de Paul Mattick (New York, New Essays, 1948).

En 1969, *Europäische Verlagsanstalt* y *Europa Verlag* hacen aparecer una edición impresa del texto alemán original con un esbozo biográfico de Paul Mattick y notas críticas de Karl Korsch.

Es esta versión alemana la que ha servido de base a la presente traducción francesa. Sin embargo, nos hemos inspirado igualmente en el texto inglés y en la primera versión francesa. Hemos tenido en cuenta ciertas modificaciones de Pannekoek y, especialmente, hemos traducido las frases añadidas a la edición inglesa. Estas modificaciones y añadidos están entre corchetes

La primera edición al español fue realizada por Lain Diez (Santiago de Chile, 1948), aparecida igualmente bajo la firma de A. Pannekoek.

El texto biográfico de Paul Mattick que sirve de prefacio a la edición alemana fue escrito en 1960 tras la muerte de Pannekoek. Ha aparecido en francés en *La Révolution Proletarienne* (n° 472, 1962, pp. 117-120) y en *Cahiers du Communisme de Conseils* (Marsella, 1, octubre de 1968). Fue incluido en la edición francesa citada.

El texto de Karl Korsch, utilizado como epílogo, se remonta a 1938 y fue publicado en la revista animada por Paul Mattick, *Living Marxism* (IV, 5 de noviembre de 1938, pp. 138-144) bajo la firma de l. h.

El lector interesado en más detalles sobre la vida y la obra de Anton Pannekoek puede remitirse útilmente al excelente libro de Serge Bricianer, *Pannekoek y los consejos obreros*, (E.D.I., París, 1969) que coloca de nuevo en su contexto histórico la evolución política del pensador holandés. Por lo demás, hemos utilizado los pasajes de *Lenin filósofo* ya traducidos por Bricianer, al que debemos dar las gracias asimismo por un cierto número de observaciones y de correcciones que ha tenido la amabilidad de hacer a nuestro texto.

**D. Saint-James
C. Simon**

NOTA DE LOS EDITORES

Para la presente versión hemos utilizado la traducción realizada por Emilio Madrid Expósito, *Lenin filósofo* (En: *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin*, Barcelona, Ediciones Espartaco Internacional, 2004), basada en la traducción francesa de D. Saint-James y C. Simon, *Lénine philosophe*. Se cotejó con la traducción, *Lenin filósofo*, de Lain Diez (re-editada en: Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1973) y la edición inglesa, *Lenin as philosopher*, traducida por el mismo autor (New York, New Essays, 1948).

Adicional a los textos de Paul Mattick y Karl Korsch, se incluyen los textos: *Bosquejo breve sobre la socialdemocracia, el leninismo y la izquierda comunista germano-holandesa* de Mijail Saqra y *Dialéctica y materia en Anton Pannekoek: críticas a Lenin* de Ernesto Maqanakuy

Ediciones Auto-Emancipación Proletaria

ANTON PANNEKOEK (1873-1960)

Paul Mattick

La vida de Anton Pannekoek coincide casi enteramente con la historia del movimiento obrero moderno. Ha conocido su desarrollo como movimiento de protesta social, su transformación en un movimiento de reforma social, y su eclipse como movimiento de clase independiente en el mundo contemporáneo. Pero Pannekoek conoció igualmente sus posibilidades revolucionarias en los levantamientos espontáneos que, de cuando en cuando, interrumpieron el curso tranquilo de la evolución social. Entró como marxista en el movimiento obrero y murió como marxista, persuadido de que si aún hay un futuro, ése será un futuro socialista.

Como otros socialistas holandeses notorios, Pannekoek salió de la clase media y, como lo hizo observar una vez, su interés por el socialismo provenía de una inclinación científica bastante poderosa por abarcar a la vez la sociedad y la naturaleza. Para él, el marxismo era la ciencia extendida a los problemas sociales; y la humanización de la ciencia era un aspecto de la humanización de la sociedad. Sabía conciliar su gusto por la ciencia social con su pasión por las ciencias de la naturaleza: no sólo llegó a ser uno de los teóricos dirigentes del movimiento obrero radical, sino también un astrónomo y un matemático de reputación mundial.

Casi toda la obra de Pannekoek está impregnada de esa actitud ante las ciencias, ante la filosofía de la naturaleza y de la sociedad. Una de sus primeras publicaciones, *“Marxismo y darwinismo”*, esclarece la relación entre ambas teorías. Uno de sus últimos trabajos, la *Antropogénesis*, trata del origen del hombre; *“la importancia científica del marxismo, así como la del darwinismo, escribía, consiste en desarrollar hasta sus últimas consecuencias la teoría de la evolución, el primero en el dominio de la sociedad, el segundo en el del mundo orgánico”*. La importancia de la obra de Darwin reside en la demostración de

que “*en ciertas condiciones, una especie animal se transforma necesariamente en otra*”. El proceso de la evolución obedece a un “*mecanismo*”, a una “*ley natural*”. El hecho de que Darwin hubiese identificado esta “*ley natural*” con la lucha por la existencia, análoga a la competencia capitalista, no afectaba a su teoría; no por ello la competencia capitalista se convertía en una “*ley natural*”.

Es Marx quien revela la fuerza motriz del desarrollo social. El “*materialismo histórico*” se refiere a la sociedad, y aunque el mundo sea a la vez naturaleza y sociedad –como se constata en la necesidad del hombre de comer para vivir– las leyes del desarrollo social no son leyes de la naturaleza; y, por supuesto, ninguna ley, natural o social, es absoluta. Sin embargo, estas leyes, en la medida en que se verifican por la experiencia, pueden ser consideradas “absolutas” para los fines de la práctica humana. Excluyen la arbitrariedad pura y el libre albedrío, y se remiten a reglas y hechos observables habitualmente, que permiten prever y dar un fundamento a las actividades humanas.

Pannekoek afirmaba, con Marx, que es “*la producción de la vida material la que constituye la estructura esencial de la sociedad y determina las relaciones políticas y las luchas sociales*”. Las transformaciones sociales decisivas se han producido a través de la lucha de clases. Ellas han conducido a la elevación de la producción social. El socialismo implica igualmente el desarrollo de las fuerzas sociales de la producción que actualmente están obstaculizadas por las relaciones de clases existentes. Este objetivo no puede ser realizado más que por la clase de los productores capaz de fundar sus esperanzas en el nacimiento de una sociedad sin clases.

Las etapas de la existencia humana y social están ligadas, en la historia, a los instrumentos y formas de producción que cambian y aumentan la productividad del trabajo social. El “origen” de este proceso se pierde en la prehistoria, pero se puede suponer razonablemente que se sitúa en la lucha del hombre por la existencia, en un entorno natural que le obligó a desarrollar sus capacidades productivas y su organización social. Después del escrito de F. Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, ha nacido toda una literatura en torno al problema de los instrumentos y de la evolución social.

En la *Antropogénesis*, Pannekoek vuelve a los problemas que había abordado en *Marxismo y darwinismo*. De igual modo que hay mecanismos que explican el desarrollo social y la evolución natural, asimismo debe haber un mecanismo que explique el desarrollo del hombre en el mundo animal. La sociedad, la ayuda mutua y también el empleo de “herramientas” caracterizan igualmente a otras especies; lo que caracteriza específicamente al hombre es el lenguaje, la razón y la fabricación de herramientas. Es esta última la que explica verosímilmente el desarrollo simultáneo del lenguaje y del pensamiento. Dado que entre un organismo y el mundo exterior, entre los estímulos y la acción se interpone el empleo de herramientas, éste fuerza la acción y, por tanto, el pensamiento a hacer un rodeo partiendo de las impresiones sensoriales por intermedio de la herramienta, hasta el objeto.

Sin el pensamiento humano, el lenguaje sería imposible. El espíritu humano es capaz de pensamientos abstractos, sabe formar conceptos. La vida mental del hombre y del animal dimana de las sensaciones, las cuales se combinan en representaciones; pero el espíritu humano sabe distinguir entre las percepciones y los actos por medio del pensamiento, de la misma manera que la herramienta interviene entre el hombre y el fin que quiere alcanzar. La separación entre las percepciones y los actos, y la conservación de percepciones pasadas, permiten la conciencia y el pensamiento que establece las conexiones entre las percepciones y formula teorías que se aplican a actos prácticos. La ciencia de la naturaleza es la prueba viviente de una relación estrecha entre las herramientas y el pensamiento.

Dado que la herramienta es un objeto aislado e inerte que puede ser reemplazado y mejorado bajo las formas más variadas, garantiza el desarrollo extraordinario y rápido del hombre. Inversamente, su empleo asegura el desarrollo del cerebro humano. Por consiguiente, el trabajo es el “devenir” y la “esencia” del hombre, cualquiera que sea la degradación y la alienación del obrero. El trabajo y la confección de herramientas elevan al hombre fuera del mundo animal al nivel de las acciones sociales para medirse con las necesidades de la vida.

La génesis del hombre es un proceso muy largo. Pero la transformación del hombre primitivo en hombre moderno es

relativamente corta. Lo que distingue al hombre primitivo del hombre moderno no es una capacidad cerebral diferente, sino la diferencia en el empleo de esta capacidad. Cuando la producción social se estanca, la sociedad se estanca; cuando la productividad del trabajo se desarrolla lentamente, el cambio social es igualmente retardado. En la sociedad moderna, la producción social se ha desarrollado rápidamente creando nuevas relaciones de clase y destruyendo las antiguas. Lo que ha determinado el desarrollo social no era la lucha natural por la existencia, sino el combate social por tal o cual forma de organización social.

Desde su origen, el socialismo fue a la vez teoría y práctica. De hecho, no sólo interesa a los que se supone se beneficiarán de la transformación del capitalismo en socialismo. El socialismo, preocupado por una sociedad sin clases y por el fin de todo conflicto social, y atrayendo las inteligencias de todas las capas de la sociedad, prueba por adelantado la posibilidad de su realización. Pannekoek, todavía joven estudiante de ciencias naturales y especializándose en astronomía, entró en el Partido obrero socialdemócrata de Holanda y se encontró inmediatamente en su ala izquierda, al lado de Herman Gorter y Frank van der Goes.

Bajo la influencia de su fundador no marxista, Domela Nieuwenhuis, este partido fue más combativo que las organizaciones estrictamente marxistas de la Segunda Internacional. Tomó una posición esencialmente antimilitarista y Domela Nieuwenhuis hizo campaña por el empleo de la huelga general para prevenir la guerra. No pudo conseguir la mayoría, y se percató muy pronto de que, dentro de la Internacional, se dirigían hacia la colaboración de clase. Se opuso a la exclusión de los anarquistas de la Internacional, y su experiencia de miembro del Parlamento le hizo rechazar el parlamentarismo como arma de la emancipación social. Las tendencias “*anarco-sindicalistas*” de las que era representante dividieron la organización. De ahí surgió un nuevo Partido Socialista, más próximo al “modelo” de la socialdemocracia alemana. Sin embargo, la ideología radical del antiguo Partido influyó las tradiciones del movimiento socialista holandés.

Este radicalismo tradicional encontró su expresión en el nuevo órgano mensual del Partido, “*De Nieuwe Tijd*”,

especialmente en las colaboraciones de Gorter y de Pannekoek, los cuales combatieron el oportunismo creciente de los dirigentes del Partido. En 1909 fue expulsada el ala izquierda en torno a Gorter y este grupo constituyó una nueva organización, el "*Partido socialdemócrata*". Pannekoek se encontraba entonces en Alemania. Enseñaba en las escuelas del Partido social-demócrata alemán y escribía para sus publicaciones teóricas y para otros distintos periódicos, como por ejemplo, el "*Bremer Bürgerzeitung*". Se asoció a la nueva organización de Gorter, la cual se convirtió más tarde, bajo la dirección de van Ravensteyn, Winkoop y Ceton, en el Partido comunista orientado hacia Moscú.

Aunque fiel a la tradición del "socialismo libertario" de Domela Nieuwenhuis, la oposición de Pannekoek al reformismo y al revisionismo socialdemócrata era de inspiración marxista; se levantaba contra el marxismo "oficial" en sus dos formas, ortodoxa y revisionista. En su forma ortodoxa, el marxismo servía de ideología para enmascarar una práctica no-marxista; en su forma revisionista, echaba por tierra a la vez la teoría y la práctica marxistas. Pero la defensa del marxismo por Pannekoek no era la de un doctrinario; mejor que cualquier otro, se dio cuenta de que el marxismo no era un dogma, sino un método de pensamiento que se aplica a los problemas sociales en el proceso real de la transformación social. La teoría marxista, en ciertos aspectos, no sólo era superada por el marxismo mismo, sino que algunas de sus tesis, surgidas de condiciones determinadas, debían perder su validez cuando cambiasen las condiciones.

La primera guerra mundial trajo de nuevo a Pannekoek a Holanda. Antes de la guerra, había sido activo en Bremen, en conexión con Radek, Paul Frölich y Johann Knief. Este grupo radical, de comunistas internacionales, se fundió más tarde con la Liga Espartaco, poniendo así los cimientos del Partido comunista de Alemania. Grupos opuestos a la guerra encontraron sus jefes en Alemania en Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg y Franz Mehring. En Holanda, esta oposición se agrupó en torno a Herman Gorter, Anton Pannekoek y Henriette Roland-Holst. En Zimmerwald y en Kienthal, estos grupos se unieron a Lenin y sus compañeros para condenar la guerra imperialista y preconizaron acciones proletarias tanto por la paz como por la revolución. La

revolución rusa de 1917, saludada como el posible comienzo de un movimiento revolucionario mundial, fue apoyada por los radicales holandeses y alemanes a pesar de las profundas divergencias entre ellos y los leninistas.

Desde su prisión, Rosa Luxemburgo expresaba sus recelos sobre las tendencias autoritarias del bolchevismo; mostró sus temores por el contenido socialista de la revolución rusa en el caso en que llegase a faltarle el apoyo de una revolución proletaria occidental. Gorter y Pannekoek compartieron su posición de apoyo crítico al régimen bolchevique. Sin embargo, trabajaron en el nuevo Partido Comunista y por la creación de una nueva Internacional. En su ánimo, esta Internacional debía ser nueva no sólo de nombre, sino también en sus perspectivas, a la vez en cuanto al fin socialista y al medio de conseguirlo.

La concepción socialdemócrata del socialismo es el socialismo de Estado que debe ser conseguido por la vía de la democracia parlamentaria. El sufragio universal y el sindicalismo son los instrumentos apropiados para realizar la transición pacífica del capitalismo al socialismo. Lenin y los bolcheviques no creían en una transformación pacífica. Ellos llamaban al derrocamiento revolucionario del capitalismo. La concepción del socialismo era todavía la de la socialdemocracia, puesto que implicaba el empleo del parlamentarismo y del sindicalismo para alcanzar el fin.

Sin embargo, el zarismo no fue derrocado por procedimientos democráticos y acciones sindicalistas. La organización de la revolución fue obra de soviets desarrollados espontáneamente, de consejos de obreros, de campesinos y de soldados. Sin embargo, estos soviets y estos consejos cedieron el lugar a la dictadura de los bolcheviques. Lenin estaba dispuesto a utilizar el movimiento de los soviets como cualquier otra forma de acción, comprendido el parlamentarismo y el sindicalismo, para alcanzar sus objetivos: el poder dictatorial para su Partido bajo el camuflaje de la *“dictadura del proletariado”*. Habiendo conseguido su objetivo en Rusia, se esforzó en reforzar su régimen con la ayuda del movimiento obrero revolucionario de Europa occidental; en caso de fracaso, contaba con influir lo suficientemente el movimiento obrero occidental como para asegurarse al menos su apoyo indirecto. Vistas las necesidades inmediatas del régimen

bolchevique y las ideas políticas de sus jefes, la Internacional Comunista no fue el comienzo de un movimiento obrero nuevo, sino simplemente un intento para ganar el control del movimiento antiguo y utilizarlo para defender el régimen bolchevique en Rusia.

El social-patriotismo de las organizaciones obreras de Occidente y su política de colaboración de clase durante la guerra convencieron a los obreros revolucionarios de que estas organizaciones no podían ser utilizadas con fines revolucionarios. Se habían convertido en instituciones ligadas al sistema capitalista y debían ser destruidas al mismo tiempo que él. Inevitables y necesarias en el desarrollo anterior del socialismo y de la lucha por objetivos inmediatos, el parlamentarismo y el sindicalismo habían dejado de ser instrumentos de la lucha de clases. A los ojos de Pannekoek, no se trataba de una cuestión de mala dirección que había que reemplazar por una dirección mejor, sino de una cuestión de transformación de las condiciones sociales en las que el parlamentarismo y el sindicalismo habían dejado de jugar un papel emancipador. La crisis capitalista en la víspera de la guerra planteó la cuestión de la revolución; el antiguo movimiento obrero no podía cambiarse en fuerza revolucionaria, pues el socialismo no tiene lugar para los sindicatos o la democracia burguesa formal.

En todas partes donde los obreros lucharon durante la guerra por reivindicaciones inmediatas tuvieron que hacerlo contra los sindicatos, como en las huelgas de masas en Holanda, en Alemania, en Austria y en Escocia. Organizaron sus acciones en comités de empresas, los shop stewards o los consejos obreros, independientemente de los sindicatos existentes. En todas las situaciones verdaderamente revolucionarias, en Rusia en 1905 y de nuevo en 1917, así como en la Alemania y la Austria de 1918, surgieron espontáneamente consejos (soviets) de obreros y de soldados e intentaron organizar la vida económica y política extendiendo su sistema a escala nacional. El poder de los consejos es la dictadura del proletariado, pues los consejos son elegidos en el ámbito de la producción, quedando sin representación las capas sociales que no participan en la producción. Este movimiento, en sí mismo, puede no conducir al socialismo. Así los consejos obreros alemanes, al dar su apoyo a la Asamblea Nacional se han

liquidado ellos mismos. Ahora bien, la determinación del proletariado por sí mismo supone una organización social en la que el poder de decisión concierne a la producción y la distribución se encuentra en manos de los obreros.

Pannekoek reconoció en este movimiento de los consejos el comienzo de un nuevo movimiento obrero revolucionario y al mismo tiempo el comienzo de una reorganización socialista de la sociedad. Este movimiento no podía nacer y mantenerse más que oponiéndose a las formas tradicionales. Estos principios atrajeron la parte más militante del proletariado en revuelta, para gran pesadumbre de Lenin que no podía concebir un movimiento que escapase al control del Partido y del Estado, y que se esforzaba en debilitar los soviets en Rusia. Tampoco podía tolerar un movimiento comunista internacional fuera del control absoluto de su propio partido. Por medio de intrigas al principio y, después de 1920, abiertamente, los bolcheviques se esforzaron en combatir las tendencias anti-parlamentarias y anti-sindicalistas del movimiento comunista con el pretexto de que no había que perder el contacto con las masas que todavía se adherían a las antiguas organizaciones. El libro de Lenin *“La enfermedad infantil del comunismo”* iba dirigido sobre todo contra Gorter y Pannekoek, que eran los portavoces del movimiento de los consejos comunistas. El Congreso de Heidelberg en 1919 dividió al partido comunista alemán en una minoría leninista y en una mayoría que se adhería a los principios del antiparlamentarismo y del antisindicalismo sobre los que había sido fundado el partido inicialmente. Otra controversia vino a añadirse a la primera: ¿dictadura del partido, o dictadura de clase? Los comunistas no-leninistas adoptaron el nombre de Partido de los obreros comunistas de Alemania (KAPD). Una organización similar fue fundada más tarde en Holanda. Los comunistas de partido se opusieron a los comunistas de consejos y Pannekoek se alineó con los segundos. Éstos asistieron al II Congreso de la III Internacional en calidad de simpatizantes. Las condiciones de admisión –subordinación total de las diversas organizaciones nacionales a la voluntad del Partido ruso– separaron completamente al joven movimiento de los consejos y la Internacional Comunista.

La acción de la Internacional Comunista contra la “*ultra-izquierda*” fue la primera intervención directa del Partido ruso en la vida de las organizaciones comunistas de los otros países. El modo de control no cambió nunca. En realidad, el movimiento comunista mundial entero pasó bajo control ruso conforme a las necesidades específicas del Estado bolchevique. Aunque este movimiento jamás logró conquistar, como predijeron Pannekoek y Gorter, los sindicatos occidentales ni dominar las viejas organizaciones socialistas separando la base de los dirigentes, destruyó la independencia y el carácter radical del joven movimiento comunista de los consejos. Gracias al enorme prestigio de una revolución política victoriosa y al fracaso de la revolución alemana, el Partido bolchevique ganó fácilmente una gran mayoría del movimiento comunista para los principios del leninismo. Las ideas y el movimiento del comunismo de los consejos declinaron progresivamente y desaparecieron prácticamente con la ascensión del fascismo y la segunda guerra mundial.

Mientras que la lucha de Lenin contra la “*ultraizquierda*” era el primer síntoma de las tendencias “*contrarrevolucionarias*” del bolchevismo, el combate de Pannekoek y de Gorter contra la corrupción leninista del nuevo movimiento obrero fue el comienzo de un antibolchevismo desde un punto de vista proletario. Y ése es, naturalmente, el único antibolchevismo consecuente. El antibolchevismo burgués es la ideología corriente de la competencia capitalista de los imperialismos que cambia según las relaciones de fuerza nacionales. La República de Weimar, por ejemplo, combatió el bolchevismo por un lado y al mismo tiempo firmaba acuerdos secretos con el Ejército Rojo y acuerdos comerciales oficiales con los bolcheviques a fin de sostener su propia posición política y económica en la competencia mundial. Ha habido el pacto Hitler-Stalin y la invasión de Rusia. Los aliados occidentales de ayer son hoy enemigos en la guerra fría, por no mencionar más que las inconsecuencias que son de hecho la política del capitalismo, determinada únicamente por los intereses de la ganancia y del poder.

El antibolchevismo supone el anticapitalismo pues el capitalismo de Estado bolchevique no es más que un tipo de

capitalismo. Por supuesto, en 1920 el fenómeno era menos visible que hoy. La experiencia del bolchevismo puede servirnos de lección para saber cómo el socialismo no puede ser realizado. El control de los medios de producción, la propiedad privada transferida al Estado, la dirección central y antagonista de la producción y de la distribución dejan intactas las relaciones capital-trabajo en tanto que relación entre explotadores y explotados, señores y súbditos. Este desarrollo conduce únicamente a una forma más moderna del capitalismo, en que éste ya no es indirecta, sino directamente, propiedad colectiva de una clase dominante de base política. Todo el sistema capitalista va en esta dirección y reduce así el “antibolchevismo” capitalista a una simple lucha imperialista por el control del mundo.

Retrospectivamente, no es difícil comprender que las divergencias entre Pannekoek y Lenin no podían ser resueltas a golpe de argumentos. Sin embargo, en 1920 estaba permitida una esperanza: que los trabajadores occidentales siguiesen una vía independiente, no hacia un capitalismo de un nuevo género, sino hacia su abolición. En su respuesta a la “*Enfermedad infantil*” de Lenin, Gorter se esforzó en convencer a los bolcheviques de sus “errores” de método, subrayando la diferencia de condiciones socio-económicas entre Rusia y Occidente: la táctica que llevó a los bolcheviques al poder en Rusia no podía aplicarse a una revolución proletaria en Occidente. El desarrollo ulterior del bolchevismo mostró, sin embargo, que los elementos burgueses presentes en el leninismo no se debían a alguna “falsa teoría”, sino que tenían su raíz en el carácter de la revolución rusa misma. Había sido concebida y realizada como una revolución capitalista de Estado, apoyada en una ideología pseudo-marxista.

En numerosos artículos publicados en periódicos comunistas antibolcheviques, y hasta el final de su vida, Pannekoek se esforzó en elucidar la naturaleza del bolchevismo y de la revolución rusa. Al igual que en su crítica anterior de la social-democracia, él no acusó a los bolcheviques de haber “traicionado” los principios de la clase obrera. Mostró que la revolución rusa, aun siendo una etapa importante en el desarrollo del movimiento obrero, tendía únicamente hacia un sistema de producción que podía ser llamado indistintamente socialismo de Estado o capitalismo de Estado. La revolución no traiciona sus

propios objetivos, como tampoco los sindicatos “traicionan” el sindicalismo. De igual modo que no puede haber otro tipo de sindicalismo que el existente, de la misma manera no debe esperarse que el capitalismo de Estado sea otra cosa que él mismo.

Sin embargo, la revolución rusa fue llevada a cabo bajo la bandera del marxismo y el Estado bolchevique es considerado generalmente como un régimen marxista. El marxismo, y pronto el marxismo-leninismo-estalinismo, siguieron siendo la ideología del capitalismo de Estado ruso. Para mostrar lo que realmente significa el “marxismo” del leninismo, Pannekoek emprendió un examen crítico de sus fundamentos filosóficos publicando en 1938 su *Lenin filósofo*. Lenin había expresado sus ideas filosóficas en *Materialismo y empiriocriticismo*, aparecido en ruso en 1908 y traducido al alemán y al inglés en 1927. Hacia 1904, algunos socialistas rusos, especialmente Bogdanov, se habían girado hacia la filosofía naturalista occidental, sobre todo hacia las ideas de Ernst Mach, que intentaban combinar con el marxismo. Tuvieron alguna influencia en el Partido socialista ruso, y Lenin se empleó en destruirla atacando su fuente filosófica.

Marx había llamado a su sistema de pensamiento materialismo, sin dar a este término un sentido filosófico. Apuntaba simplemente a la base material de toda existencia y de toda transformación social. Para llegar a esta concepción, había rechazado tanto el materialismo filosófico de Feuerbach como el idealismo especulativo de Hegel. Para el materialismo burgués, la naturaleza es una realidad dada objetivamente, y el hombre está determinado por leyes naturales. Lo que distingue al materialismo burgués del materialismo histórico es esa confrontación directa del individuo y de la naturaleza exterior, y la incapacidad para ver en la sociedad y en el trabajo social un aspecto indisoluble de la realidad total.

El materialismo burgués (y la filosofía naturalista) había defendido en sus comienzos que la experiencia sensorial, base de la actividad intelectual, permitía llegar a un conocimiento absoluto de la realidad física, supuestamente constituida por la materia. En su intento de enlazar la representación materialista del mundo objetivo al proceso mismo del conocimiento, Mach y

los positivistas negaban la realidad objetiva de la materia mostrando que los conceptos físicos deben ser construidos a partir de la experiencia sensorial, conservando así su carácter subjetivo. Esto importunaba mucho a Lenin dado que, para él, el conocimiento era únicamente el reflejo de una verdad objetiva, y que no había más verdad que la material. Consideraba la influencia de Mach en los ambientes socialistas como una corrupción del materialismo marxista. A su entender, el elemento subjetivo en la teoría del conocimiento de Mach era una aberración idealista y un intento deliberado de resucitar el oscurantismo religioso.

Es cierto que el progreso de la crítica científica había tenido sus intérpretes idealistas que podían satisfacer los espíritus religiosos. Algunos marxistas se pusieron a defender el materialismo de la burguesía, revolucionario en otros tiempos, contra el nuevo idealismo, así como la nueva ciencia de la clase capitalista instalada en el poder. Lenin daba gran importancia a este hecho porque el movimiento revolucionario ruso, que estaba en la víspera de una revolución burguesa, utilizaba ampliamente en su lucha ideológica los argumentos científicos y filosóficos de la burguesía occidental naciente.

Al confrontar el ataque de Lenin contra el empiriocriticismo con su contenido científico, Pannekoek reveló no sólo que Lenin había deformado las ideas de Mach y de Avenarius, sino también que era incapaz de criticar la obra de estos desde un punto de vista marxista. Lenin atacaba a Mach no desde el punto de vista del materialismo histórico, sino colocándose en el terreno del materialismo burgués, menos desarrollado científicamente. Pannekoek veía en este empleo del materialismo burgués para la defensa del “marxismo” una prueba adicional del carácter semi-burgués, semi-proletario del bolchevismo y de la revolución rusa misma. Este materialismo concordaba con una concepción del “socialismo” como capitalismo de Estado, con las actitudes autoritarias respecto de toda organización espontánea, con el principio anacrónico e irrealizable de la autodeterminación nacional y con la convicción de Lenin de que sólo la intelectualidad burguesa es capaz de desarrollar una conciencia revolucionaria, lo que la destina a guiar a las masas. Esta mezcla de materialismo burgués y de marxismo revolucionario, que

caracterizaba la filosofía de Lenin, reapareció con la victoria del bolchevismo, mezcla de prácticas neocapitalistas y de ideología socialista.

Sin embargo, la revolución rusa era un acontecimiento progresivo de un significado enorme, comparable a la revolución francesa. Revelaba al mismo tiempo que el modo de producción capitalista no está limitado a la relación de propiedad privada predominante en su período liberal. Como consecuencia del reflujó de la ola revolucionaria en vísperas de la primera guerra mundial, el capitalismo se consolidaba de nuevo, a pesar de las condiciones serias de crisis, dando más importancia a las intervenciones del Estado en la economía. En las naciones capitalistas menos vigorosas, este fenómeno tomó la forma del fascismo, y se vio intensificar las políticas imperialistas que condujeron finalmente a la segunda guerra mundial. Más todavía que la primera, esta segunda guerra mostró claramente que el movimiento obrero que subsistía ya no era un movimiento de clase sino que formaba parte integrante de los diversos sistemas nacionales del capitalismo contemporáneo.

Fue en la Holanda ocupada durante la segunda guerra mundial donde Pannekoek tomó la pluma para componer *Los Consejos Obreros*. La obra estaba terminada en 1947. Resumía la experiencia de una vida en lo que respecta a la teoría y la práctica del movimiento obrero internacional, así como el desarrollo y la transformación del capitalismo en los distintos países y en su conjunto. Esta historia del capitalismo, y de la lucha contra el capitalismo, termina en el triunfo de un capitalismo revivificado, aunque cambiado. El final de la segunda guerra mundial ha visto los intereses de la clase trabajadora enteramente sometidos a los imperativos de competencia de los dos sistemas capitalistas rivales, que se preparan para un nuevo conflicto. En Occidente, las organizaciones de los trabajadores han seguido en pie, pero en el mejor de los casos buscan simplemente sustituir el monopolio por el capital de Estado. En cuanto al sedicente movimiento comunista mundial, pone sus esperanzas en una revolución planetaria según el modelo ruso. En uno y otro caso, el socialismo se confunde con la propiedad pública, siendo el Estado el dueño de la producción y permaneciendo los trabajadores a las órdenes de una clase dirigente.

El hundimiento del capitalismo a la antigua usanza fue también la caída del viejo movimiento obrero. Lo que se llamaba socialismo revela ser un capitalismo endurecido. Sin embargo, al contrario de la clase dirigente, que se adapta rápidamente a las nuevas condiciones, la clase obrera se encuentra en una situación de impotencia y sin esperanza en el horizonte: sigue adhiriéndose a las ideas y a las actividades tradicionales. Ahora bien, los cambios económicos no provocan cambios de conciencia sino gradualmente, y quizá transcurra un tiempo bastante prolongado antes de que surja un nuevo movimiento obrero adaptado a las nuevas condiciones, pues la tarea de los trabajadores sigue sin cambiar; consiste en abolir el modo de producción capitalista, en realizar el socialismo. Para alcanzar este fin, será necesario que los trabajadores se organicen y organicen la sociedad de modo que la producción y la distribución obedezcan a un plan social elaborado por los trabajadores mismos. Este movimiento obrero, cuando se levante, reconocerá sus orígenes en las ideas del comunismo de consejos y en las de uno de sus representantes más riguroso: Anton Pannekoek.

Boston, 1960

BOSQUEJO BREVE SOBRE LA SOCIALDEMOCRACIA, EL LENINISMO Y LA IZQUIERDA COMUNISTA GERMANO-HOLANDESA

Mijail Saqra

Socialdemocracia y leninismo

El desenvolvimiento de la socialdemocracia, en sus diversas tendencias y variantes, en el movimiento obrero ha sido nefasta. Su influencia en la actualidad aún persiste, que en nombre del socialismo solo ha buscado desarrollar el capital. Socialismo que fue concebido como el control y la dirección del capital a través del Estado.

En 1852, Marx referirá que:

A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía se les despojó de la forma meramente política y se afiló su punta socialista. Así nació *la socialdemocracia*.

Asimismo delimitará que:

El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía. Por mucho que difieran las medidas propuestas para alcanzar este fin, por mucho que se adorne con concepciones más o menos revolucionarias, el contenido es siempre el mismo. Ese contenido es la transformación de la sociedad por la vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía¹.

¹ *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Publicado en la revista *Die Revolution*, en 1852, Nueva York. En: Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, s/f, p. 119.

Desde sus orígenes la socialdemocracia no buscó acabar con el capitalismo, solo buscó limar sus imperfecciones para sobrevivir en ella. Su accionar se enmarcó en desviar los intereses del proletariado hacia intereses que le son ajenos, el de la burguesía.

Pannekoek señalará, refiriéndose a Lassalle, que para la socialdemocracia “el Estado debía de este modo erigirse en artífice de las tareas sociales en favor de la clase obrera”². La socialdemocracia, refiriéndose a Kautsky, “quería ocupar el Estado con todos sus órganos y todo sus ministerios, para poner simplemente a otra gente, la socialdemocracia, en lugar de los ministros hasta la fecha existentes”³.

La revolución, para la socialdemocracia, se reducirá a un cambio en la dirección del Estado. Que en realidad será solo una revolución política afianzada en el reformismo económico. No buscará destruir el capital, ni el Estado, ni las relaciones sociales capitalistas. Por lo tanto, no estará contra el capitalismo, sino que buscará su desarrollo y su progreso. Su objetivo será democratizar las reivindicaciones sociales, transformando las exigencias proletarias en reformas democráticas.

La socialdemocracia se irá afianzando en el proceso de evolución capitalista, que tras la Primera Guerra Mundial se pondrá “al servicio del imperialismo bajo la «defensa de la patria», la burocracia del Partido y los sindicatos”, que trabajará “mano a mano con la burocracia estatal y con el empresariado para que el proletariado derrame fuerzas, sangre y vida hasta el límite”⁴. Es así, que el parlamento y los sindicatos cumplirán la función de transformar las reivindicaciones proletarias en reformas económicas y políticas que el Estado irá concediendo para impedir que se cuestione la esencia del Estado y el capital. Esto conducirá a que el proletariado renuncie a sus intereses como clase para que acepte, defienda y luche por el programa de

² *Socialdemocracia y comunismo*. Publicado como folleto bajo el pseudónimo de Karl Horner, en 1919, Hamburgo; se publicó también en la revista del KAPD, *Kommunistische Arbeiterzeitung*, en 1927. En: Pannekoek, Anton. *Una nueva forma de marxismo*. Bilbao, ZERO, 1978, pp. 64-65.

³ *Ibíd.*, p. 67.

⁴ *Ibíd.*

su enemigo histórico. Tendrá que desarrollar tareas democrático-burguesas enmarcadas en reformas, convirtiéndose en un miembro fundamental para el mantenimiento y sostenimiento de la sociedad capitalista. En contraposición con el comunismo, los elementos de la socialdemocracia buscan por lo general aliarse a los partidos burgueses y sus gobiernos, persuadiendo al proletariado a sumarse en su accionar dejando al capitalismo intacto. “*Los socialdemócratas quieren restablecer primero el capitalismo, evitando la lucha de clase; los comunistas quieren construir el socialismo de nuevo ahora, bajo la dirección de la lucha de clases*”⁵.

La socialdemocracia lucha por la socialización a favor del Estado, no rompe con la explotación de los capitalistas sobre los trabajadores. La explotación se mantiene afianzándose posteriormente en el capitalismo de Estado. Para ellos, la “*socialización... significa por tanto una mentira al proletariado, al que se le muestra tan solo el aspecto exterior del socialismo, mientras que de hecho se mantiene en pie la explotación*”⁶. En la práctica esto significó continuar con el capitalismo, desarrollarlo y expandirlo.

Lenin, a pesar de su radicalidad, no pudo escapar de la influencia de la socialdemocracia, respondiendo a la información social de la época en la cual se desarrolló, será un continuador de tal proyecto. Será uno de los principales teóricos del capitalismo de Estado. Tomará como modelo el Estado junker-burgués alemán y desde 1917 irá sentando las bases de lo que será el capitalismo de Estado en la URSS. Es así que en *El Estado y la revolución* irá refiriendo:

Un ingenioso socialdemócrata alemán de los años 70 del siglo pasado dijo que *el correo* era un modelo de empresa socialista. Muy justo. El correo es hoy una empresa organizada al estilo de un monopolio *capitalista* de Estado. El imperialismo transforma poco a poco todos los trusts en organizaciones de este tipo. En ellos vemos a la misma burocracia burguesa entronizarse sobre los “simples” trabajadores, agobiados por el trabajo y hambrientos. Pero el mecanismo de la administración social está

⁵ *Ibíd.*, p. 70. Las cursivas son propias del texto original.

⁶ *Ibíd.*, p. 73.

ya preparado. Derroquemos a los capitalistas, destruyamos, con la mano férrea de los obreros armados, la resistencia de estos explotadores, rompamos la máquina burocrática del Estado moderno, y tendremos ante nosotros un mecanismo de alta perfección técnica y libre del “parásito”, que pueden plenamente poner en marcha los mismos obreros unidos, contratando a técnicos, capataces y contables y retribuyendo el trabajo de *todos* ellos como el de todos los funcionarios “del Estado” en general: con el salario de un obrero. He ahí una tarea concreta, una tarea práctica, realizable ahora mismo con respecto a todos los trusts, que libera a los trabajadores de la explotación y tiene en cuenta la experiencia iniciada ya prácticamente (sobre todo en el terreno de la organización del Estado) por la Comuna.

Organizar *toda* la economía nacional como lo está el correo, para que los técnicos, los capataces, los contables y *todos* los funcionarios en general perciban sueldos que no sean superiores al “salario de un obrero”, bajo el control y dirección del proletariado armado: ése es nuestro objetivo inmediato. Ese es el Estado que necesitamos, ésa es la base económica sobre la que debe descansar. Eso es lo que darán la abolición del parlamentarismo y conservación de las instituciones representativas; eso es lo que liberará a las clases trabajadoras de la prostitución de dichas instituciones por la burguesía⁷.

La socialización será enmarcada en un proceso de estatización de la propiedad privada. La revolución será encuadrada en la dirección del Estado haciendo creer al proletariado que está bajo su dirección y que lo puede dirigir. Sin embargo tal dirección recayó en las manos del partido, por ende, todo tenía que desenvolverse en función de él, el cual creará las condiciones favorables para el desarrollo del capitalismo, justificando tal accionar en la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas por parte del proletariado al que se le hizo creer que tenía control del aparato estatal y del capital. Para maximizar el desarrollo de las fuerzas productivas y el aumento de la productividad del trabajo recurrirá al taylorismo, considerando al sistema de Taylor como un “progreso enorme de la ciencia” el

⁷ *El Estado y la revolución*. Escrito entre agosto y setiembre de 1917, publicado en 1918. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 33. Moscú, Editorial Progreso, 1986, pp. 51-52.

cual se debe “implantar en toda Rusia”⁸, asimismo estudiado y enseñado para “su experimentación y adaptación sistemáticas”⁹, porque sin esto no se podrá realizar el socialismo¹⁰. Lenin no planteará una ruptura con la socialdemocracia, por tanto el capitalismo deberá desarrollarse a toda costa y el proletariado asumirá tal tarea, que de manera obligatoria tendrá que realizar las tareas democrático-burguesas. Tal planteamiento solo sirvió para justificar y mejorar al capitalismo a nombre del proletariado.

Sin embargo, Lenin llamaría a las cosas por su nombre. El capitalismo de Estado sería, para él, una antesala al socialismo.

[...] el capitalismo de Estado sería *un paso adelante* en comparación con la situación existente hoy en nuestra República Soviética. Si dentro de unos seis meses se estableciera en nuestro país el capitalismo de Estado, eso sería un inmenso éxito y la más firme garantía de que, al cabo de un año, el socialismo se afianzará definitivamente y se haría invencible¹¹.

La lucha entonces, tenía que ser por implantarlo y desarrollarlo. Pretendió hacer ver que este tipo de capitalismo sirve a los intereses del proletariado. Un capitalismo bueno, por decirlo así, al cual no hay que temer, en la que “la gran técnica capitalista moderna y de la organización armónica” está “*subordinada al imperialismo terrateniente-burgués*”¹². Para Lenin, es solo cuestión de poner otro Estado en su lugar:

[...] coloquemos en lugar de Estado militar, terrateniente, burgués, imperialista, *también un Estado*, pero un Estado de otro tipo social, de otro contenido de clase, el Estado *soviético*, es

⁸ *Las tareas inmediatas del poder soviético*. Escrito entre el 13 y el 26 de abril de 1918, publicado el 28 de abril del mismo año en *Pravda*, número 83. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 36. Moscú, Editorial Progreso, 1986, p. 146.

⁹ *Ibíd.*, p. 195.

¹⁰ *Intervención en la reunión del presidium del Congreso Superior de Economía Nacional*. 01 de abril de 1918. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 36, op. cit., p. 219.

¹¹ *Acerca del infantilismo “izquierdista” y del espíritu pequeñoburgués*. Publicado los días 9, 10 y 11 de mayo de 1918 en los números 88, 89 y 90 del periódico *Pravda*. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 36, op. cit., pp. 303.

¹² *Ibíd.*, p. 309.

decir, proletario, y obtendremos *toda* la suma de condiciones que da como resultado el socialismo.

El socialismo es inconcebible sin la gran técnica capitalista basada en la última palabra de la ciencia moderna, sin una organización estatal armónica que someta a decenas de millones de personas a la más rigurosa observación de una norma única en la producción y distribución de los productos... sin la dominación del proletariado en el Estado: eso es también elemental¹³.

Estas ideas ya lo venía planteando antes de octubre de 1917¹⁴. Para él, el socialismo será la continuación del capitalismo, del cual hay que aprovechar sus virtudes y bondades, sin plantear su negación y su destrucción.

De esta manera, en 1921, se implantó el impuesto en especie de la Nueva Política Económica (NEP), implementándose las políticas de concesiones el cual buscó más beneficios del capitalismo, promovándose las empresas comunistas, las ventajas del intercambio, del libre mercado, del enriquecimiento, etc. Para Lenin:

La tarea más importante de todos los funcionarios del Partido y de los Soviets, en relación con la implantación del impuesto en especie, consiste en saber aplicar los principios, las bases de la política de “concesiones” (en el sentido que tiene aplicada al capitalismo de Estado) a las demás formas de capitalismo, a la libertad de comercio, a la circulación local, etc.¹⁵

[...] están autorizados y se desarrollan el libre comercio y el capitalismo, los cuales están sujetos a la regulación estatal, pero, por otra parte, las empresas estatales se reorganizan sobre la base de la llamada autogestión financiera, es decir, esencialmente y en grado considerable sobre principios comerciales y capitalistas... El estado proletario puede, sin cambiar su propia

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *La catástrofe que nos amenaza y como combatirla*. Escrito entre el 10 y el 14 de setiembre de 1917. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 34. Moscú, Editorial Progreso, 1985, pp. 197-199.

¹⁵ *Sobre el impuesto en especie*. Escrito el 21 de abril de 1921, publicado como folleto en mayo del mismo año. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 43. Moscú, Editorial Progreso, 1987, p. 226.

naturaleza, admitir el libre comercio y el desarrollo del capitalismo sólo en determinada medida y sólo a condición de que el Estado regule (vigile, controle, determine las formas, el orden, etc.) el comercio privado y el capitalismo privado¹⁶.

Posterior a su muerte, 21 de enero de 1924, el leninismo, se afianzó como ideología a seguir. El capitalismo de Estado dejará de ser considerado como una antesala al socialismo, será equiparado con él y se hará ver que eso es el socialismo. Esto influirá de manera considerable en el proletariado a nivel mundial porque lo llevará a luchar ya no por el socialismo sino por el capitalismo. Capitalismo de Estado y socialismo serán visto como iguales. Las diversas luchas del proletariado serán reconducidas a favor de revoluciones burguesas, ya sea por medios pacíficos, parlamentarios, haciendo alianzas con elementos de la burguesía, o por medios violentos e insurreccionales, para conseguir tal fin.

Bajo la lógica del capitalismo de Estado, hecha pasar como socialismo, solo se buscó nacionalizar y estatizar los medios de producción. Se mantendrá la extracción de la plusvalía, de la explotación, de la lógica del valor, del culto al trabajo, del asalariamiento, del mercado, de la mercancía, del dinero, etc. Un capitalismo (estatal) que competirá con otras formas de capitalismo para buscar hegemonizar y ser el modelo a seguir dentro de la sociedad y dentro de todo lo que se autoproclame del campo socialista.

Es así, que el 17 de abril de 1925 en el teatro de Bolshoi de Moscú, en una reunión del partido, Bujarin exclamará: “[...] Hemos de decir a los campesino, a todos los campesinos: enriqueceos, desarrollad vuestras granjas, no temáis que vayamos a tomar medidas coactivas contra vosotros”¹⁷.

¹⁶ *Proyecto de tesis sobre el papel y las tareas de los sindicatos en las condiciones de la nueva política económica*. Escrito entre el 30 de diciembre de 1921 y el 4 de enero de 1922, publicado el 17 de enero, *Pravda*, número 12. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 44. Moscú, Editorial Progreso, 1987, p. 353.

¹⁷ Löwy, A. G. *El comunismo de Bujarin*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972, p. 278.

En el régimen del capitalismo de Estado, solo hay estatización. Las relaciones sociales mercantiles capitalistas se mantienen. El capital no se pudo controlar, y eso claramente lo podemos apreciar en lo que pasó en la URSS; el capital fue quien tuvo el control, sin importar si en la dirección del Estado se encontraba un burgués o un proletario. La implosión de los países llamados socialistas no significó el fin del comunismo, sino del capitalismo al estilo soviético. El leninismo, en su desenvolvimiento, se convirtió en un agente contrarrevolucionario, y bajo su dirección se justificó una diversidad de acciones oportunistas y reaccionarias, terminando por transformar a un vasto sector del movimiento revolucionario en organizaciones socialdemócratas al servicio del capital en nombre del socialismo. Fue la base de lo que hoy llamamos la “Izquierda del Capital”, que busca mantener el capitalismo, defenderlo y desarrollarlo, intentando darle un rostro más humano y hasta más aceptable.

Tanto la socialdemocracia como el leninismo vieron al capitalismo como civilizador y progresivo. Viendo la necesidad de desarrollar las tareas democrático-burguesas enfatizaron el desarrollo de las fuerzas productivas del capital. Buscaron que el proletariado renuncie a la lucha por acabar con el capitalismo y que acepte los progresos de sus enemigos. Se dejarán así las bases y cimientos del capitalismo de Estado en la que Stalin fue su continuador. Si la socialdemocracia había afianzado la concepción del partido para que en nombre del socialismo pusiera al proletariado al servicio del capital, el leninismo se ocupará del proletariado más activo y combativo para encuadrarlo bajo los límites del capital y el Estado.

Como el resto de la socialdemocracia, el leninismo llamará revolución socialista no a la destrucción del capitalismo, ni la abolición del trabajo asalariado, ni las relaciones sociales de producción capitalista; por el contrario, llamará revolución a la toma del poder político para realizar reformas económicas. A pesar de su aparente radicalidad que tuvo en su época, su concepción fue reformista. Buscó tomar el poder para modernizar al capitalismo, nunca para destruirlo. Defenderá, como la socialdemocracia, la utilización del aparato estatal para fines proletarios, reduciendo el proceso revolucionario a un cambio

político, a un cambio en la administración del capital. Fue el modelo a seguir para el movimiento proletariado posterior a la Revolución rusa. Fue la ideología que sirvió para presentar esa modernización, en nombre de Marx, primero como un paso hacia el socialismo (equivalente a desarrollo del capitalismo), después como ideología del socialismo en un solo país y luego como el socialismo mismo. Es así, que el socialismo terminó reducido, en todo el mundo, como sinónimo de desarrollo acelerado del capitalismo. En tiempos de Stalin, basándose en la consolidación de la estatización jurídica, se dirá que todo eso es socialismo, que el país es ahora socialista, pasándose a defender el capitalismo a nombre del socialismo. Consecuencias que aún se mantienen y que limita al proletariado, en sus diversas luchas, el intentar ir más allá de los parámetros que el capitalismo impone.

Contra la socialdemocracia, la perspectiva comunista llamará a la lucha contra el capitalismo y contra todos sus estados, apelará por la revolución social a nivel mundial. Se opondrá al parlamentarismo y a los sindicatos (medios y aparatos del Estado y del capitalismo), luchará por la ruptura con la socialdemocracia y por la creación de nuevas organizaciones y estructuras revolucionarias (consejos, soviets, organizaciones unitarias, etc.).

El comunismo de izquierda contra la socialdemocracia

Mientras que varios sectores del proletariado se identificarán internacionalmente con el leninismo, bolchevismo, marxismo-leninismo, estos se irán convirtiendo en los directores del movimiento revolucionario los cuales impondrán un tipo de práctica a cada organización que se les adhiera, asimismo en el ámbito orgánico. Es así, que los autoproclamados partidos comunistas serán una especie de nueva versión de la socialdemocracia, partidos burgueses para dirigir al proletario y encaminarlo hacia el desarrollo del capital, los cuales defenderán ciegamente los intereses del capitalismo de Estado ruso.

Ante el afianzamiento de esta nueva socialdemocracia, hubo diversas tendencias dentro del proletariado que se mostraron en contra e impulsaron un movimiento de ruptura, que “Para llevar adelante la lucha de clases, había que llevar adelante primero y

primordialmente la lucha contra la socialdemocracia”¹⁸. Sin embargo, esta ruptura que se venía gestando, fue progresivamente invisibilizada tras la hegemonización de los bolcheviques. Esto conllevó a que un vasto sector del proletariado se deje seducir por el mito bolchevique, supuestamente porque encarnaba la lucha contra el capitalismo, la socialdemocracia, el parlamentarismo y los estados. No obstante, tras los sucesos de octubre, Lenin y los bolcheviques, llamaron a participar en las elecciones y los parlamentos, a integrar los sindicatos, a hacer frentes y alianzas con la socialdemocracia y con la burguesía, asimismo, para luchar por desarrollar el capitalismo y fortalecer el Estado. La ruptura radical que se venía generando contra la socialdemocracia fue aislada de forma paulatina, la llamada Internacional Comunista (Tercera Internacional o Comintern) cumpliría tal función que frenará y combatirá a todo elemento revolucionario que se le oponga y que busque acabar con el capitalismo. Por lo tanto una de las tareas del movimiento obrero revolucionario será “[...] combatir a la socialdemocracia y al comunismo de partido de la III Internacional –dos ramas del mismo árbol– porque ambos adaptan a la clase obrera al capitalismo”¹⁹.

Mientras que la mayoría de las críticas no pondrá en cuestión las bases económicas de la URSS, porque lo reducían a la crítica de la dictadura leninista y estalinista, a la falta de democracia, a la ausencia de derechos humanos, etc. Críticas que denunciaban como comunismo lo que en realidad era una forma de capitalismo. La izquierda comunista y lo que sería después el comunismo de consejos, en su proceso de ruptura con los partidos oficiales de la socialdemocracia, criticarán las bases económicas de Rusia, denunciando su carácter capitalista. No como resultado de la burocratización o como de la corrupción de la burocracia, sino como resultado de la persistencia del trabajo alienado, del Estado y la lógica capitalista que aún se mantenía y desarrollaba.

¹⁸ *Socialdemocracia y comunismo*, op. cit., p. 67.

¹⁹ Pannekoek, Anton. *Teoría del derrumbe del capitalismo*. Publicado en *Rätekorrespondenz*, número 1, en 1934. En: Pannekoek, Anton; Korsch, Karl y Mattick, Paul. *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?* México D.F., Ediciones de Pasado y Presente, 1978, p. 81.

La forma de acumulación capitalista se mantuvo en la URSS. La producción de plusvalía se camufló bajo la lógica de construcción del socialismo. La relación salarial no se modificó formando la existencia de una burocracia en ascenso con ciertos privilegios. La existencia de la relación salarial significó que los medios de producción no son dominados por los productores sino que permanecen por encima y contra ellos en la forma de capital y que todo esto compele a un proceso de acumulación. Bajo la lógica de la acumulación, los obreros se van haciendo más pobres al mismo tiempo que el capital se acumula. La productividad de los obreros rusos irá aumentando más rápido que sus salarios; y de lo que van produciendo cada vez van recibiendo una porción más pequeña.

Esta crítica creciente a la socialdemocracia tenía ya varios antecedentes. Es en el periodo de la Primera Guerra Mundial, inter-burguesa, que estas tendencias se irán afianzando. La izquierda comunista germano-holandesa será una de las principales, combatirá a las tendencias reformistas e irá rompiendo con ellas para formular nuevas prácticas de lucha.

En Holanda, uno de los primeros en criticar a la socialdemocracia, rechazar el parlamentarismo y la colaboración de clase dentro de la Segunda Internacional fue Ferdinand Domela. En un entorno de luchas en la década de 1890 y su experiencia como miembro del parlamento lo llevó a rechazar el parlamentarismo, considerándolo como contradictorio con la lucha revolucionaria. Denunció a la socialdemocracia como burguesa y consideró que: “El triunfo de la socialdemocracia será la derrota del socialismo”²⁰. En 1894 se fundará el Partido de los Trabajadores Socialdemócratas (SDAP, Sociaal-Democratische

²⁰ Bourrinet, Philippe. *The Dutch and German Communist Left (1900-68)*. Leiden, Brill, 2017, p. 26. Para ampliar la información social sobre la izquierda comunista germano-holandesa revisar: Authier, Denis y Barrot, Jean [Dauvé, Gilles]. *La izquierda comunista en Alemania, 1918-1921*. Bilbao, ZERO, 1978; Barrot, Jean [Dauvé, Gilles]. *Leninismo y ultraizquierda (Contribución a la crítica de la ideología de ultraizquierda)*. Bilbao, ZERO, 1976; Bricianer, Serge. *Pannekoek y los consejos obreros*. Barcelona, Anagrama, 1976; Korsch, Karl; Mattick, Pauk y Pannekoek, Anton. *Crítica al bolchevismo*. Barcelona, Anagrama, 1876; VV. AA. *Ni parlamento ni sindicatos: ¡Los Consejos Obreros! Los comunistas de izquierda en la Revolución alemana*. Barcelona, Ediciones Espartaco Internacional, 2004.

Arberiders Partij), en oposición a la tendencia antiparlamentaria, teniendo como base el programa de la socialdemocracia alemana. Herman Gorter, Henriette Roland Holst y Anton Pannekoek se unirán al partido entre medios y fines de 1890; los cuales combatirán de forma progresiva al oportunismo y reformismo. Desde octubre de 1907 se publica *De Tribune*, que criticará el liderazgo del partido. Dicha publicación será suprimida, en febrero de 1909, expulsándose a la tendencia de izquierda los cuales fundarán, en marzo, el Partido Socialdemócrata (SDP, Sociaal-Democratische Partij). Gorter se unirá a esta nueva organización, siendo apoyado por Pannekoek.

Pannekoek residirá en Alemania entre 1905 a 1914 e influirá de manera considerable en la izquierda socialdemócrata de Bremen. Este periodo contribuirá en su desarrollo teórico, el cual se ampliará con la experiencia de la Revolución rusa y alemana, llevándolo a ser unos de los principales teóricos del comunismo de consejo. Sin embargo a diferencia de Rosa Luxemburg (quien criticó a Lenin, pero no planteó una ruptura con la socialdemocracia²¹), no criticará al bolchevismo, al igual que los tribunistas, hasta 1920.

En 1909, Pannekoek publicará *Las divergencias tácticas en el movimiento obrero*. Criticará de manera sistemática a la socialdemocracia, así también al anarquismo. Considerará que:

[...] los sindicatos no se plantan *como enemigos del capitalismo*, sino que se sitúan *en su terreno*. No luchan contra el hecho de que la fuerza de trabajo sea una mercancía, sino que sólo intentan conseguir el mejor precio posible de ella... *Su tarea se sitúa dentro del capitalismo, no supera los límites del capitalismo*²².

²¹ Revisar: *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*. Publicado en 1904 en *Iskra y Neue Zeit*. En: Luxemburg, Rosa. *Obras escogidas*. Tomo I. México D. F., Partido del Trabajo de México, 2013, pp. 188-205; Luxemburg, Rosa. *La revolución rusa. Un examen crítico*. Escrito en 1918, publicado en 1921. Caracas, Editorial El perro y la rana, 2017.

²² Pannekoek, Anton. *Las divergencias tácticas en el movimiento obrero*. Publicado en Hamburgo, 1909. En: Gorter, Herman y Pannekoek, Anton. *El materialismo histórico. Las divergencias tácticas en el movimiento obrero*. Barcelona, Ediciones Espartaco Internacional, 2007, p. 252.

Sobre el parlamentarismo referirá: “[...] *es la forma normal de la dominación política burguesa*”²³.

Sin embargo, a pesar de mostrarse crítico verá aún al parlamento como un medio válido para el proletariado como forma de “*esclarecer a los obreros sobre su situación de clase*”, asimismo como espacio de lucha “*para combatir a los partidos burgueses*”²⁴.

La lucha parlamentaria no es, ciertamente, la lucha de clase misma, pero es, por así decir, *la esencia de la lucha de clase*; expresa en una forma condensada los intereses y las opiniones de las clases, de las masas humanas, en justas oratorias personales de un pequeño número de representantes... es, pues, *uno de los medios de enseñanza más eficaces* para la clase obrera; gracias a ella eleva su saber, su comprensión social y política... No sólo refuerza la comprensión, sino también la organización. Toda organización descansa en el sentimiento de solidaridad, y éste es suscitado por la lucha parlamentaria²⁵.

Algo similar referirá sobre el sindicalismo al considerar que: “El movimiento sindical también aporta un fuerte sentimiento de pertenencia; suelda a los trabajadores entre sí, pero sólo sobre la base inmediata del oficio”²⁶. Será en los años posteriores, a raíz del desenvolvimiento del proletariado bajo la dirección socialdemócrata, asimismo de la experiencia rusa y alemana, que cambiará sus ideas con relación a esos aspectos mostrando un rechazo rotundo y considerándolos como prácticas reformistas.

La izquierda de Bremen del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD, Sozialdemokratische Partei Deutschlands) será uno de los principales difusores de la huelga de masas, la lucha contra el imperialismo y el peligro de la guerra, así también criticará al reformismo y al centro Kautskysta. Tendrá cierto acercamiento con Rosa Luxemburg en relación a las elecciones, las acciones de masas y con el uso de medios extraparlamentarios de lucha. Esta izquierda irá afinando sus críticas al

²³ *Ibíd.*, p. 229.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 234-235.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 236-237.

²⁶ *Ibíd.*, p. 238.

parlamentarismo y al sindicalismo considerándolos dentro del terreno del capitalismo y que no buscan su derrocamiento. Estas críticas serán adoptadas posteriormente por la izquierda comunista a partir de 1918.

A partir de setiembre de 1915 aparecerá el grupo de Socialistas Internacionales de Alemania (ISD, Internationale Sozialisten Deutschlands), será una de las primeras organizaciones en romper con el SPD en diciembre de 1916. Comprenderá al grupo de Berlín que publica *Lichtstrahlen* (*Rayo de Luz*) y al grupo de Bremen que publica *Arbeiter Politik* (*Política Obrera*) que buscarán constituir una nueva forma de organización que rompa con la socialdemocracia. Los ejes que los identificarán será el rechazo al parlamentarismo y al sindicalismo. Ante el crecimiento del grupo, el 23 de noviembre de 1918, junto al grupo de Hamburgo, se constituirán en el grupo de Comunistas Internacionales de Alemania (IKD, Internationale Kommunisten Deutschlands)²⁷. Los cuales el 24 de diciembre plantean fusionarse con los Espartaquistas (Liga Spartacus)²⁸, siempre y cuando estos últimos se separen del USPD. La fusión se concretará entre el 30 de diciembre de 1918 y el 1 de enero de 1919, fundándose el Partido Comunista de Alemania (KPD, Kommunistischen Partei Deutschlands). Rechazará, ante cierta oposición, la participación en las elecciones, asimismo un gran sector se mostrará en contra de los sindicatos. A pesar de las diferencias internas dentro del KPD, enfatizará en la importancia de los consejos obreros como órganos de poder del proletariado el cual deberá de destruir al Estado burgués. Los consejos de obreros y de soldados serán los que tendrán la dirección de la revolución²⁹.

²⁷ *La izquierda comunista en Alemania, 1918-1921*, op. cit., p. 103.

²⁸ Los Espartaquistas era un grupo de izquierda del SPD que surge en el contexto de la Primera Guerra Mundial. Desde el 27 de enero de 1916 irán publicando *Cartas Políticas*, los cuales cambiaron de título a *Cartas de Espartaco* a partir del 20 de setiembre del mismo año. En: Badia, Gilbert, *Los espartaquistas*. Volumen I. Barcelona, Editorial Mateu, 1971, p. 91. Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht serán sus principales representantes. Sin embargo, a pesar de su radicalidad no plantearon una ruptura con la socialdemocracia. En abril de 1917, se unirán al Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania (USPD, Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands) de tendencia centrista, haciendo un trabajo de fracción.

²⁹ Luxemburg, Rosa. *¿Qué quiere la Liga Spartacus?*, 14 de diciembre de 1918. En: Ramos, Juan. *Bajo la bandera de la rebelión. Rosa Luxemburgo y la*

La revolución iniciada en noviembre de 1918, en Alemania³⁰, será aplastada tras los sucesos del levantamiento armado, dirigido por el KPD, entre el 5 y el 12 de enero de 1919. Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y muchos otros serán asesinados a manos de la socialdemocracia³¹.

La izquierda comunista germano-holandesa contra el leninismo

La izquierda comunista germano-holandesa en un inicio reconoció a la Revolución rusa como proletaria. Pero a medida que se implantaba el capitalismo de Estado y la Tercera Internacional era convertida en un aparato internacional a los intereses de la URSS, empezó a definirla como doble revolución: burguesa y proletaria. Posteriormente la definirá como revolución burguesa³².

revolución alemana. Madrid, Fundación Federico Engels, 2014, pp. 367-377. El KPD adoptará el programa de la Liga Spartacus por unanimidad.

³⁰ Movimiento revolucionario que se manifestó mediante la constitución de consejos de marinos y soldados, primero en Kiel y más tarde en toda Alemania.

³¹ Asesinados el 15 de enero de 1919. Leo Jogiches, será también asesinado el 10 de marzo del mismo año.

³² Podríamos incluir también a la izquierda comunista italiana, cuyo principal representante fue Bordiga, sin embargo esta tendencia en un inicio se limitó a la abstención parlamentaria, intentado hacer oposición dentro de la Tercera Internacional; no obstante, terminaría sometiendo a ella aceptando participar en las elecciones. Se opuso también a la táctica del frente único, a la consigna de gobierno obrero, a la democracia (forma de dominación burguesa) y al antifascismo (la democracia engendró al fascismo, y la única alternativa era la dictadura del proletariado) [revisar: *Apuntes sobre Pannekoek y Bordiga*, en: Dauvé, Gilles y Martin, Francois. *Declive y resurgimiento de la perspectiva comunista*. Barcelona, Ediciones Espartaco Internacional, 2003, pp. 251-252], aspectos que compartirá, con algunas particularidades, con la izquierda comunista germano-holandesa. Posteriormente Bordiga criticará a la URSS, caracterizándola como capitalista, el cual no se diferenciaba del capitalismo occidental (Ibíd., p. 253). Económicamente se mantenía la acumulación del valor, intercambio de mercancías, tasa de ganancia decreciente, etc. tal como se describían en *El Capital*. En esto último, se diferenciará de algunos alemanes y holandeses que consideraron a la burocracia como el surgimiento de una nueva clase y como posible modelo de la evolución capitalista, asimismo en la cuestión de los sindicatos al cual Bordiga no se oponía (Ibíd., p. 254). Para ampliar la información social revisar: Bourrinet, Philippe. *La izquierda comunista de Italia (1919-1999)*. *Historia de la corriente "bordiguista"*, disponible en:

Para Pennekoek, la lucha del proletariado va dirigida hacia destrucción completa de la organización estatal. Mientras que para la socialdemocracia, el objetivo es tomar el poder, tal como estaba constituido, no busca destruirlo. Así mismo, el parlamentarismo y el sindicalismo habían dejado de ser instrumentos de la lucha de clase. La tarea del proletariado era, entonces, abolir el modo de producción capitalista, no mantenerlo. En un inicio fue defensor crítico de la Revolución rusa. No obstante, ello no le impidió el poder sacar lecciones llegando a la conclusión de que los bolcheviques dirigieron una revolución burguesa. De igual manera, irá modificando su posición con relación al partido, para luego mostrar su rechazo así se llamen partidos revolucionarios.

Lenin, abril de 1920, en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo* (texto dirigido principalmente a la izquierda comunista alemana), combatirá a las tendencias antiparlamentarias, antisindicalistas y antipartido³³. Gorter, creyendo que aún es posible colaborar con los bolcheviques a pesar de las diferencias, escribirá *Carta abierta al camarada Lenin*³⁴. Posteriormente abandonará esa posición para considerar a los bolcheviques como partido de la revolución burguesa.

Tras la derrota de la revolución en enero de 1919 y las pungas internas dentro del KPD, Wolfgang Kapp, en marzo de 1920,

<http://www.left-dis.nl/e/gci/gci-e.pdf> [Consultada el 06 de octubre de 2019]. Hay que tener en cuenta también, que las principales críticas a Lenin vinieron de las primeras fracciones de izquierda surgidas dentro del PCR, bolchevique, agrupados en torno a la revista *Kommunist*, 1918 (Ossinsky, Smirnov, Bujarin y Radek, entre los principales; los dos primeros se mantendrán firmes en sus posiciones y críticas, mientras los dos últimos virarán en ideas rápidamente), el grupo *Centralismo Democrático*, liderados por Ossinsky, Smirnov, Sapranov y Kossior, 1919, y el grupo *Oposición Obrera*, dirigidos por Shliapnikov, Medvedev y Kollantai, 1921. Asimismo, en 1923, en la clandestinidad, el *Grupo Obrero del Partido Comunista Ruso*, dirigido por Miasnikov, Moiseev y Kuznetsov.

³³ Lenin, V. I. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. Escrito en abril-mayo de 1920, publicado en junio del mismo año. Moscú, Editorial Progreso, 1986.

³⁴ Gorter, Herman. *Carta abierta al camarada Lenin*, en: Gorter, Herman; Karl, Korsch y Pannekoek, Anton. *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin*. Barcelona, Ediciones Espartaco Internacional, 2004.

intentó un golpe militar en Alemania, sin embargo el golpe fue frenado por una huelga general que llegó a tener caracteres insurreccionales, siendo aplastada, en los días siguientes, por las tropas del gobierno. Las Izquierdas del partido criticaron el accionar del KPD el no haber apoyado el auto-armamento de los obreros. En abril de 1920 se fundará el Partido Comunista Obrero de Alemania (KAPD, *Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands*), rompiendo con la socialdemocracia³⁵. Esto representará la unificación de las diferentes tendencias de la izquierda comunista dentro del proletariado alemán. Abogará por la formación de consejos obreros como órganos del poder proletario, tanto político y económico. Las organizaciones de empresa y el sistema de los consejos será la forma de organización comunista³⁶. Ante las condiciones de subordinación y el ultimátum dado por la Internacional, de fusionarse con la socialdemocracia, irán rompiendo lazos con los bolcheviques.

Dentro del KAPD habrá cuatro tendencias³⁷, algunas hasta contradictorias:

- La tendencia de Bremen: Organizó las primeras Uniones en el norte de Alemania; antisindical y antiparlamentarista. Se negó a unirse al KPD.

- La tendencia nacional-bolchevique: Tenía una mayoría en Hamburgo. Desde 1919 difundirá concepciones nacionalistas. Sus principales representantes fueron Fritz Wolffheim y Heinrich Laufenberg. Serán excluidos en agosto de 1920.

- La tendencia Unionista antipartido: Otto Rühle y Franz Pfemfert serán sus representantes. Abogó por la formación de organizaciones de fábrica, rechazando toda forma de partido político y la centralización organizativa, apelando a una forma de

³⁵ Implicará una ruptura con los sindicatos y el parlamento, órganos de la socialdemocracia para integrar al proletariado al capitalismo. Los sindicatos serán considerados como organismos negociadores del reparto de una porción de la plusvalía.

³⁶ Revisar: *Programa del Partido Comunista Obrero de Alemania*. Mayo de 1920. En *Ni parlamentos ni sindicatos: ¡Los Consejos obreros!*, op. cit., pp. 97-111.

³⁷ *The Dutch and German Communist Left (1900-68)*, op. cit., pp. 197-200.

federalismo. Planteaba la disolución del KAPD en la AAU³⁸. Se reagrupará en torno al periódico *Die Aktion*.

- La tendencia de Berlín: De tendencia centralista. Consideraba las Uniones como la base obrera del partido, rechazó toda forma de sindicalismo, parlamentarismo y federalismo. Influenciado por Gorter.

En el Segundo Congreso de la Internacional (julio-agosto de 1920), se exigió la expulsión del partido de los nacional-bolcheviques y de Rühle, asimismo la fusión con el KPD. El KAPD aceptó las dos primeras exigencias, pero no aceptó la fusión. En diciembre es admitido a la Internacional pero provisionalmente como miembro simpatizante con voz pero sin voto. Durante el Tercer Congreso de la Internacional (junio-agosto de 1921), se da un ultimátum al KAPD para que se fusione con el Partido Comunista Unificado de Alemania (VKPD, Vereinigte Kommunistische Partei Deutschlands), fundado en diciembre de 1920 tras la fusión de la izquierda del USPD y el KPD, de lo contrario sería excluido. En el Congreso Extraordinario, del 11 al 14 de setiembre de 1921 la dirección del partido consigue que se acepte la resolución de proclamar la ruptura con la Internacional, planteándose el ponerse a trabajar en la construcción de una nueva Internacional. A partir de esa fecha, la izquierda comunista germano-holandesa emprenderá una oposición internacional. Posteriormente una de las divisiones del KAPD³⁹, la tendencia de Essen, bajo la dirección de Gorter, en abril de 1922 constituirá la Internacional Comunista Obrera (KAI, Kommunistischen Arbeiter-Internationale). Participarán en ella el Partido Comunista Obrero de Holanda (KAPN), los comunistas de izquierda búlgaros, el Partido Comunista Obrero (CWP) de Gran Bretaña en torno a Sylvia Pankhurst, entre otras

³⁸ Las primeras Uniones aparecerán en agosto de 1919, sin embargo se constituirán en febrero de 1920 como Unión General Obrera (AAU, Allgemeine Arbeiter-Union) de Alemania. Luchará por la unión del proletariado en tanto clase, abogando por las organizaciones de consejos. Rechazará el reformismo, el parlamento y los sindicatos. Revisar: *Programa de la AAU*. 12-14 de diciembre de 1920. En: *Ni parlamentos ni sindicatos: ¡Los Consejos obreros!*, op. cit., pp. 179-198.

³⁹ En marzo de 1922 el KAPD se divide en dos, la Tendencia de Berlín y la Tendencia de Essen. Esto conllevará a que la AAU también se divida.

organizaciones pequeñas. Rechazará al parlamento y los sindicatos, apelando a la creación de Consejos obreros revolucionarios y organizaciones de empresas. Combatirá a la Internacional Comunista por ser cómplice de la burguesía en reconstruir el capitalismo mundial contra la revolución proletaria mundial, considerada como un obstáculo peligroso para la liberación del proletariado. Sin embargo tendrá una corta existencia, para 1924 era casi inexistente⁴⁰.

Rühle fue uno de los delegados del KAPD en el II Congreso de la Internacional en 1920. Llegó el 16 de junio a Rusia, pero el Congreso recién se realizaría el 15 de julio. Se decepcionó al ver la realidad en la que se encontraba la revolución, asimismo de la política que asumía la Comintern con las organizaciones comunistas que se les adhiran como: crear organizaciones centralizadas, compromiso a participar en el parlamento, a permanecer en los sindicatos y a fusionarse con el KPD⁴¹. Consideró entonces que lo que había en Rusia era una revolución burguesa, que la revolución no es un asunto de partido y que era necesario fusionar los órganos económicos y políticos en una misma organización⁴². Fue uno de los primeros en oponerse a la forma partido, asimismo en analizar las implicancias del capitalismo de Estado, que se afianzaba en la URSS, considerándolo como la tendencia hacia la inserción del Estado como agente económico activo en las economías capitalistas, con tendencias hacia una economía planificada y nacionalizada⁴³.

⁴⁰ Revisar: *Líneas directrices de la KAI*, 1922. *Ibíd.*, pp. 299-306.

⁴¹ Revisar: Rühle, Otto. *Informe sobre Moscú*. Publicado en *Die Aktion*, 2 de octubre de 1920. *Ibíd.*, pp. 151-163.

⁴² Revisar: Rühle, Otto. *La revolución no es un asunto de partido*, 1920. *Ibíd.*, pp. 113-123; Rühle, Otto. *Moscú y nosotros*, 18 de setiembre de 1920. *Ibíd.*, pp. 143-150.

⁴³ Revisar: Ferreiro, Roi (2006). *El capitalismo de Estado y la decadencia del modo de producción capitalista*, disponible en: https://www.academia.edu/35728050/El_capitalismo_de_Estado_y_la_decadencia_del_mododeproduccioncapitalista_2006 [Consultada el 06 de octubre de 2019]. Para Rühle, en la URSS, a través de la nacionalización de los medios de producción, a diferencia de la socialización, se tenía a un capitalismo de Estado, que en el fondo seguía siendo capitalismo: “Los bolcheviques llevaron a cabo la nacionalización de la industria, el transporte, los bancos, las fábricas, etc., y por lo tanto despertaron en general la creencia de

Después de la exclusión de Rühle (octubre de 1920), el KAPD de Sajonia Oriental se disuelve en la AAU. Posteriormente, el 21 de octubre de 1921, se celebrará la primera conferencia autónoma y tomará el nombre de AAU-E (E, Einheitsorganisation, Organización Unitaria). Organización que parte del entendimiento de que las cuestiones económicas y políticas no pueden separarse artificialmente, no es un partido ni un sindicato, sino una organización integrada del proletariado revolucionario que lucha por el comunismo, la socialización de la producción, camino hacia la dictadura del proletariado como clase. Estará en contra de los sindicatos y será uno de los primero en romper con la lógica del partido, los cuales son considerados como obstáculos para la unificación del proletariado y para el desarrollo de la revolución social. Organiza al proletariado en los lugares de producción, las fábricas y todas las organizaciones de fábrica se combinan en la Unión sobre la base del sistema de los consejos. Por lo tanto, el instrumento de transformación es el sistema de los consejos revolucionarios, considerando que la lucha de liberación del proletariado no es un asunto nacional sino internacional. Busca alcanzar la unión del conjunto del proletariado mundial en una Internacional de Consejos⁴⁴.

En la acción de marzo de 1921, el KAPD hizo una especie de frente común con el VKPD. Será la última ofensiva del proletariado alemán para realizar la revolución. La insurrección fue reprimida progresivamente, dejando cientos de muertos en las filas proletarias. Rühle, condenaría los sucesos como un intento de golpe de Estado por parte del VKPD en relación con las luchas internas existentes en Rusia, y ante este fracaso la revolución estaba perdida por mucho tiempo.

que aquí estaban involucradas medidas socialistas. Sin embargo, la nacionalización no es socialización. A través de la nacionalización, se puede llegar a un capitalismo de Estado a gran escala, fuertemente centralizado, que puede exhibir varias ventajas frente al capitalismo privado. Solo que sigue siendo capitalismo". Rühle, Otto. *From the bourgeois to the proletarian revolution*, 1924. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/ruhle/1924/revolution.htm> [consultada el 06 de octubre de 2019].

⁴⁴ *Ibíd.* Revisar también: *Líneas de orientación para la AAU-E*, junio de 1921. En: *Ni parlamentos ni sindicatos: ¡Los Consejos obreros!*, op. cit., pp. 295-298.

Tras el declive de la izquierda comunista, en 1927 surgirá el Grupo de Comunistas Internacionales (GIK, Groep van Internationale Kommunisten), de Holanda, alrededor de Henk Canne-Meijer, Piet Coerman y Jan Appel. Ante la derrota del proletariado alemán, concluirán que ya no es momento para partidos. El periodo exigía la defensa, el desarrollo y el enriquecimiento de las posiciones revolucionarias dentro de la clase trabajadora. Caracterizó a la Revolución rusa como burguesa, rechazó todo movimiento nacionalista de liberación nacional, defendiendo la perspectiva internacionalista. Se negó apoyar a la democracia burguesa contra el fascismo, defendiendo la necesidad de una revolución mundial proletaria. El grupo crecerá en la década de 1930, extendiéndose a varias ciudades de Holanda. Se negó a considerarse una organización centralizada. Funcionó como una especie de federación de diferentes ciudades. La práctica federalista estaba en tradición de la AAU-E, anticentralista y antipartido. El GIK representaría la ruptura con la forma partido, continuador del movimiento de consejos y del movimiento de las Uniones. Se declarará comunista de consejo (Rätekommunist) en lugar de comunista de izquierda (Linkskommunist)⁴⁵.

La AAU, a partir de su VIII Conferencia se mostrará a favor de una táctica más flexible en la participación de luchas parciales de la clase obrera, mientras sean los mismos obreros quienes dirijan su lucha. Impulsará a sus miembros a formar “comités de acción” para que desarrollen huelgas salvajes. Dejará de ver la necesidad de un partido aparte y a finales de 1929 romperá contactos con el KAPD en su IX Conferencia Nacional⁴⁶. Esto conllevará a que en diciembre de 1931, en Berlín, se fusione la AAU y la AAU-E, formando la Unión Comunista Obrera (KAU, Kommunistische Arbeiter Union), organización que intentó reunir a los trabajadores comunistas conscientes, buscando la

⁴⁵ *The Dutch and German Communist Left (1900-68)*, op. cit., pp. 278.

⁴⁶ Tanto el KAPD, la AAU y la AAU-E privilegiaron el lugar de la producción. Las fábricas al ser centros de despojo y enajenación del proletariado serán los lugares donde pueden ser integrado. Caían en una especie de obrerismo, de apología a la producción y al trabajo. Pannekoek criticará esta forma de obrerismo planteando la formación de consejos de barrio y de ciudades, que supere los parámetros y lineamientos la empresa.

constitución del proletariado como clase autónoma que lucha por su auto-organización y auto-emancipación⁴⁷. Posteriormente, en 1934, la organización se disolvía para dar vida a los Enlaces Revolucionarios (Revolutionären Obleute).

El comunismo de consejo surgió teórica y políticamente en Alemania y Holanda en la década de 1920 como una alternativa distinta de la teoría leninista de la revolución. Originado inicialmente de las experiencias de los movimientos por los consejos obreros en noviembre de 1918, así como del movimiento de consejos (soviets) en Rusia durante el periodo de las revoluciones de 1905 y 1917, que se fue desarrollando en los años siguientes basado la crítica de la experiencia leninista en Rusia. Para Pannekoek, los “Consejos obreros son una forma de autogobierno que sustituirá, en un futuro, a las formas de gobierno del mundo antiguo. Bien entendido que no siempre; ninguna de estas formas es eterna”. No lo designa como una forma fija de organización, sino como “la forma de organización del periodo de transición en el que la clase obrera lucha por el Poder, destruye el capitalismo y organiza la producción social”⁴⁸. Para Rühle, “El sistema de consejos es la organización del proletariado que corresponde a la naturaleza de la lucha de clases, en cuanto a la sociedad comunista posterior”⁴⁹.

Es de suma importancia estudiar las victorias y derrotas de nuestra clase: el proletariado, para poder acabar con el capitalismo. Las lecciones que se puedan sacar de ellas tendrán que ser analizadas para el desenvolvimiento futuro de las luchas. Tanto la burguesía como la socialdemocracia, y su influencia, han asimilado las diversas luchas del proletariado a su propio proyecto. El marxismo-leninismo se convirtió en la ideología que encausará al proletariado hacia vías capitalistas haciéndose pasar como socialismo. Tal influencia se mantiene, en la actualidad, en un gran sector del proletariado.

⁴⁷ *La izquierda comunista en Alemania, 1918-1921*, op. cit., pp. 291-292.

⁴⁸ Pannekoek, Anton. *Los consejos obreros*. Bilbao: ZERO, 1977, p. 78.

⁴⁹ *From the bourgeois to the proletarian revolution*, op. cit.

Notas breves sobre *Lenin filósofo*⁵⁰

Lenin filósofo (escrito originalmente en alemán como *Lenin als philosoph. Kritische betrachtung der philosophischen grundlagen des leninismus*), se publicó en 1938, en Amsterdam, bajo el pseudónimo de J. Harper, en la *Bibliothek der Räte Korrespondenz*, n° 1, editado por el Grupo de Comunistas Internacionales de Holanda. Con algunas limitaciones del contexto en la cual se desarrolló, Pannekoek buscará hacer un análisis y estudio crítico del libro *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en ruso en 1909 y traducida al alemán en 1927.

En el libro se describirá algunas deformaciones de las ideas de Mach y Avenarius realizadas por Lenin el cual le impidió lograr comprenderlos, asimismo se señalará que las críticas realizadas por el ruso no necesariamente vienen del materialismo de Marx sino del campo del materialismo burgués del siglo XIX, desarrollando una doctrina objetivista, que será la base para justificar la teorización del capitalismo de Estado.

En estas notas breves nos ocuparemos de la cuestión de la materia en Lenin y las implicancias que tendrá para el sostenimiento de lo que será el capitalismo de Estado descritas en el libro.

El desenvolvimiento de la lucha de clases siempre va acompañado de una lucha de concepciones del mundo. Es así, que el materialismo burgués, en su desenvolvimiento, se va a ir afianzando con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, las viejas concepciones del mundo no pueden ser vencidas si no hay apoyo de las masas o si estas ya no responden a ellas. La burguesía en ascenso necesitó de las masas para ir imponiendo la sociedad capitalista. Los descubrimientos científicos jugarán un papel importante, en este proceso, ya que suministrarán los argumentos necesarios para afirmarse. Entrará en contradicción con la religión a la cual combatirá tenazmente. De esta lucha, sacó las conclusiones más radicales como la que lo espiritual no es más que el producto de procesos materiales; las

⁵⁰ Pannekoek, Anton. *Lenin filósofo*, en: *La izquierda comunista germano-holandesa contra Lenin*, op. cit., pp. 257-382.

ideas son secreción del cerebro como la bilis es una secreción del hígado⁵¹.

Pero ¿qué diferencia al materialismo histórico y al materialismo burgués? Ambas son filosofías materialistas y reconocen la primacía del mundo exterior, de la realidad de la naturaleza de la que emanan los fenómenos espirituales, sensación, conciencia e ideas. Sin embargo, se opondrán en la forma de abordarla. Para el materialismo burgués las ideas son productos del cerebro y para explicar ello parte de la estructura y de las transformaciones de la materia cerebral.

Para el materialismo histórico, las ideas del hombre están determinadas por las condiciones sociales⁵². Asimismo, el uso de la dialéctica será uno de los diferenciadores fundamentales, ya que permitirá la adaptación a la realidad, en la que los conceptos no son vistos como entidades fijas e independientes que forman la realidad del mundo. La materia y el espíritu, como unidad, constituye el mundo real en su integridad. Cada parte no existe más que como parte de la totalidad, y las cualidades de estas partes están formadas por su relación con el resto del mundo. Esta totalidad es la que se denomina mundo material, real. Tanto lo espiritual como lo material forma un conjunto unido⁵³.

Para Lenin, naturaleza y materia física serán idénticas, la palabra materia tendrá el mismo sentido que “mundo objetivo”. Para Pannekoek, la realidad objetiva está constituida de cosas espirituales y de cosas llamadas materiales (materia física)⁵⁴. La palabra materia, desde el materialismo histórico, se referirá a lo que existe realmente en el mundo, “comprendido el espíritu y las quimeras”, sea de naturaleza física o de la mente humana, forman una unidad pero de dos manifestaciones de lo mismo, no de dos

⁵¹ *Ibíd.*, p. 278.

⁵² *Ibíd.*, p. 281.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 290-291.

⁵⁴ Si bien Pannekoek cae en el error de no considerar la electricidad, la luz y el fotón como materia física, quizá por las limitaciones de la época, al parecer partía de la idea de que materia física es todo lo que ocupa un lugar en el espacio y posee masa, sin embargo no le impedirá concebirlos como parte de la realidad objetiva, por ende como parte de la realidad material.

entidades diferenciadas sustancialmente⁵⁵. La limitación de Lenin es que identifica materia física con mundo real, como lo hacía el materialismo burgués⁵⁶. Si bien considerará que el pensamiento existe, sin embargo la realidad objetiva pura y verdadera no se encontrará más que en la materia física. El materialismo burgués, al identificar la realidad objetiva con la materia física, debía hacer de toda otra realidad, como las cosas espirituales, el pensamiento o el fenómeno mental, un simple atributo o una propiedad de esta materia⁵⁷. El parentesco entre el pensamiento de Lenin y el materialismo burgués no es propio de él, ideas análogas se encuentran en Plejanov, considerado como el primer y más importante teórico del marxismo ruso⁵⁸. En Lenin hay una influencia fiscalista, incluso la negación del carácter material de lo subjetivo.

Lo subjetivo no es un atributo de lo físico, sino una realidad material que mantiene con lo físico determinadas relaciones y contradicciones.

Sobre la Revolución rusa Pannekoek referirá un doble carácter, burguesa en cuanto a sus objetivos inmediatos y proletaria en cuanto a las fuerzas activas. Por lo tanto, el bolchevismo debió de adaptarse a estos fines⁵⁹. El uso del materialismo burgués por parte de Lenin fue consecuencia de las condiciones socioeconómicas que aún prevalecían en Rusia. Este materialismo concordará con la concepción del socialismo como capitalismo de Estado, asimismo con la concepción de que la intelectualidad burguesa desarrolla una conciencia revolucionaria

⁵⁵ “Mi 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 su 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 transpuesto y traducido en la mente humana”. *Epílogo a la segunda edición*, en: Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen 1. México D.F., Siglo XXI Editores, 2008, pp. 19-20.

⁵⁶ *Lenin filósofo*, op. cit., p. 353.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 354.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 361.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 368.

para inyectarla al proletariado y guiarla⁶⁰. Esta mezcla de materialismo burgués y de marxismo, caracterizará a la filosofía de Lenin que se afianzará con la victoria del bolchevismo, recibirá el nombre de leninismo, o marxismo-leninismo, que será el modelo a seguir de un vasto sector del movimiento obrero a nivel mundial.

Pannekoek se preguntará: ¿Qué puede aportar este libro *–Materialismo y empiriocriticismo–* a los obreros de los países capitalistas? Las ideas filosóficas que se atacan en él están deformadas y la teoría del materialismo burgués es presentada bajo el nombre de marxismo. Este libro está destinado a enseñar que el partido siempre tiene la razón, que se debe de confiar en él y seguir a sus jefes⁶¹. La Tercera Internacional será instrumentalizada para tal fin. El capitalismo de Estado será el modelo por lo que se tiene que luchar a nivel mundial, llamado socialismo, incluso hasta comunismo. Sin embargo, Pannekoek considerará, como muchos de la época, a la burocracia (los altos funcionarios) como una nueva clase dirigente, que dispondrá de la producción y de la plusvalía que produce el obrero, llevando a un desarrollo acelerado del capitalismo. Por lo tanto, el papel del partido se hizo fundamental en la dirección de las masas, asimismo la obediencia a los jefes, revolucionarios eminentes y experimentados, los cuales tendrán siempre la razón⁶². El Leninismo será la teoría de una revolución burguesa que instala en el poder a una nueva clase dirigente⁶³.

Pannekoek, apelará a que los mismos obreros sean los que administren y organicen la producción. Que sean ellos mismos los que comprendan su condición y sus medios de combate, que se constituyan, colectiva e individualmente, como clase contra el capital. Eso será lo básico para que desde abajo construyan su propia organización, parecido al consejo obrero⁶⁴.

⁶⁰ Esto último lo asimilará de su maestro el renegado Kautsky. *¿Qué hacer?* Escrito entre el otoño de 1901 y febrero de 1902, publicado en marzo del mismo año. En: Lenin, V. I. *Obras completas*. Tomo 06. Moscú, Editorial Progreso, 1981, pp. 32-33, pp. 41-42, p. 84.

⁶¹ *Lenin filósofo*, op. cit., p. 373.

⁶² *Ibíd.*, pp. 375-376.

⁶³ *Ibíd.*, p. 381.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 376.

La filosofía de Lenin busca que el Partido Comunista llegue al poder, utilizando a los obreros como fuerza de combate, y que por medio del Estado desarrolle una producción planificada, similar a los planteamientos de la socialdemocracia⁶⁵. Desviará los intereses del proletariado hacia intereses de la burguesía. El proletariado, en el devenir de sus luchas contra el capital, encontrará en la filosofía leninista (teoría de una clase que intenta perpetuar la esclavitud y la explotación de los obreros)⁶⁶ un obstáculo el cual tendrá que superar. He ahí la importancia del libro de Lenin para el proletariado a nivel mundial.

Lima, 2019

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 380.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 382.

DIALÉCTICA Y MATERIA EN ANTON PANNEKOEK: CRÍTICAS A LENIN

Ernesto Maqanakuy

El hecho de que el concepto de un objeto sensible cualquiera posea padre y madre, el hecho de que sea producido por nuestro pensamiento gracias al objeto experimentado, se comprende más fácilmente y es más patente que la trinidad, que existe efectivamente cuando nuestro pensamiento presente engendra, a partir de la experiencia que ella tiene de sí misma, su propio concepto como producto. Aquí parece que damos vuelta en redondo.

(Dietzgen Joseph, 1869)

Ubicación de Anton Pannekoek

La obra de Antón Pannekoek, filósofo y astrónomo holandés, resulta sumamente fundamental en el terreno político social, teórico práctico, arraigado en nuestro presente. Contexto actual que puede ser resumido e interpretado con los siguientes términos antinómicos: por un lado, el predominio del pensamiento débil, del mero *análisis*, de la diferencia y, por otro, el reordenamiento del ajejo marxismo ortodoxo donde predomina la identidad y la *síntesis*. En la misma dirección, Cornelius Castoriadis, en un artículo de la mítica revista *Socialisme ou Barbarie*, n° 10 con fecha julio de 1952, bajo el título *La dirección proletaria*, localiza una radical disyuntiva o, en sus términos, una *antinomía* en la actividad revolucionaria¹. En una antípoda la trinchera ejerce la *libertad del sujeto* y en la otra trinchera antinómica la *necesidad objetiva* de un cambio social. Esta contradicción bifronte ve la luz

¹ Castoriadis, C. (1979). *La experiencia del movimiento obrero. Vol. 1. Cómo luchar*. Barcelona: Tusquets Editores, p. 123.

asumiendo como presupuesto la clásica escisión entre sujeto y objeto. Desde esa ruptura se posibilita entender la subjetividad libre y diferente, contrapuesta a la postura científica objetivista de la identidad. Ante esta disyuntiva moderna con ecos kantianos, Hegel, en la *determinación de las esencialidades* de su *Doctrina de la esencia*, propone la superación de las antinomias de la identidad y la diferencia en un movimiento dialéctico que ve su solución en la *contradicción*. Es desde la contradicción, superadora cabal de las antinomias, que podemos internarnos en el fino pensamiento y la experiencia viva del comunista de consejos.

La obra de Pannekoek, lozana y concerniente para nuestro presente, se ubicaría en un esquema que podríamos denominar de la *contradicción*. En consecuencia, no se alinearía con las flamantes prácticas, ni propuestas teóricas que solo se basan en la *diferencia* y afirmación del otro, negando todo tipo de contradicción posible; pero tampoco se podría alinear con vetustas prácticas de las que la revolución rusa es enteramente representante, en la línea de la *identidad verdadera*. El filósofo holandés resulta inubicable en alguno de los anteriores y dicotómicos proyectos que se han encarnado hondamente en la corta historia del siglo XX. En todo caso, tendría parte de uno y de otro, negaría las rancias prácticas bolcheviques que se desenvuelven en un esquema requisitoriamente cerrado, pero también negaría toda tesis cultural inocente de un otro cándido. Los radicales leninistas no podrían encontrar grato cobijo en el raciocinio del filósofo germano holandés, pero tampoco los exaltadores de la otredad encontrarían un nicho cómodo en su práctica y experiencia. En resumen, las ideas sacrílegas de Pannekoek pueden sintetizarse en los siguientes principios variopintos: 1) predominio de las *luchas espontanea de los trabajadores*; 2) crítica del partido leninista; 3) apuesta por los consejos revolucionarios de trabajadores; 4) crítica a la participación y pretensión de transformación de la realidad desde el Estado (parlamentarismo); 5) crítica del sindicalismo; 6) propuesta crítica sobre la teoría del derrumbe; 7) ideas sobre el comunismo.

Estás tesis de Pannekoek tienen un complejo esquema teórico que sirve de plataforma y soporte para hacer funcionar todo el complejo engranaje político práctico. Consideramos que en su fecundo pensamiento podemos encontrar dos categorías fundamentales y estrechamente relacionadas que fungirán como pilares centrales de su friso teórico: *dialéctica* y *materia*. Ahora bien, el filósofo holandés fue impulsor radical y firme de una corriente que se desarrolló como crítica profunda contra la tunante hegemonía del avasallador bolchevismo. Fue polémico, claro y férreo defensor de la autonomía de los trabajadores frente al inquisitorial partido. El accionar de los consejos obreros y la límpida propuesta de liberación que se encuentra en Pannekoek, señala Paul Mattick –otro prominente teórico y vigoroso participante de las luchas del consejismo obrero, aunque en años postreros deslizó su afilada pluma a criticar ya al control obrero como alternativa, ya a los cerebros más lúcidos que defendían aquellas ideas–: “(...) solo puede surgir y mantenerse en oposición a las formas tradicionales”². Las formas tradicionales de accionar frente a la realidad, la forma política tradicional maquiavélica que orilló, desbarató y descabezó la misma lucha obrera. El marrullero proyecto de Lenin y sus delirantes epígonos devino en un cruento capitalismo de Estado que aplicó a carta cabal el aclimatado taylorismo norteamericano, para desarrollar paradójicamente más valor que se valoriza, mayor acrecentamiento del capital, lo cual devino con el tiempo en el más perverso stajanovismo, en la más descarada y perniciosa tecnología de explotación que despotricó hasta el más fino tejido de los trabajadores. En su texto *Sobre consejos obreros* publicado por *Funken*, en 1952, Anton Pannekoek rotula las siguientes críticas:

La evolución del capitalismo de estado –propagado en Europa de muy diversas maneras bajo el nombre de socialismo– no significa liberación de la clase obrera, sino mayor descontento. Lo que busca la clase obrera en su lucha (libertad y seguridad, dominio de su propia vida) sólo es posible gracias a la

² Mattick, P. (1973). *Anton Pannekoek (1873-1960)*. En: *Lenin filósofo*. Córdoba: Ediciones de Pasado y Presente, p. 8.

*apropiación de los medios de producción. El socialismo de estado no es ya el lugar del poder de los trabajadores, sino el órgano estatal que dispone de los medios de producción. Aunque democráticamente, esto significa que los trabajadores podrían elegir a sus amos. Frente a esto, el poder de disponer directamente de los medios de producción significa por parte de los trabajadores que ellos mismos dirigen los servicios, y de abajo arriba construyen las organizaciones centrales. Esto es lo que se caracteriza como sistema de los consejos obreros*³.

Sin embargo, en el seno de la misma lucha de los trabajadores, a pesar de ser coartados arteralmente por el truhan y mefistofélico capitalismo de Estado, siempre se desplegaron otras tácticas y formas flamantes de luchas. Los florecientes consejos obreros⁴, fruto de estas enérgicas experiencias, se desenvuelven fundamentados en la autonomía y producción controlada por los mismos trabajadores. Dentro de la atmosfera laboral de la esfera de la producción subyacente al trasfondo lóbrego de la lucha de clases germina disruptivamente un abanico de contenidos que no son propios del capital, pero que permite sobrevenir su ruina. Estas luchas “espontaneas” contra el capital son el hercúleo motor del advenimiento de una nueva sociedad. En *Cinco tesis sobre la lucha de clases* publicado por *The Southern Advocate for Workers Control*, en 1946, afirma Pannekoek en la subsiguiente terminología: “Un partido político no puede aportarle la libertad: vencedor, introducirá únicamente nuevas formas de servidumbre.

³ Pannekoek, A. (1978). *Una nueva forma de marxismo*. Bilbao: Zero, pp. 60-61.

⁴ “Consejo obrero no significa una forma determinada de organización cuidadosamente pre trazada, que habría que describir con detalle absoluto; significa por el contrario un principio, el principio del poder de disposición de los trabajadores mismos de las industrias y de la producción. Su realización no es cosa de discusión teórica sobre la mejor realización práctica, sino que es cosa de la lucha práctica contra el aparato de poder del capitalismo. Los consejos obreros no significan hoy día un encuentro fraternal con el trabajo corporativo; significan lucha de clases –la fraternidad encuentra su expresión dentro de esta lucha de clases–, significan acción revolucionaria de las masas contra el poder del Estado. Las revoluciones no se planean; surgen espontáneamente a partir de las relaciones y comportamientos imparables, a partir de las situaciones de crisis”. *Ibid.*, p. 61.

Las masas trabajadoras no pueden ganar su libertad más que por su propia acción organizada, tomando su destino en sus manos por un esfuerzo de todas sus facultades de cara a dirigir y organizar ellos mismos su combate y su trabajo por medio de Consejos Obreros”⁵. No un solidificado, autócrata e implacable partido que subyuga y coacciona a los mismos trabajadores, sino las vivificantes luchas, el pujante movimiento, la esperanza emancipadora, el élan vital que emana arraigado a cercén en el proyecto de liberación de/desde los mismos trabajadores.

Si bien estas tesis políticas propuestas son fundamentales para criticar el capital y proponer alternativas reales para nuestro presente, también podemos encontrar otros ejes filosóficos que coadyuven no solo a aprehender el nexo con la propuesta política, sino a comprender a cabalidad el agudo pensamiento de Pannekoek. Nos exhorta Cajo Brendel: “La contemporaneidad dialéctica de lo general y lo particular hace aparecer las reflexiones de Pannekoek muy actuales, pese a los hechos de que, naturalmente, como hombre de su época, no pudo prescindir. En la medida en que consideraba a sus propias reflexiones no como inalterables, sino como algo en continua evolución, sus análisis van más allá de los problemas puramente relativos a su época”⁶. Siguiendo la idea citada, la dialéctica de Pannekoek se desarrolla en un complejo metabolismo del sujeto y el objeto, en la unidad de la contradicción de los opuestos. En esta filosofía el sujeto es tan activo, como el objeto, ambos se contraponen constantemente. La relación orgánica entre la materia y el espíritu se presenta como núcleo fundamental. Como diría el poeta peruano por excelencia, nuestro poeta universal y escritor cosmopolita, Cesar Vallejo, en un congreso antifascista de 1937 llevado cabo en Barcelona, *la materia y el espíritu van hombro a hombro*. En consecuencia, las propuestas políticas se pintan del mismo matiz dialéctico que también guarda ese carácter de autonomía y participación del sujeto. Por el contrario, en la obra, propuesta y tesis políticas de Lenin se deja entrever una perspectiva política basada en el cenáculo cerrado y autoritario

⁵ *Ibíd.*, p. 123.

⁶ *Ibíd.*, pp. 13-14.

llamado partido. Estas fórmulas concretas se engarzan férreamente a una “dialéctica” de la objetividad remozada junto a la celebrada y pedestre teoría del reflejo objetivo, más vinculadas, sin ninguna duda, al materialismo burgués. Frente a lo mencionado, hay una interesante idea anotada lúcidamente por Paul Mattick en torno a las disputas y sendas de los consejos obreros que nos permite marinar con mayor profundidad la crítica que Pannekoek realiza contra Lenin. Y que, en cierto modo, puede ser validada si obviamos el giro dialéctico de Lenin en 1914, si tomamos en cuenta también que los *Cuadernos filosóficos* no fueron tan difundidos en comparación con *Materialismo Empiriocriticismo*. Transcribimos los adagios de Mattick:

*Pannekoek veía en este empleo del materialismo burgués para la defensa del 'marxismo', una prueba suplementaria del carácter semiburgués, semiproletario del bolchevismo y la misma revolución rusa. Este materialismo concordaba con una concepción del 'socialismo' como capitalismo de Estado, con la actitud autoritaria en relación con toda organización espontánea, con el principio anacrónico e irrealizable de la autodeterminación nacional y con la convicción de Lenin que solo la inteligencia burguesa es capaz de desarrollar una conciencia revolucionaria, lo que destina ser guía de las masas*⁷.

La afirmación es vítrea y crítica. Las diatribas que lanza Pannekoek contra Lenin, tildándolo de materialista burgués, están íntimamente relacionadas con el proyecto político del bolchevique. Esta interpelación es posible de formular, ya que tanto la idea de *dialéctica*, como de *materia*, aparecen vinculadas, consustanciadas indesligablemente en el espectro general de la obra de Pannekoek, siendo, con la misma profundidad, base para construir su postura política sobre la lucha obrera. Para nuestro consejista, el materialismo sería concebido como *método*⁸ para transformar la realidad, es decir, no sería un credo para exaltar la

⁷ Pannekoek, A. (1977). *Los consejos obreros*. Bilbao: Zero, p. 21.

⁸ Pannekoek, A. (1937). Society and mind in marxian philosophy. In: *Science and Society*, Vol. I, n° 4, pp. 445-453.

verdad absoluta, ni mucho menos exaltación dogmática de una dialéctica mecánica u objetivista. Es desde este método que se puede comprender el esquema político presentado anteriormente. No un conjunto de axiomas exteriores que una conciencia superior piensa e inculca, sino intrínsecos e immanentes procesos dentro del mismo seno que despliega y articula la clase obrera. La figura canónica de los líderes que piensan, controlan y resuelven subyugando a los otras partes soterraría toda ínfima posibilidad de una real emancipación. El único camino de la libertad presupone pensar y actuar sin subyugaciones ajenas. *To be liberated by others, whose leadership is the essential part of the liberation, means the getting of new masters instead of the old ones.*⁹ El método que permite sostener estas escandalosas afirmaciones, dentro de la grisácea órbita atenazada de cabo a rabo por el partido bolchevique, es, sin lugar a dudas, la *dialéctica*, qué no solo es el método predilecto que usaba Pannekoek, sino el límite radical que zanja el distanciamiento con la tradición marxista-leninista de cuño ortodoxo, allegándose genealógica y sanguíneamente más al pensamiento de Marx y Dietzgen. Antes de zambullirnos a examinar el método dialéctico de Anton Pannekoek, echemos un vistazo a la dialéctica del espectro opuesto, del blanco de críticas, del contrincante dialéctico. Nos referimos a la dialéctica de Lenin.

La dialéctica de Lenin

A lo largo de los vaivenes y aspavientos que lleva arraigada la trayectoria de Lenin podemos localizar diferentes formas categoriales de la dialéctica que van apareciendo y modificándose en el transcurso de sus experiencias teórico-prácticas. No son momentos totalmente desvinculados, ya que mucha de la coraza teórica de la primera concepción de dialéctica mantendrá el hilo conductor esencial en adelante, pero desasnándose con cada vez menores rasgos rústicos que en las previas etapas. Una dialéctica totalmente reduccionista, será proemio de sus indagaciones teóricas, será, al mismo tiempo, el presupuesto que dará a luz una

⁹ H[arper], J[ohn] (Pannekoek, A.) (1936). Workers' Councils. In: *International Council Correspondence*, Vol. II (1935-1936), n° 5, p. 20.

dialéctica gnoseológica del reflejo como segundo momento. Tendremos que esperar el escenario bélico de la primera guerra mundial, para que Lenin, en sus periplos berneses fechados precisamente en septiembre de 1914, aledaño al frío de los Alpes suecos, emprenda sus lecturas del opus magnum hegeliano, la *Ciencia de la lógica*. Con lo cual, obtenemos como resultado una dialéctica más dinámica. Sin embargo, en general no detectamos una dialéctica contigua a Karl Marx, sino que, por el contrario, estrechamente ligada a la *dialéctica de la naturaleza*¹⁰ que carbura inéditamente Friedrich Engels con mucho eco del candoroso realismo gestado con el calor del siglo de las luces. Otros de los referentes dialécticos de Lenin al inicio, en su primera etapa, serán el padre del marxismo ruso, Georg Plejanov¹¹, y el principal timón de la socialdemocracia alemana, Karl Kautsky. Ambos destacados marxistas toman como punto de partida una dialéctica radicalmente inorgánica, evanescente y difusa, incluso más que el mismo método de Engels. Con notoriedad más degradada que la dialéctica de la naturaleza, pero siguiendo sus principios. Otra referencia teórica es, de modo general, la dialéctica de Joseph Dietzgen¹², aunque, en términos

¹⁰ No nos referimos al libro *Dialéctica de la naturaleza* que se publicó en el régimen stalinista todavía en 1925 cuando Lenin ya no existía, sino que empleamos esa denominación para caracterizar la forma de la dialéctica engelsiana.

¹¹ Samuel Baron menciona que “En 1891 inició una serie de obras, sobre el tema, con un ensayo conmemorando el sesenta aniversario de la muerte de Hegel. Esta obra, que fue muy alabada por Engels y Kautsky, contenía el germen de sus posteriores estudios sobre la historia de la filosofía. Hegel ocupó un lugar eminente en el panteón de Plejánov, y de él aprendió muchas de las características básicas de su línea de pensamiento, incluida su forma de enfocar el estudio de la historia de la filosofía”. Baron, S. (1976). *Plejanov. El padre del marxismo ruso*. Madrid: Siglo XXI Editores, p. 381. Sin embargo, a pesar que vemos escritos sobre Hegel, como bien advierte Baron, la concepción que Plejanov maneja en la concepción monista de la historia puede ser considerada más realista o evolucionista, que dialéctica. He ahí la influencia que vierte en Lenin, el materialismo dialéctico.

¹² “Debido a que recalca tanto la relatividad del conocimiento humano, J. Dietzgen es a menudo confuso y hace concesiones incorrectas al idealismo y al agnosticismo. El idealismo en filosofía es la defensa, a veces muy esmerada y otras no tanto, del fideísmo, de una doctrina que coloca la fe por encima de la ciencia o al mismo nivel de la ciencia, o que, de un modo u otro, reserva un

del mismo Lenin, tropiece con un carácter “idealista” al desentrañar el aludido método.

El ensayo donde aparecen los preludiados conjuros dialécticos de Lenin es *¿Quiénes son los ‘amigos del pueblo’ y cómo luchan contra los socialdemócratas?* Un texto escrito y publicado en 1894, compuesto de tres fascículos, con excepción del segundo que no ha sido encontrado. Aquí se formulan diversas críticas al método dialéctico que abandera el sociologismo del populista Mijalovsky y sus correligionarios en general. Entre las líneas del escrito se manifiesta siempre una caricaturesca interpretación de Marx filtrado por el tamiz de Engels. La realidad autómatamente avanza firme y la pasiva dialéctica, si le es posible, continúa su movimiento como cola de furgón. Esa postura filosófica, en cuanto a sus principios, puede ser categorizada como realismo ingenuo. Veamos un resumen de la propuesta dialéctica de Lenin:

*Al rebatir los ataques de Dühring contra la dialéctica de Marx, Engels dice que a Marx ni siquiera se le ocurrió nunca "demostrar" algo con las tríadas de Hegel; que Marx sólo estudiaba e indagaba el proceso real, y el único criterio de una teoría era para él su conformidad con la realidad. Y si al hacerlo, dice, resultaba a veces que el desarrollo de algún fenómeno social coincidía con el esquema de Hegel: tesis-negación-negación de la negación, eso no tenía nada de extraño, porque no es raro en la naturaleza en general.*¹³

La dialéctica es cartografiada como un burdo aspecto o mero apéndice de la propia realidad, dicho de otro modo, la imponente realidad y su movimiento no serían más que dialécticos por su misma naturaleza, por y en sí mismos. Inclusive, se concibe la realidad como proceso natural. Lo que debe hacer el vigía dialéctico, en esta línea objetivista, es encontrar esta dialéctica

lugar a la fe. El agnosticismo (del griego "a", no y "gnosis", conocimiento) es el bandazo entre el materialismo y el idealismo, o sea, en la práctica, el bandazo entre la ciencia materialista y el fideísmo”. Lenin, V. (1984). *En el XXV aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen*. En: *Obras completas*. Tomo 23. Moscú: Editorial Progreso, p. 123.

¹³ *Ibíd.*, p. 24.

emanada en las entrañas de la realidad. La realidad es objetiva, tiene la última palabra y su voz realiza al prosternado sujeto. Este último, en el esquema leninista, sería un ente meramente pasivo. Se atisba, por lo tanto, los mismos guiños, las mismas señas que unos años después afirmará en su teoría gnoseológica del reflejo. Otro rasgo diáfano que podemos indicar es su desconocimiento de Hegel¹⁴ o, en todo caso, su rechazo del clásico alemán. Una vez armado el esquema engelsiano de la dialéctica, coloca como brochazo final, para dar a luz el lienzo, la “pincelada Marx”. Es el ingrediente final que le da rostro al diluido y efervescente Frankenstein. Un Marx interesado puramente por lo *real*; pero, el reduccionismo va más lejos forzando palabras en la boca de Marx sobre ciertas *leyes naturales*. Constatemos en el mismo verbo de Lenin: “Marx concibe el movimiento social como un proceso natural regido por leyes que no solo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, además, determinan su voluntad, su conciencia y sus intenciones”¹⁵. Los rastros evanescentes del sujeto se ocultan hasta desaparecer en la críptica objetividad. La conciencia es definida como un ente radicalmente pasivo. Y el Prometeo de Tréveris pasa a ser el tragicómico representante que legitima la mágica fórmula, la “dialéctica”. Marx el materialista dialéctico ha sido entronizado y preparado para su crucifixión. Aquí se devela más notorio la clara influencia de Plejanov¹⁶. Así, pues, el pensamiento de Marx remozado junto a su método dialéctico es reducido a la más burda realidad, además de desligarse mortuoriamente del método de Hegel. En todo esto, hay algo que reconocerle a Lenin: es coherente con la dialéctica que propone.

¹⁴ “Para todo el mundo es evidente el centro de gravedad de la argumentación de Engels, a saber: la misión de los materialistas consiste en describir con acierto y exactitud el verdadero proceso histórico; hacer hincapié en la dialéctica y seleccionar ejemplos demostrativos de que la tríada es cierta no son sino vestigios del hegelianismo que dio origen al socialismo científico, vestigios de su manera de expresarse”. Lenin. (1973). *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas*. En: *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, p. 24.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 31.

Dicho de otro modo, en sus escritos más concretos¹⁷, aparece esa lectura realista de la realidad. Una exaltación del devenir de la realidad. La táctica, del mismo modo, busca leerse desde la dialéctica, aunque parece más una justificación de ciertas acciones prácticas que se llevarán a cabo en el seno del POSDR. Aparte del texto mencionado, son escasas ocasiones donde se aludirá la dialéctica.

Ahora bien, a fines de 1907 e inicios de 1908, comienzan las discusiones de Lenin con los empiriocriticistas, el austriaco Ernst Mach y el francés Richard Avenarius. Hay que tener en cuenta que en 1907 Plejanov realizará una crítica que resonará en el POSDR: *Materialismo militante*. Este era un escrito que resumía ideas que ya venía investigando en textos como *Acerca de la filosofía con Mach* o en *¿Qué míseros son sus salidas y "pinchazos" contra los machistas!* Los seguidores del machismo también habían desenvainado su incisiva tinta en libros compilatorios como *Ensayos sobre filosofía del marxismo*, en la que fueron publicados artículos de V. Bazárov, Y. Berman, A. Lunacharski, P. Yushkévich, A. Bogdánov, O. Guelfond y S. Suvórov. Del mismo modo, un compilado de artículos de A. Lunacharski, V. Bazárov, A. Bogdánov, P. Máslov, A. Finn, V. Shuliátikov, V. Friche y otros *Ensayos sobre concepción realista del mundo* salió en S. Petersburgo en 1904. Sin embargo, es en *Empiriomonismo* de Bogdanov de 1906 donde se resumirá las ideas que más harán eco en el cerebro de Lenin. Este último, revisará con detenimiento el libro "idealista" de Bogdanov, para ubicar la mencionada literatura antagonista como el blanco de su crítica.

¹⁷ "Nada podrá entenderse de nuestra lucha si no se estudian las condiciones concretas de cada batalla. Y, una vez estudiadas, veremos bien claro que, en efecto, su desarrollo sigue la vía dialéctica, la vía de las contradicciones: la minoría se convierte en mayoría, la mayoría en minoría; cada bando pasa de la defensiva a la ofensiva y viceversa; "se niega" el punto de partida de la lucha ideológica (artículo primero), dando paso a las intrigas, que lo llenan todo; pero luego empieza "la negación de la negación" y, "aviniéndose" a trancas y barrancas en el seno de los diversos organismos centrales, volvemos al punto de partida de la lucha puramente ideológica". Lenin, V. (1982). *Un paso adelante, dos pasos atrás*. En: *Obras completas*. Tomo 08. Moscú: Editorial Progreso, p. 424.

Sin embargo, la mayoría de disputas llegan a su clímax y resolución en 1907 y 1908¹⁸. Es en ese escenario de combates teóricos y disputas prácticas, donde Lenin dará a luz su *Materialismo Empiriocriticismo*. Es un texto clave en cuanto a filosofía se trata. Lenin es un personaje que, con el telón abajo, se reconoce y autopercibe muy poco conocedor de la filosofía¹⁹, sin embargo, en el escrito, con el telón arriba, aparenta ser un filósofo desasnado con larga experiencia y extensa estirpe. Es importante analizar sus formulaciones capitales, por un doble motivo. Por un lado, el rastreo de sus categorías, para poder entender su dialéctica y, por otro lado, porque este libro será el blanco de las afiladas críticas que formulará Anton Pannekoek.

Sigamos. Lenin inicia su libro tomando como punto de partida el materialismo dialéctico²⁰, desde donde propondrá su *teoría del reflejo*. En el mismo sentido y derrotero que su anterior etapa dialéctica, recurre teóricamente a los planteamientos decimonónicos del *Anti-dühring* que fragua el quincuagenario Engels²¹. Esta vez, no solo para criticar el ala sociologista del populismo, sino para proponer un estudio gnoseológico marxista de cepa crítica al relativismo, al empiricismo y al machismo en general. Por ende, esta propositiva etapa será de profundización en las ideas anteriormente bosquejada. Si anteriormente se

¹⁸ Se sabe, por la misma pluma de Lenin, que este pensó en 1906 en preparar un texto titulado *Apuntes de filosofía de un marxista raso* donde combatiría el *Empiriomonismo* de Bogdanov. Sin embargo, no llegó a concretar la idea. Véase Lenin, V. (1987). *M. Gorki. 25 de febrero de 1908. Cartas 1905-noviembre de 1910*. En: *Obras completas*. Tomo 47. Moscú: Editorial Progreso, p. 159.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 155, 159.

²⁰ “Toda esa gente no puede ignorar que Marx y Engels dieron decenas de veces a sus concepciones filosóficas el nombre de materialismo dialéctico. Y toda esa gente, unida –a pesar de las profundas diferencias que presentan sus ideas políticas– por su hostilidad al materialismo dialéctico, pretende, al mismo tiempo, hacerse pasar en filosofía ¡por marxista!”. Lenin, V. (1973). *Materialismo y empiriocriticismo*. En: *Obras escogidas*. Tomo IV. Moscú: Editorial Progreso, p. 5.

²¹ “Para Engels, la suma de verdades relativas constituye la verdad absoluta. Bogdánov es relativista. Engels es dialéctico. Veamos además otro razonamiento de Engels, no menos importante, sacado del mismo capítulo del *Anti-Dühring*.”. *Ibíd.*, p. 53.

mostraba la *realidad* y la *empírea* como fundamentos, ahora estas categorías no solo esbozan la senda empirista para apresar la realidad dentro de la objetividad, sino que permitirían comprender el modo de aprehender y acceder a la verdad. En el capítulo VI, intitulado *El empiriocriticismo y el materialismo histórico*, Lenin describirá de manera exacta la teoría del reflejo:

El materialismo en general reconoce que el ser real (la materia) es objetivo e independiente de la conciencia, de las sensaciones, de la experiencia, etc., de la humanidad. El materialismo histórico reconoce que el ser social es independiente de la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, no es más que un reflejo del ser, en el mejor de los casos su reflejo aproximadamente exacto (adecuado, ideal en cuanto a exactitud). No se puede arrancar ninguna premisa fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, fundida en acero de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la reaccionaria mentira burguesa²².

La realidad se presenta objetiva, hermética y solidificada. Lo relativo se acumula, como cantidad, y salta mecánicamente, se transmuta en verdad objetiva, como cualidad. La materia pura, como *ser real* o *cosa cosmológica*, es objetiva e independiente de la conciencia del sujeto. El *ser* liso se desdobra, para reflejar en la pasiva conciencia lo que *es*, osca identidad. En este punto, hemos perdido al sujeto y su acto. Se ha quebrado irremediamente la relación sujeto-objeto, cediendo paso a una desmedida escisión. Consecuentemente, resulta más alejado pensar en un metabolismo entre ambos, entre el sujeto y el objeto. El empirismo y realismo de Lenin se radicaliza en este periodo. La dialéctica no es más que un inofensivo adorno en su esencia, pero su envoltura aparental permite legitimar el materialismo dialéctico que, a la vez, legitima los viles actos políticos del marxismo-leninismo y su séquito. Para redondear un poco más las ideas en torno a la teoría del reflejo, cabe contrastar la categoría multicolor más próxima y cardinal: *reflejo*. Lenin se basa en los términos *resemblances* de cuño anglosajón que instrumentaliza dentro de la discusión con George Berkeley. También dispone del término *Gedanken-Abbilder* (imágenes o

²² *Ibíd.*, p. 133.

reflejos mentales) que retoma de los sacrosantos escritos de Engels²³, para destazar las ideas tejidas por los machistas. Por otro lado, en la antípoda de las meditaciones de Lenin, Marx emplea el término *reflejar*, para explicar la naturaleza del trabajo abstracto, la mercancía, la forma equivalente²⁴ y relativa del valor, etc. Sin embargo, el clásico alemán destina regularmente el término *spiegeln* para aludir al espejeo de las mercancías reflejadas. La diferencia entre ambas nociones es abismal. Observemos lo que Marx afirma en su célebre epílogo a la segunda edición de *El capital* donde, cabe resaltar, se cansa de lanzar múltiples señales e indicaciones sobre la dialéctica:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar [spiegeln]²⁵ idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística²⁶.

²³ “Por ejemplo, el materialista Federico Engels –colaborador conocido de Marx y fundador del marxismo– habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (Gedanken-Abbilder), y es de por sí claro que estas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones”. *Ibid.*, p. 13.

²⁴ “Las deficiencias de la forma relativa desplegada de valor se reflejan [spiegeln] en la forma de equivalente que a ella corresponde. Como la forma natural de cada clase singular de mercancías es aquí una forma particular de equivalente al lado de otras innumerables formas particulares de equivalente, únicamente existen formas restringidas de equivalente, cada una de las cuales excluye a las otras”. *Ibid.* p. 79.

²⁵ “Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun”. Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Erster Band (Werke, Band 23)*. Berlin: Dietz-Verlag, p. 27.

²⁶ Marx, K. (2013). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen 1. México D.F.: Siglo XXI Editores, p. 19.

Aparecen dos momentos claros cabalmente relacionados. Una de análisis y otra de síntesis dialéctica. La primera es apropiarse y analizar el nexo interno de las determinaciones, después se *expone* lo real mentado en clave dialéctica. El reflejo (*spiegeln*) es póstumo al proceso de construcción dialéctica, por tal sería totalmente opuesto al reflejo diseñado por Lenin. Tampoco aparece en Marx un carácter gnoseológico del reflejo, cual perogrulladas leninistas. Ningún rastro, ni presencia similar. Sin embargo, las nociones que brinda, permiten entender la mayor complejidad de la dialéctica, que en la obra de Lenin no se logra avizorar. El reflejo es praxis de los mismos sujetos, más no de un objeto autónomo y activo que refleja y crea la conciencia. Taquígrafamos las laudables indicaciones de Marx: “En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado [*bespiegelt*]²⁷ primero sólo en otro hombre”²⁸. El Moro no tropieza con los presuntuosos subjetivismos, en ningún sentido el sujeto es automovimiento absoluto desligado de sus relaciones con el objeto, sino que, por el contrario, ambos polos se despliegan como metabolismo orgánico. Hay determinaciones que condicionan al sujeto desde el objeto, pero también a la inversa. La tesis mencionada por Marx es de cuño hegeliano. Con el tiempo otra etapa germinará facundamente en la obra de Lenin, donde se afinará y sofisticará más la dialéctica, sin embargo, no podremos desarrollar aquel giro metódico en este breve y ceñido escrito.

²⁷ “In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch”. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 67.

²⁸ *El capital. Crítica de la economía política*, op. cit., p. 65.

La Dialéctica en Anton Pannekoek

Como hemos esbozado, la tradición dialéctica predominante se caracteriza por tomar como punto de partida ontológico y epistemológico a la naturaleza, cuál sabios burgueses o realistas ingenuos afirman la objetividad absoluta de la realidad y su escisión con el sujeto. Las escrituras sagradas yacen cifradas en la frígida naturaleza, en la cosa externa, en la materia primitiva no mediada. Marx, aunque solo como mera abstracción, denomina a esas ingenuidades *materia pura*. Este tipo de materia aparece patentemente en la obra de Lenin, donde el proceso epistemológico se lleva a cabo como reflejo de la realidad. Esta postura, entonces, al fin y al cabo, aunque proclamen la dialéctica como método, asumirá bifurcada la relación del sujeto y al objeto. Pannekoek arremeterá sus críticas contra esta tradición de cuño leninista, tildándola de *antidialéctica* o, en su correlato político, de materialista burgués. Realicemos unas breves pinceladas teoréticas, al mismo tiempo que rastreamos las categorías tanto de dialéctica, como de materia en el eximio pensamiento del consejista holandés.

La dialéctica en el pensamiento de Pannekoek se deja notar desde sus escritos tempranos. En su marco categorial la impronta de Dietzgen, será diáfana y profunda, a diferencia de Lenin que concibe con matices idealistas la dialéctica del *filósofo curtidor*. En 1903 publica una introducción al libro *La esencia del trabajo humano* intitulada *La posición y el significado de las obras filosóficas de J. Dietzgen*. Como es de suponerse, se presentan muchos rastros teóricos en torno al método dialéctico. Tropezamos con la clásica tesis que Pannekoek recoge de Dietzgen²⁹ y mantendrá en todas sus obras: no existe una

²⁹ “El pensamiento tiene la experiencia de sí mismo en sí y consigo. El pensar es un hecho material sensible. Aunque no sea tangible, es perceptible. El perfume de una flor, algo sensible, no es ni visible, ni audible, ni tangible. El fenómeno de las cosas consiste en relaciones. Las cosas aparecen como tan diversas como sus relaciones. La esencia de las cosas consiste en la relación que ejercen diversos fenómenos sobre el cerebro. Dado un círculo limitado de fenómenos, la generalidad de este círculo es la esencia de los mismos”. Dietzgen, J. (1975). *La esencia del trabajo intelectual y otros escritos*. México D. F.: Editorial Grijalbo, p. 174.

oposición irreconciliable entre lo material y lo ideal o espiritual, ya que lo material no se reduce a lo real, sino que abarca también lo espiritual. Así, pues, lo espiritual es material y existen en un nexo. No habría algo fuera de lo material, sin embargo, lo espiritual estaría en un movimiento con lo real, un movimiento de una totalidad. La dialéctica por tanto, se desarrolla en esta dinámica. Elucubra Pannekoek la siguiente reflexión:

No es que considere a la materia física como el principio fundamental; por el contrario, se opone claramente al materialismo vulgar de la burguesía; entiende por materia todo lo que es real, por lo tanto lo que es un dato para el pensamiento, incluidas las ideas y las quimeras. Su principio es la unidad de todos estos seres concretos; así da al espíritu humano un lugar equivalente a todas las demás partes del ser; muestra que el espíritu está vinculado a todas las demás cosas tan estrechamente como ellas lo están entre sí, en virtud del hecho de que existe sólo como una parte de un único y mismo universo y que todos sus contenidos no son sino los efectos de otras cosas³⁰.

Si bien Pannekoek describe la postura de Dietzgen, también se suscribe a su teoría. Estas nociones propuestas son sumamente valiosas, ya que en estas líneas se traza la crítica a la dialéctica y materia que Lenin defiende en su *Materialismo Empiriocriticismo*. Tilda de materialismo vulgar a la consideración de la materia física o pura como el principio fundamental. Lo real es mentado, ya es un dato del pensamiento, ya está en relación y dinámica. El espíritu media al conocimiento de la realidad hasta el punto que con ausencia de algún extremo de la relación el sentido de las categorías es nulo. Estas ideas en su generalidad son las que propuso Dietzgen. Así, pues, estas dos categorías, la de espíritu y materia están en dinámica dialéctica. “Por medio de sus explicaciones dialécticas sobre el espíritu y la materia, lo finito y lo infinito, Dios y el mundo, Dietzgen elucidó completamente el elemento confuso y misterioso que hasta ahora oscurecía esos conceptos, y refutó definitivamente todas las

³⁰ *Ibíd.*, p. 31.

creencias suprasensibles”.³¹ Por esta razón es que la camada holandesa de consejistas se circunscribe al pensamiento dialéctico de Dietzgen.

Podemos notar en un texto juvenil de Pannekoek redactado en 1908 y publicado en *Le Socialisme* titulado *Hay reformas y reformas o dos tipos de reforma*, donde se va perfilando de modo cristalino el uso del método dialéctico junto a la identificación del falso dilema de la *oposición reforma-revolución* y la diferencia entre reforma burguesa y reforma proletaria, a propósito de los debates en los congresos socialistas de Núremberg y Toulouse. Mientras en los debates el grueso de las posturas afirma dos determinaciones separadas o bien reforma, o bien revolución, Pannekoek recupera la relación que existe en el movimiento general del enmarañado proceso. Existe una conexión somática entre reforma y revolución que se evidencia en el proceso histórico de la lucha de clases. Una se desarrolla anatómicamente desde la otra y viceversa. Otro escrito valioso es *Las diversas tácticas del movimiento obrero* divulgado en 1909, donde el astrónomo holandés aplica la dialéctica dietzgeniana a las luchas y procesos históricos de aquellos lustros. Si bien observamos una aplicación cerril de la dialéctica como rectilínea evolución³², o la condena de las naciones no desarrolladas consideradas montaraces obstáculos a la inmaculada civilización, también traslucen ralmente otros ejes teóricos. Por ejemplo, intenta leer dialécticamente las disputas y nexos del marxismo con el revisionismo y el anarquismo. La libertad y sus tipos de expresión, la producción y el consumo³³, el desenvolvimiento en general del capitalismo, etc., son categorías que el astrónomo consejista enuncia en la sucesiva meditación:

³¹ *Ibíd.*, pp. 31-32.

³² Pannekoek tiene un libro interesante de 1912 (escrito en 1909) donde realiza un estudio comparativo entre Marx y Darwin.

³³ Su ley vital es al mismo tiempo la causa de su muerte. Cada vez que se desarrolla poderosamente gracias a una coyuntura económica, se hunde poco después en una crisis, a causa de la siguiente contradicción: la producción no se efectúa para el consumo, sino para la ganancia, pero, no obstante, dependen del consumo. Pannekoek, A. (2007). *Las diversas tácticas en el movimiento obrero*. Barcelona: Ediciones Espartaco Internacional, p. 196.

*El carácter dialéctico del desarrollo social constituye una segunda causa de la aparición de tendencias diferentes en el movimiento obrero. La importancia del filósofo Hegel está en que fue el primer en reconocer claramente que la evolución del mundo se efectúa a través de los contrarios y que las contradicciones internas constituyen las fuerzas motrices de todo desarrollo. Hay que comprender la naturaleza del mundo como la unidad de los contrarios, las cuales se excluyen si se atiende uno al concepto y, por tanto, se presentan al pensamiento ingenuo como contradicciones inconciliables; por esta razón tampoco existen tranquilamente uno al lado del otro, sino que empujan a la anulación de la contradicción por el desarrollo de una nueva situación*³⁴.

La contradicción se muestra de manera clara tanto en la crítica, como en la propuesta dialéctica de Pannekoek. El mundo conceptualizado supera el pensamiento de la identidad, con la unidad de contrarios, con la contradicción. Es un movimiento incontenible que empuja al precipicio de la contradicción. Así el mundo se despliega como unidad de contrarios. Estos contrarios se desenvuelven también entre el sujeto y el objeto o, dicho de otro modo, entre el espíritu y la materia. En *El materialismo histórico* de 1919 publicado por *De Nieuwe Tijd*, discute en torno a la unidad de contrarios, la unidad de lo material y lo espiritual, etc. Veamos estas aseveraciones en la propia terminología de Pannekoek: “También en el trabajo humano, incluso en el más simple, lo material y lo espiritual forman simultáneamente una unidad, y es una abstracción artificial el querer separarlos”³⁵. Desde esta presentación de la unidad de contrarios, también vislumbra notoriamente el carácter totalizador del método. La materia y el espíritu entran en tensión, se contradicen y continúan el metabolismo general. Estas categorías aparecen como un todo, como una unidad totalizadora. En el mismo texto se desarrolla la totalidad de la siguiente manera:

En esta tesis filosófica del materialismo histórico, el espíritu no está subordinado a la materia, sino por el contrario asegurada

³⁴ *Ibíd.*, p. 195.

³⁵ *Una nueva forma de marxismo*, op. cit., p. 42.

*la unidad del espíritu con todo el mundo. Cualquier parte del todo mundial está completamente determinada por el mundo restante, sólo existe por su unidad con el resto del mundo, y su propia esencia, la totalidad de sus propiedades especiales, no es otra cosa que el todo, la totalidad de ese todo, el modo en que recibe e irradia el efecto del restante mundo, el total de todas sus acciones recíproco con el todo*³⁶.

Pannekoek sostiene en la esencia de sus tesis filosóficas la 1) unidad de los contrarios, 2) el devenir de la contradicción y 3) su totalización. La materia y el espíritu no son ajenos a los engranajes metodológicos, sino que hallan campo fértil desde donde desarrollar esa dinámica relacional y contradictoria. La materia se lee mediante el espíritu y, este último, el espíritu está mediado por la materia. Así se entiende el metabolismo y la contradicción. El mundo no puede ser comprendido solo mediante la totalización de ciertas particularidades, sino mediante la totalidad de la totalidad. En las líneas de *Marxismo e Idealismo* publicado por *Proletarien* en 1921, trasluce la forma en que el marxismo entiende la compleja concepción de materia en relación con el espíritu: “Para el marxismo, sin embargo, todo cuando ocurre en el espíritu humano es tan real y material como la propia materia física; lo espiritual es para él una parte de la naturaleza, una parte del mundo como la materia de los físicos (...)”³⁷. En esta etapa un reduccionismo del espíritu a la materia física se configura a la par de su concepción lúcida de la dialéctica. Por lo tanto, tropezamos con atisbos reduccionistas del espíritu y la materia, rémoras que irán desechándose, ideas que se refaccionarán y pulirán, con lo cual en el texto que analizamos a continuación se expone una concepción dialéctica ya alisada, más trabajada y perfeccionada.

Ahora bien, con lo ya esbozado, podemos introducirnos a las críticas que formula Pannekoek contra la concepción de dialéctica y materia propuesta por Lenin. Para tal efecto, nos centramos en su texto *Lenin filósofo. Consideraciones críticas sobre los fundamentos filosóficos del leninismo* publicado en

³⁶ *Ibíd.*, pp. 47-48.

³⁷ *Ibíd.*, p. 27.

1938. En este ensayo se critica insondablemente las raíces filosóficas, las nociones epistemológicas y las consecuencias políticas que emanan de las tesis realistas que Lenin desarrolla en las meditaciones forjadas bajo el título *Materialismo Empiriocriticismo*. En la dialéctica de este último podemos detectar un claro ejemplo de *realismo materialista*, por tal, resulta, en todas las letras de su perfil filosófico, anti-dialéctico. Si bien la postura engelsiana-leninista³⁸ de la dialéctica no contraría la observación de las relaciones sociales, sí comprende a la cosa pura como el punto de partida externo a la conciencia del sujeto. Pannekoek será radicalmente opuesto, ya que considera la concepción filosófica de Lenin como un *materialismo burgués* del siglo XVIII. Diferente a la metafísica leninista, para Marx la cosa siempre está en una relación dialéctica, dinámica y metabólica con el devenir, es acto sempiterno del todo, continuo y constante. No se mostrarían divididas en ningún sentido. *La materia sería creación humana, una abstracción*. Por lo tanto, la dialéctica de Pannekoek está sanguíneamente enraizada al abolengo filosófico del Prometeo de Tréveris, contrariando las tesis virulentas del marxismo-leninismo. Para elucidar la acusación de materialista burgués que realiza contra Lenin, veamos la cardinal descripción que teje Pannekoek:

*Los sabios naturalistas burgueses conocían al hombre solo como objeto natural, como el animal superior, sometido por tanto a todas las leyes naturales, y para explicar su vida y su actividad solo recurrían a las leyes biológicas generales, en última instancia, a las leyes de la física, de la química y de la mecánica*³⁹.

³⁸ Anton Pannekoek siempre mantendrá unificado problemáticamente a Karl Marx junto con Friedrich Engels, como si fueran una sola persona, un solo pensamiento, una sola postura. Desde su juventud, Pannekoek afirmará esta unificación. En 1907 publicó un escrito titulado *El socialismo y la religión* en la Revista Socialista internacional, donde afirma esta relación, del mismo modo que lo hará en *Lenin als philosophie* de 1938. Así que cuando hagamos alusión a la diferencia entre Engels y Marx no será como propuesta de Pannekoek, sino para entender de forma más profunda la dialéctica que practica Pannekoek.

³⁹ *Lenin filósofo*, op. cit., p. 47.

El ser humano era reducido a la naturaleza. El sujeto avasallado, devorado y subsumido en las entrañas filosóficas del objeto. Esta lectura de los sabios burgueses tendrá críticas severas desde las trincheras de la dialéctica hegeliana y, con mayor potencia, en las atmósferas decimonónicas donde Marx desarrolla su perspectiva dialéctica. El pensamiento dieciochesco sobre la naturaleza es, sin lugar a duda, el mismo esquema filosófico que presenta Lenin al momento de aplicar la dialéctica. La teoría del reflejo se estructura en ese mismo diseño. La conciencia está sometida a la objetividad del reflejo. No hay dinámica como en Marx, ni totalidad del espíritu y la materia, del sujeto y el objeto como en Pannekoek, sino *verdades objetivas* que parten del objeto mismo. En los propios términos de Lenin: “El dominio sobre la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es resultado del fiel reflejo objetivo de los fenómenos y procesos de la naturaleza en el cerebro del hombre y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna”.⁴⁰ Los sabios burgueses y su reducción a leyes naturales y eternas, guardan un vínculo estrecho con las ideas Lenin. Hay una clara reducción que realiza el gran bolchevique de la materia respecto a lo real. Asimismo, la materia es lo único real y el espíritu una contraposición radical. Inclusive existe una exigencia filosófica de negar el espíritu lo que acarrea implicancias políticas graves. La materia estaría desligada de la conciencia, al mismo tiempo que niega y llena el recipiente vacío del sujeto. Contra esto Pannekoek desenvaina su afilada pluma afirmando que “Para Lenin la naturaleza y la materia son idénticas, la palabra materia significa para él lo mismo que “mundo objetivo”. En esto coincide con el materialismo burgués, que también considera la materia como la única sustancia real del mundo”⁴¹. El reflejo mecánico de la teoría gnoseológica leninista, en términos de Pannekoek, no sería más que una *mistificación*⁴². El problema de

⁴⁰ *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 76.

⁴¹ *Lenin filósofo*, op. cit., p. 102.

⁴² Respecto a la ley apodíctica de la naturaleza, Lenin se pregunta ¿dónde buscarla? Dando dos respuestas, una por los idealistas que por el temor a reconocer la capacidad cognoscitiva del hombre como un simple reflejo de la

Lenin radica en identificar *materia física* con *mundo real*⁴³. La materia física excluye el espíritu. Su visión de materia es asceta y reduccionista, ya que, con la anterior concepción se coadyuva al desarrollo del conocimiento verdadero desligado de la conciencia. Dicho de otro modo, en palabras de Pannekoek, “El materialismo burgués identifica la materia física con la realidad objetiva; por lo tanto debe considerarse todo lo demás, también lo espiritual, como un atributo, una propiedad de esta materia. Luego no es extraño que encontremos las mismas ideas en Lenin”⁴⁴. La dialéctica brilla por su ausencia, con lo cual el revolucionario ruso termina delirando ahogado en las concepciones naturalistas dieciochescas que exaltan la eternidad de las leyes naturales contra el sujeto. Consiguientemente, Lenin ha perdido de vista la dialéctica de Marx, para sumergirse en las pantanosas aguas de la *dialéctica de la naturaleza* del engelsismo. Pannekoek no lo dice, ni dirige sospecha en este itinerario, sin embargo, un corto examen nos daría las conclusiones básicas de los nexos que existen entre Engels y Lenin.

naturaleza, no llega a entender la ley natural. Partiendo del reflejo de la conciencia por la realidad, Lenin entiende la ley natural. Pannekoek se coloca contra la lectura leninista de la identidad de la ciencia con la ley natural apodíctica. Respecto a la pregunta formulada por Lenin de donde buscar aquella ley natural, Pannekoek nos dice: “Profundo error; no hay que buscarla, pues no existe. Envolvemos la ley en la forma de la necesidad; pero la práctica nos muestra de continuo desviaciones y para éstas tratamos de formular nuevas leyes. La ley no determina lo que hará la naturaleza sino lo que esperamos que haga. Con todo lo dicho anteriormente podemos dejar a un lado la observación simplista de que nuestra facultad cognoscitiva es un mero reflejo de la naturaleza”. *Ibíd.*, p. 105.

⁴³ “Si la definición anterior califica la materia como el concepto filosófico para la realidad objetiva –concepto que en tal caso abarca mucho más que la materia física– confirma con ello nuestra concepción en virtud de la cual nos referimos repetidas veces al mundo material como la realidad total que nos es dada por los sentidos. Éste es también el significado del vocablo materia en el materialismo histórico, o sea, todo lo que hay de real en el mundo, inclusive “el espíritu y las quimeras”, como decía Dietzgen. Por lo tanto no son las teorías modernas de la estructura de la materia las que critican el materialismo de Lenin como él lo indica más arriba, sino el hecho de que él identifique materia física y mundo real”. *Ibíd.*, p. 112.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 113.

Ahora bien, Pannekoek critica a Lenin desde un horizonte de mayor profundidad dialéctica. Si bien vimos esbozarse muchas ideas en torno a la dialéctica y la materia, es en su libro *Lenin filósofo* donde se desarrolla y consolida una propuesta más orgánica. No solo, porque aparecen una serie de categorías somáticas con mayor arraigo y anatomía, sino porque sistematiza las anteriores ideas que estaban sueltas y dispersas en diversos textos. Ya no hay un desbalance entre lo material que predomina, ni una concepción ambigua de lo espiritual, sino una idea articulada y clara. En la misma conceptualización de Pannekoek:

La oposición del pensar y del ser, de lo espiritual y lo material, es por lo tanto a un tiempo la oposición de lo abstracto y lo concreto, de lo general y lo particular.

Pero esta oposición, sin embargo, no es absoluta. Todo el mundo es objeto para la actividad del pensamiento, tanto lo espiritual como lo visible y tangible. Las cosas espirituales también existen realmente y en la forma de pensamientos se prestan luego como objetos para formar conceptos; los fenómenos espirituales mismos se engloban en el concepto de espíritu. Los fenómenos espirituales y materiales, es decir la materia y el espíritu reunidos, constituyen el mundo real en su integrabilidad, entidad dotada de cohesión en la que la materia “determina” el espíritu y éste, por la intermediación de la actividad humana, “determina” la materia⁴⁵.

Podemos concebir estas ideas como definitivas en la obra de Pannekoek. El sujeto y el objeto en oposición dialéctica. La objetividad mediada por el sujeto y viceversa. El sujeto media en el conocimiento, por lo tanto el mundo se desarrolla como construcción de la dinámica dialéctica del sujeto y objeto, del espíritu y la materia, del particular y el universal, de la teoría y la práctica, etc. La *materia es una abstracción*, el espíritu también, ya que solo tienen sentido en su relación y dinámica. Tanto la materia está determinada por el espíritu, como el espíritu determinado por la materia, se deja entrever la autodeterminación de las categorías. Precisamente, forman una unidad, una

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 56.

totalidad, desde donde forjan los trazos nucleares de la dialéctica que aplican puntillosamente a la realidad, para, con la mayor agudeza teórica transformarla a cabalidad. Es, por las mismas razones, que el método dialéctica funge como diáfana llave que permite abrir totalmente el collage multicolor, el gran cuerpo categorial del conjunto de sus tesis políticas.

Finalmente queremos finalizar el escrito, redondeando con una carta escrita en *Zeist el 7 de octubre de 1946*, donde Pannekoek exhorta de manera firme y contundente las sucesivas ideas: “Su mundo es principalmente la sociedad, el mundo del trabajo del hombre. Con su trabajo ha creado este mundo; él mismo es el creador de este mundo y él siente día a día que lo es. Y acerca de que nosotros mismos creamos podemos con seguridad afirmar algo. Demostramos la verdad de nuestro pensamiento por el hecho de que nosotros mismos hemos construido y seguimos construyendo el mundo acerca del cual pensamos”⁴⁶. El mundo como una totalidad construida tanto práctica, como teóricamente, es la unidad de las múltiples particularidades. Lo que existe siempre será parte de la totalidad. Ya sea el espíritu o la materia, ambas son fragmentos vitales de una totalidad de totalidades. Así, entonces, vemos que el método dialéctico y la concepción de materia permite comprender el mundo, para poder transformar y destruir el capital que se efectiviza en las tesis de la objetividad justificadora del sistema actual, que se fundamenta en la postura anti-dialéctica que justifica su subsistencia presente. La dialéctica es futuro, es destrucción del presente, es y significa romper la tensión, los antagonismos, las oposiciones, es, en suma, metabolización de lo solidificado, es *contradicción de todo lo existente*. La dialéctica es el arco que tensa la flecha crítica, la flecha de futuro que agrieta la más férrea panoplia del capital, las acorazadas epístolas que invocan el presente. Consignemos *¡más dialéctica, menos Lenin!* Solo con una concepción revolucionaria del mundo, concepción dialéctica de la contradicción, se posibilitará la transformación radical del presente. *El capital es por esencia anti-dialéctico, la dialéctica es su antítesis filosófica*. La dialéctica es el arma

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 141.

metódica más afilada, aguda y destructiva que coadyuva y acrecienta la esplendente y anhelada posibilidad de descender el cielo a nuestro infierno, de *transformar nuestra realidad y destruir el capital*.

Conclusiones críticas

1) Pannekoek usa la dialéctica desde la misma estirpe filosófica, en el mismo sentido teórico que Dietzgen formuló en el siglo XIX, con lo cual logra criticar duramente la dialéctica realista de Lenin, sus propuestas filosóficas, su encarnación histórica en la realidad y su correlato político en general.

2) El filósofo holandés centra sus punzantes críticas contra *Materialismo Empiriocriticismo*, donde despliega su más incisiva artillería teórica, donde demuestra profundamente su mayor comprensión de la dialéctica; sin embargo, es una falencia discutible que en las fechas de 1938 no haya tomado en cuenta los *Cuadernos filosóficos* de Lenin que delinear una dialéctica más hegeliana y sofisticada. Consideramos que, de todas formas, la dialéctica de Pannekoek se circunscribe al abolengo dialéctico de Marx y Dietzgen, empero, se pierde gran parte de las formulaciones críticas contra Lenin, ya que nuestro filósofo consejista ataca la presa más pequeña y fácil de destajar, dejando el problema mayor sin respuesta ni atención.

3) Pannekoek tiene muchas limitaciones al aplicar la dialéctica. Si bien va paleando y subsanando las dificultades aplicativas, hay muchos puntos ciegos que no logra superar, para conectar orgánicamente una propuesta política en clave dialéctica.

A) Su dialéctica parte de un *desarrollismo extremo*, con lo cual condena otros tipos de civilizaciones o sujetos que son comparados con Europa.

B) Su dialéctica aplicada a la historia lo lleva a concebir eurocéntricamente el devenir histórico, lo cual acarrea tomar un escenario que toma como modelo la puritana e inmaculada madre Europa.

C) La dialéctica parte de una concepción de objeto y sujeto muy poco metabólica, es decir, hasta cierto punto, mecánica. Si bien no se cae en la dicotomía férrea del leninismo, donde el objeto es absoluto e independiente del sujeto, en sus primeros intentos de aplicar la dialéctica no se logra avizorar un método dinámico. Por ejemplo, en Pannekoek el espíritu no se contrapone a la materia, porque el espíritu es reducido a materia. La materia vendría a ser casi todo lo existente, por no decir todo. Si bien estas ideas van siendo dejadas de lado, en su sentido más mecánico, no llegar a quitarse totalmente. Para Marx ambas estarían en una relación dialéctica, por lo cual ninguna se volvería apéndice del otro.

D) Su dialéctica desarrollista, donde predomina la visión unilineal de la producción y la historia, comprende lo *productivo* como la palanca de cambio central para transformar el capitalismo en una nueva sociedad. Es decir, lo cuantitativo acumulado por sí mismo deviene en lo nuevo, se transforma en otra cualidad por su mero acrecentamiento. Se hace notar el *primado de las fuerzas productivas*. Esta visión la mantendrá hasta sus últimos escritos.⁴⁷

⁴⁷ “La clase obrera se encuentra, pues, ante la necesidad de tomar en sus manos la producción. El dominio sobre las máquinas y sobre los medios de producción hay que arrancarlo de las manos indignas que los utilizan de esa manera. Esa es la causa común a todos los productores, a todos los que aseguran el trabajo productivo en la sociedad, obreros, técnicos y campesinos. Pero es a los obreros, principales y eternas víctimas del sistema capitalista –y que constituyen además la mayoría de la población– a los que incumbe la tarea de liberarse y librar al mundo de esta plaga. Tienen que tomar a su cargo los medios de producción, haciéndose dueños de las fábricas, los dueños de su propio trabajo y orientarlo según su propia voluntad. Entonces, las máquinas volverán a cumplir su verdadero destino: la producción en abundancia de los bienes que satisfarán las necesidades de todos. Es la tarea de los trabajadores en la etapa que comienza. Es el único camino hacia la libertad. Es la revolución hacia la que se dirige la sociedad. Tal revolución transformará hacia la que se dirige la sociedad. Tal revolución transformará totalmente el carácter de la producción. Nuevos principios constituirán sus nuevas bases. En primer lugar cesará la explotación. El producto común pertenecerá a los que hayan participado en la obra común. No habrá ya plusvalía para el capital, ni acaparamiento de una parte del producto social por parásitos capitalistas. Y más importante que el no arrebatar esa parte del producto social, sea el fin del dominio del Capital sobre la producción.

E) Su propuesta dialéctica robustece y goza de ser aplicativa a procesos históricos, corrientes teóricas-prácticas, categorías, etc., sin embargo, no hay mucho aporte teórico u originalidad categorial que vengan del cerebro del mismo Pannekoek, en cuanto a la dialéctica, sino que, más bien, casi todo el cuerpo de categorial filosófico se desenvuelve casi idéntico al de Dietzgen.

4) En su intento por desarrollar la autonomía de los trabajadores, Pannekoek exalta las *fuerzas productivas* del capital. Sin embargo, paradójicamente ahora desde los mismos trabajadores. Capitalismo desde los mismo trabajadores, ya que en el mercado mundial el capital seguirá desarrollándose, con el plusvalor de los trabajadores. No propone una noción o, aún peor, algún método para dinamitar el capital, más que la creación espontanea de los trabajadores.

Lima, 2019

Desde el momento en que los obreros sean dueños de las fábricas, los patronos perderán su poder de inutilizar las máquinas, esas riquezas de la Humanidad, esos productos preciosos de los esfuerzos intelectuales y manuales de tantas generaciones de trabajadores e investigadores. Con los capitalistas desaparecerá su poder de imponer a la producción objetivos superfluos, productos de lujo o baratijas. Cuando los obreros tengan el control de las máquinas, las usarán para producir todo lo que es necesario para la vida de la sociedad. Esto solo será posible agrupando todas las fábricas, miembros separados de un mismo cuerpo, en un sistema de producción bien organizado. Los vínculos que en el capitalismo son resultado fortuito del mercado y de una competencia ciega basada en la oferta y la demanda, serán objeto de una organización consciente. En lugar de intentos de organización imperfectos y parciales del capitalismo moderno que no consiguen más que hacer más feroces las luchas y las destrucciones, se desarrollará una organización perfecta de la producción que se extenderá a un sistema de colaboración a escala mundial. Porque las clases de productores no podrán competir sino únicamente colaborar. Estas tres características de la nueva producción definen un mundo nuevo. El fin del beneficio capitalista, el fin del subempleo de los seres humanos y de las máquinas, la regulación consciente y adecuada de la producción y el aumento de esa producción gracias a una organización eficiente. Proporcionarán a cada trabajador una gran cantidad de bienes por un trabajo menos. Se abre un nuevo camino, pues, hacia un desarrollo mucho más amplio de la productividad. La producción aumentará de tal manera, con la aplicación de todos los progresos técnicos, que la abundancia para todos irá junto con la desaparición de todo trabajo penoso”. *Los consejos obreros*, op. cit., pp. 34-35.

**LENIN FILÓSOFO.
CONSIDERACIÓN CRÍTICA DE LOS
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL LENINISMO**
Anton Pannekoek

PRÓLOGO

El estallido de la primera guerra mundial en 1914 significó el derrumbe del movimiento obrero encarnado en la socialdemocracia. En todos los países los dirigentes de los partidos socialistas y de los sindicatos se pusieron de parte del gobierno y colocaron a las órdenes de la dirección bélica de la prensa, todo su aparato y la potencia espiritual de su organización. El principio del socialismo, la lucha de clase del proletariado unido internacionalmente contra la clase capitalista de todos los países, se resolvió en su opuesto. Esta quiebra demostró que la clase obrera no era capaz de concentrar la potencia necesaria para derrotar al capital y aniquilar el capitalismo con los principios y métodos de la socialdemocracia.

Las minorías que se mantuvieron fieles al principio de la lucha de clase se unieron con algunos nuevos grupos de oposición surgidos por el efecto de la guerra, para dar origen hacia fines del conflicto, a los partidos comunistas. Éstas recibieron un poderoso impulso de la Revolución rusa. Se ubicaron en el terreno del marxismo, manifiestamente abandonando en mayor o menor escala por los partidos socialdemócratas. A estos grupos se unió la llamada escuela marxista holandesa que se había destacado siempre por su capacidad teórica y su táctica de lucha de clase sostenida como una cuestión de principio, y cuyos representantes más distinguidos, de autoridad internacional, eran Herman Gorter y Henriett Roland-Holst.

En consecuencia, se enfrentaban dos corrientes bien definidas que luchaban entre sí con saña. Cada una procedía del viejo socialismo y encarnaba el ala respectiva. Tenía los siguientes principios fundamentales comunes: conquistar el poder estatal y exterminio del capitalismo mediante la coacción gubernamental, para sustituirlo por una economía con miras al consumo, libre de la explotación y organizada planificadamente desde arriba. Pero

los métodos eran distintos. El partido comunista se pronunciaba por la lucha de clase más categórica contra la burguesía y los gobiernos, por la conquista violenta del poder político: defendía la doctrina marxista y proclamaba la revolución mundial. La socialdemocracia, en cambio, pregonaba el reformismo en colaboración con ciertos sectores de la clase burguesa para transformar paulatinamente la economía capitalista en una economía socialista.

Con un número aún considerable de militantes obreros y pequeño-burgueses, acentuó cada vez más su fisonomía burguesa y, en alianza con otros partidos proporcionó ministros y presidentes a la sociedad capitalista. Como protesta contra esta concepción evolucionista, se desprendían de vez en cuando pequeños grupos que no podían aceptarlo todo en bloque. En sus programas, en los que planteaban como finalidad política el dominio de los órganos estatales sobre la producción, proponían medidas que no se podían menos que modernizar y vigorizar el capitalismo, a la par que fortalecer el poder del gobierno. En esta empresa debían coincidir con las corrientes del gran capital, que pretendían también consolidar sobre la sociedad y la economía una omnipotencia creciente del Estado, cuyo control se aseguraba cada vez más. De tal suerte que los grupos mencionados se convirtieron en auxiliares importantes del capital monopolista en su implantación de una dictadura sobre las masas populares. El éxito más significativo y completo de este plan lo consiguió el Partido Laborista inglés que logró concentrar toda la potencia electoral de la clase obrera para ponerla al servicio de la conservación del capitalismo.

En Alemania, la vanguardia de los obreros revolucionarios fue derrotada por la potencia combinada de los dirigentes socialdemócratas y de los generales. Ahí, como en toda Europa occidental, resultó demasiado poderosa la fuerza del capitalismo ante la embestida, débil aún de la clase obrera, y el Partido Comunista no pasó más allá de una minoría reducida. Por lo tanto Rusia quedó aislada y tuvo que realizar, no sin frecuentes luchas intestinas, su propia evolución independientemente, a saber: consolidación de un fuerte poder estatal, rápido desarrollo de las

fuerzas productivas mediante una organización centralizada de las grandes industrias, o sea, mediante el socialismo de Estado. Con la victoria de Stalin sobre Trotski y los demás dirigentes bolcheviques, se impuso la burocracia estatal como una nueva clase dominante y explotadora. Era dueña de los medios de producción; ella fijaba la parte del producto del trabajo que se destinaba a sueldos y salarios y ella tomó por su cuenta la tarea que le había correspondido a la burguesía en Occidente, o sea desarrollar al máximo la técnica y la productividad del trabajo. Lo que se designaba por socialismo de Estado se resolvió como capitalismo de Estado bajo la forma política de una dictadura.

Con la derrota de los obreros en Alemania, logró el Partido Comunista ruso imponerse sin dificultad en la III Internacional que había fundado. Pero había una contradicción en el hecho de que Rusia, el inmenso país campesino, que sólo se encontraba en el comienzo del desarrollo industrial, pretendiera la dirección de la clase obrera del Occidente europeo y de los Estados Unidos que, formada y disciplinada por un largo desarrollo industrial, encaraba la tarea de transformar la producción capitalista en otra forma de producción superior. Claro está, debía faltar en Rusia toda inteligencia de las condiciones de un desarrollo semejante. Por lo tanto, los principios que se trató de imponer desde Rusia encontraron gran resistencia en todo el Oeste, en particular entre los comunistas alemanes. Estos principios eran: la dictadura del partido sobre la clase y, dentro de aquél, la dictadura de la dirección del partido; la participación en las elecciones parlamentarias y el ingreso en los sindicatos. Con el propósito de romper esta resistencia, Lenin escribió *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. Haciéndose intérprete de la izquierda, Gorter señaló, entonces en su *Carta abierta en respuesta al camarada Lenin* que el afán de Lenin por ganarse una gran masa de prosélitos no era el camino más indicado para el triunfo de la clase obrera en los países del capitalismo avanzado, y que se necesitaba en cambio la propaganda tenaz de un partido, aunque pequeño, pero de comunistas fundamentalmente capacitados e íntimamente convencidos. En el Congreso de Heidelberg, los delegados que contaban con el

apoyo ruso consiguieron imponer sus resoluciones mediante algunas maniobras poco limpias y excluyendo previamente a una parte de la oposición. La mayoría de los comunistas alemanes adhirió entonces al Partido Obrero Comunista Alemán (KAPD).

El partido comunista trató de compensar su debilidad abriendo las puertas a los grupos desprendidos de la socialdemocracia. Se transformó entonces cada vez más desembozadamente en un partido burgués-parlamentario que pronto aventajó al partido socialdemócrata en el oportunismo sin principios. Mientras aún resonaban por doquier los llamamientos en favor de la revolución mundial, caía, tanto en las luchas electorales como en el parlamento, en el más vulgar reformismo. Ora lanzaba a los obreros la consigna de ingresar en los viejos sindicatos, ora intentaba organizar nuevos sindicatos “rojos”. Primero combatió al PS con saña y lo denunció como enemigo de la clase obrera, tildándolo de “socialfascista”, pero luego, de súbito, proponerle un pacto con el fin de constituir un “frente rojo” electoral. Y en su afán de imponer estos vaivenes recurría constantemente a una estricta disciplina mecánica para reprimir toda crítica interna siempre con la más absoluta falta de honradez en los hechos y las palabras, pero sin dejar por ello de lanzar a diestra y siniestra las mágicas palabras de marxismo y dialéctica. Así fue perdiendo poco a poco a los mejores y esforzados militantes, que habían acudido a sus filas atraídos por sus consignas rimbombantes y que luego buscaron otros horizontes para una más eficaz aplicación de sus principios.

A medida que se consolidaba el capitalismo de Estado en Rusia y el PC se convertía en una agencia del Estado dictatorial en el extranjero, los grupos de oposición se agrupaban en torno a Trotski, o bien se presentaban como “leninistas”, con lo que daban a entender que se aferraban a los principios originales de la revolución. La naturaleza quimérica de la empresa de hacer retroceder el reloj de la historia queda evidenciada por el escaso desarrollo de tales grupos que, pese a la devoción apasionada de sus prosélitos, encontraban escasísimo eco entre la clase obrera. Hasta cierto punto su doctrina entraña un paso atrás con respecto a la Revolución rusa. En efecto, mientras en la Revolución rusa

se alzaron los consejos obreros, el soviet, nuevo órgano de la lucha de masas del proletariado, órgano de la propia conciencia revolucionaria creado por iniciativa espontánea de los obreros que no estuvo en los planes ni previsiones de ningún partido y de ninguna teoría, Trotski afirmaba en 1932 que “el partido es el órgano histórico por cuyo intermedio alcanzaba la clase obrera su autoconciencia”. “Si el partido comunista... consiguiera reunir política y organizadamente bajo sus banderas a la inmensa mayoría de la clase obrera, no habría necesidad de soviets”.

Entre los comunistas alemanes unificados en el KAPD y los comunistas de Holanda, Inglaterra y Francia que compartían sus ideas, se desarrollaron las concepciones fundamentales cada vez más orientadas hacia la autonomía de clase obrera. En los comienzos aún colocaban el acento en el papel revolucionario del partido, considerado como “la cabeza y el arma de la revolución”, como “la concentración de los luchadores proletarios más conscientes, resueltos y activos”. Éstos, “no sólo con la palabra sino con hechos”, debían “señalarles a las masas la meta y el camino”. Paralelamente, y en estrecha colaboración con el KAPD, se desarrollaban las “ligas obreras”, organizaciones de todos los obreros rebeldes que habían desertado de los sindicatos reformistas durante la fase inicial de la revolución. En contraposición a los sindicatos dominados por comités directivos centrales, las ligas se organizaban sobre la base de “organizaciones de fábricas”: debían construir la “organización de clase del proletariado”, la “organización económica” de la clase obrera, paralelamente a la pequeña vanguardia orientadora general: el partido político. Pero cuando la ola de la revolución retrocedió y el capitalismo consolidó su poder, también disminuyeron las ligas hasta reducirse a una pequeña vanguardia. En todas las rupturas y luchas intestinas posteriores de esos grupos, en sus periódicos y folletos, se advierte el esfuerzo incesante por encontrar soluciones teóricas definitivas y nuevos derroteros prácticos. En sus discusiones se trataba principalmente de la importancia relativa del partido como vanguardia dirigente, y de las masas obreras y consejos obreros como fuerza de combate. “Únicamente los consejos obreros como instrumentos

de la voluntad de clase proletaria, son la espada de la revolución social y la palanca del comunismo”, proclamaba en 1935 el *Grito de Combate* de la “Liga Obrera Comunista”. Por lo tanto, era obligación de la vanguardia incitar a la acción a las masas y sus consejos y “hacer cuando estuviese a su alcance para fomentar el desarrollo del movimiento de consejos que surgía en los órganos de lucha independiente”.

Un jalón importantísimo en esta dirección lo constituye *Líneas fundamentales de la producción y distribución comunista*. Trabajo colectivo de algunos camaradas alemanes y holandeses, publicada en 1930 por la Liga Obrera General en Berlín y simultáneamente por el “Grupo de Comunistas Internacionales” de Holanda. En este opúsculo, después de someter a una crítica profunda el bosquejo de una producción socialista dirigida por el Estado, según las concepciones de K. Kautsky, O. Leichter y otros, se demostraba que sólo una producción dirigida y dominada por los productores en las propias empresas podía garantizar la libertad de la clase obrera y eliminar la explotación. Con ello la fuerza coercitiva del gobierno resulta superflua y sólo entraña una nueva servidumbre; los obreros, como dueños de las empresas, cuentan en los propios consejos obreros con el medio adecuado para organizar el proceso de conjunto de la producción social. De esta suerte, la clase obrera, agrupada en organizaciones de fábrica, queda en el centro del desarrollo: el grado de conciencia de las masas determina de qué es capaz; los consejos obreros, sus órganos de trabajo en común, son al mismo tiempo sus órganos de lucha.

El Grupo de Comunistas Internacionales de Holanda, fortalecido con algunos emigrado alemanes, siguió desarrollando estos principios en sus propagandas en las fábricas y entre los desocupados, en la lucha continua con el PS estaliniano y con el fascismo incipiente. También extendió su acción al campo internacional –lo que a partir de 1933 fue una necesidad impostergable– mediante su *Correspondencia de los Consejos*, escrito en alemán¹. En esta fase ya se abandona la concepción del

¹ Luego publicado en EE.UU, con el título: *International Council Correspondence*.

partido como órgano de dirección; se realiza la importancia de las masas, de su conciencia de clase, de su fuerza combativa, de su iniciativa; la doctrina de Marx habla de clases y lucha de clases, no locha de partidos. Por consiguiente, y con el objeto de divulgar estas ideas, era necesario concederle una importancia singular a la formación teórica y a la intelectualidad marxista. Por lo tanto, hubo que iniciar una lucha ideológica contra los grupos comunistas y antiestalinianos con el fin de redimirla de la tradición bolchevique y demostrarles que nada conseguirían con aferrarse a Trotski y retrogradar a Lenin. Para esto era necesario emprender un profundo estudio de las doctrinas y obras de Lenin. En primer lugar, se imponía una investigación crítica del fundamento filosófico de su pensamiento. Éste es el origen de *Lenin filósofo*, que apareció en 1938. Los medios financieros del grupo eran insuficientes para imprimirlo, de modo que sólo se publicó en una edición mimeografiada. Y luego estalló la segunda guerra mundial, que modificó su divulgación.

Abril, 1946

I. INTRODUCCIÓN

[La Revolución rusa se ha llevado a cabo bajo la bandera del marxismo]. Antes de la primera guerra mundial, en la época en que no podía entregarse más que a la propaganda, el partido bolchevique era considerado como el campeón de las ideas y de la táctica marxistas. Estaba en comunidad de ideas y actuaba de acuerdo con las tendencias revolucionarias de los partidos socialistas europeos que estaban, como él, nutridas de teorías marxistas, mientras que el partido menchevique se acercaba mucho más a las tendencias reformistas de estos partidos. [En las controversias doctrinales, los pensadores bolcheviques figuraban en buen lugar, al lado de los miembros de las escuelas marxistas llamadas austríaca y holandesa, entre los defensores del marxismo intransigente]. Durante la guerra, los bolcheviques hicieron causa común con los grupos radicales de izquierda de Occidente (por ejemplo, en las conferencias de Zimmerwald y de Kienthal) para mantener el principio de la lucha de clase en tiempo de guerra. En la Revolución, los bolcheviques, tras haber adoptado el nombre de Partido Comunista, pudieron conseguir la victoria porque habían elegido como principio rector la lucha de clase de las masas obreras contra la burguesía. Así Lenin y su partido se revelaban, en teoría y en la práctica, los representantes más eminentes del marxismo.

Pero a continuación debía afirmarse una contradicción. Un sistema de capitalismo de Estado tomó cuerpo definitivamente en Rusia, no desviándose en relación con los principios establecidos por Lenin, en *El Estado y la revolución*, por ejemplo, sino ajustándose a ellos. Había surgido una nueva clase, la burocracia, que domina y explota al proletariado. Esto no impide que el marxismo sea simultáneamente propagado y proclamado base fundamental del Estado ruso. En Moscú, un "Instituto Marx-Engels" se pone a publicar con un cuidado respetuoso, en

ediciones de lujo, textos de los maestros, casi caídos en el olvido o aún inéditos. Los partidos comunistas dirigidos por la Internacional de Moscú se reclaman del marxismo, pero chocan cada vez más con la oposición de los obreros [de ideas más avanzadas] que viven en las condiciones del capitalismo desarrollado de Europa occidental [y de América], siendo la más radical la de los comunistas de consejos. Para poner en claro estas contradicciones, que abarcan todos los dominios de la vida y de las luchas sociales, hay que ir a la raíz de los principios fundamentales, es decir, filosóficos, de lo que estas corrientes de pensamiento divergentes llaman el marxismo.

Lenin ha expuesto sus concepciones filosóficas en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*¹, publicado en ruso en 1908 y traducido al alemán y al inglés en 1927. Hacia 1904, algunos intelectuales rusos comenzaron a interesarse por la filosofía de la naturaleza de Europa occidental y, sobre todo, por las ideas desarrolladas por Ernst Mach, e intentaron integrarlas en el marxismo. En el Partido se desarrolló una verdadera tendencia "machista" bastante influyente; sus portavoces principales eran Bogdanov, uno de los colaboradores políticos más próximos a Lenin, y Lunacharsky. El conflicto, al que el movimiento revolucionario de 1905 había puesto una sordina, prosiguió cada vez más inmediatamente después, pues no estaba ligado sólo a controversias teóricas abstractas, sino a múltiples divergencias prácticas y tácticas dentro del movimiento socialista. Fue entonces cuando Lenin tomó posición vigorosamente contra estas desviaciones y con el apoyo de Plejanov [el mejor de los marxistas rusos], y que, por lo demás, era menchevique, logró pronto liquidar la influencia del "machismo" dentro del Partido.

En su prefacio a las traducciones inglesa y alemana del libro de Lenin, Deborin [entonces intérprete oficial del leninismo, pero caído en desgracia después, exalta la colaboración de los dos

¹ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, 1909. La primera edición francesa es de 1928 y se debe a Víctor Serge. Los extractos de este libro que serán citados ulteriormente provienen de la traducción francesa publicada por las Éditions Sociales, Paris, y las Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1962. Tomo 14 de las *Obras Completas*.

teóricos más eminentes en su lucha para asegurar la victoria definitiva del verdadero marxismo sobre todas las tendencias antimarxistas]. Escribe:

La oposición de Plejanov y de Lenin al liquidacionismo, al otzovismo, a la chapuza de Dios y al machismo selló por un cierto tiempo la alianza de los dos cerebros más grandes del marxismo auténtico. Permitted el triunfo del materialismo dialéctico sobre las diversas tendencias revisionistas anti-marxistas².

El libro de Lenin representa, por tanto, no sólo un aporte considerable a la filosofía, sino también un documento de primer orden sobre la historia del Partido, documento que adquirió una importancia extraordinaria al contribuir a asentar los cimientos filosóficos del marxismo y del leninismo, determinando así, en gran medida, la evolución ulterior del pensamiento filosófico de los marxistas rusos... El marxismo salió victorioso de esta lucha. El materialismo dialéctico fue su bandera³.

Pero Deborin añade:

Desgraciadamente no ocurre lo mismo más allá de las fronteras de la Unión Soviética y, especialmente, en Alemania y en Austria, donde florecen la escolástica kantiana y el idealismo positivista. Allí se ignora todavía completamente la filosofía marxista. La traducción del libro de Lenin es, pues, necesaria para difundir en el resto del mundo los fundamentos filosóficos del marxismo en los que se apoya el partido comunista⁴.

Ya que se subraya la importancia del libro de Lenin con tal fuerza, es necesario hacer un estudio crítico profundo del mismo. Está claro que no se puede juzgar a fondo la doctrina de la Tercera Internacional, la del comunismo de partido⁵, sin examinar muy de cerca sus bases filosóficas.

² Deborin, Prefacio a la edición alemana de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, p. XXIII.

³ *Ibíd.*, p. XXIV.

⁴ *Ibíd.*

⁵ El grupo holandés oponía el "comunismo de consejos" basado en los consejos obreros al "comunismo de partido" preconizado por Lenin y los bolcheviques.

[Los estudios de Marx sobre la sociedad, que desde hace un siglo juegan un papel cada vez más importante en el movimiento obrero, tomaron forma a partir de la filosofía alemana. No pueden ser comprendidos sin un examen de la evolución intelectual y política del mundo europeo. Lo mismo vale, tanto para las demás tendencias filosóficas y sociales y las otras escuelas materialistas que se desarrollaron al mismo tiempo que el marxismo, como para las concepciones teóricas subyacentes en la Revolución rusa. Sólo comparando estos diversos sistemas de pensamiento, sus orígenes sociales, sus contenidos filosóficos, se puede emitir un juicio fundado].

II. EL MARXISMO

Es imposible comprender bien la evolución de las ideas de Marx y de lo que hoy se ha convenido en llamar marxismo si se las considera independientemente de sus relaciones con las condiciones sociales y políticas de la época en que nacieron: la época en que arrancó el capitalismo en Alemania. Esta aparición debía hacer surgir una oposición cada vez mayor al sistema político y al absolutismo aristocrático. La burguesía ascendente necesitaba libertades comerciales e industriales, una legislación y un gobierno favorables a sus intereses, libertad de prensa y reunión, para hacer valer sus derechos. Se sentía en desventaja y oprimida por un régimen hostil, por la omnipotencia de la policía y por una censura que ahogaba toda crítica contra el gobierno reaccionario. La lucha, que desembocó en la Revolución de 1848, debió llevarse primero en el ámbito teórico, por el desarrollo de ideas nuevas y por una crítica de las concepciones dominantes. Esta crítica, que encontró sus portavoces más notables entre los jóvenes intelectuales burgueses, iba dirigida en primer lugar contra la religión y contra la filosofía hegeliana.

La filosofía hegeliana, según la cual la Idea Absoluta crea el mundo por su desarrollo propio, se aliena en él, y se ve, en el curso de este desarrollo, transformada de nuevo en conciencia propia del hombre, no era más que el disfraz filosófico del cristianismo bajo una forma adaptada lo mejor posible al régimen político posterior a 1815, la Restauración. La religión tradicional ha servido siempre de justificación y de fundamento teórico a la perpetuación de las antiguas relaciones de clases. Mientras no fuese posible un combate político contra la oligarquía feudal de manera abierta, la lucha debía ser llevada a cabo bajo una forma encubierta, la de un ataque contra la religión. En 1840, eso fue obra de un grupo de jóvenes intelectuales, los Jóvenes

Hegelianos, en cuyo seno Marx se formó y en donde pronto ocupó el primer lugar.

Mientras proseguía sus estudios, Marx fue seducido, sin duda a regañadientes, por la potencia del método hegeliano, la dialéctica, y lo hizo suyo. El que haya tomado como materia de tesis doctoral la comparación entre los dos grandes filósofos materialistas de la Grecia antigua, Demócrito y Epicuro, parece indicar, sin embargo, que no dejaba de inclinarse por el materialismo. Más tarde, la burguesía opositora de Renania recurrió a él para dirigir, en Colonia, un nuevo periódico. Tuvo que sumergirse en todas las tareas prácticas de la lucha política y social y la llevó con tanta energía que al cabo de un año el periódico fue prohibido. Fue también en esta época cuando Feuerbach dio el paso decisivo que lo llevó al materialismo. Descartando pura y simplemente el sistema fantástico de Hegel, Feuerbach volvió a la experiencia totalmente simple de la vida cotidiana y demostró que la religión era un producto creado por el hombre. Cuarenta años después, Engels hablaba todavía del sentimiento de liberación que causó la obra de Feuerbach y del entusiasmo que hizo brotar en Marx, a pesar de ciertas reservas. A los ojos de Marx, esta obra demostraba que en lugar de continuar echándole la culpa a las imágenes del cielo, había que atacar las realidades de la tierra. Por eso escribió en 1843 en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*:

Para Alemania, la crítica de la religión ha terminado en lo esencial, y la crítica de la religión es la condición de toda crítica... La lucha contra la religión es así indirectamente la lucha contra el mundo, del que la religión es el aroma espiritual... La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el corazón de un mundo sin corazón, de la misma manera que es el espíritu de los tiempos privados de espíritu. Es el opio del pueblo.

La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es una exigencia de su felicidad real. La exigencia a renunciar a una condición que necesita ilusiones. La crítica de la religión es así virtualmente la crítica del valle de lágrimas, del cual la religión es la aureola.

La crítica ha arrancado las flores imaginarias que adornan nuestras cadenas, no para que el hombre lleve la cadena prosaicamente, sin consuelo, sino para que rechace la cadena y coja la flor vida... La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política¹.

Marx se proponía, pues, analizar la realidad social. En colaboración con Engels, durante su estancia en París y en Bruselas, emprendió el estudio de la Revolución francesa y del socialismo francés, así como el de la economía inglesa y el del movimiento obrero en Inglaterra. Los dos hombres echaron así las bases de la doctrina que hoy llamamos materialismo histórico, teoría del desarrollo social a través de la lucha de clases que Marx expuso más tarde, primero en francés en 1847 en su obra contra Proudhon, *Miseria de la Filosofía*, y después en colaboración con Engels en el *Manifiesto Comunista* (1848) y en un texto citado a menudo, el prefacio a la *Crítica de la Economía Política* (1859).

Marx y Engels mismos calificarán siempre su sistema de materialismo por oposición al "idealismo" de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos. ¿Qué entendían por eso? Engels ha tratado más tarde problemas filosóficos fundamentales del materialismo histórico en el *Anti-Dühring* y en su folleto sobre Feuerbach. En este último escribe:

La cuestión fundamental de toda filosofía y, especialmente, de toda filosofía moderna, es la de la relación entre el ser y el pensamiento².

Los que afirmaban el carácter primordial del espíritu en relación con la naturaleza y admitían, por consiguiente, una creación cualquiera del mundo... constituían el campo del idealismo. Los que consideraban la naturaleza como el elemento primordial pertenecen a las diferentes escuelas materialistas³.

¹ K. Marx, *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho* (1843). Ver: Karl Marx, *Textos 1842-1847*, Spartacus nº 33, páginas 49 y 50.

² F. Engels: L. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Londres, 1888, trad. fr. de Bracke, A. Costes Ed., Paris, 1952, p. 22.

³ *Ibíd.*, p. 24.

Marx y Engels tenían por una verdad que cae de su peso, no sólo que el espíritu humano está ligado al órgano material que es el cerebro, sino que el hombre todo, con su cerebro y su espíritu, está ligado al resto del reino animal y a toda la naturaleza inorgánica. Esta concepción es común a las "diferentes escuelas materialistas". El carácter particular del materialismo marxiano aparece en los diferentes folletos polémicos que tratan de las cuestiones prácticas en el dominio de la política y en el dominio social: para Marx, el materialismo, en tanto que corriente de pensamiento, es un método. [Debía servir para explicar todos los fenómenos apoyándose en el mundo material y las realidades existentes] En sus obras, Marx no trata de filosofía, no presenta el materialismo como un sistema filosófico: se sirve de él como de un método de investigación y demuestra así su validez. En el artículo citado más arriba, por ejemplo, pulveriza la filosofía del Derecho de Hegel no con disertaciones filosóficas, sino por una crítica fulminante de las condiciones políticas reales de Alemania.

El método materialista consiste en sustituir las argucias y las disputas relativas a nociones abstractas por el estudio del mundo real⁴. Mostremos por dónde va la cosa con algunos ejemplos. El teólogo asocia al refrán "el hombre propone y Dios dispone" una reflexión sobre la omnipotencia de Dios. El materialista intenta saber por qué los resultados son tan poco conformes con lo que se esperaba; encuentra la razón de ello en las consecuencias sociales del intercambio de mercancías y de la competencia. El hombre político discute las ventajas de la libertad y del socialismo; el materialista se pregunta cuáles son las personas, las clases, que formulan tales reivindicaciones, cuál es su contenido específico, a qué necesidad social corresponden. El filósofo, por medio de especulaciones abstractas sobre la naturaleza del tiempo, intenta determinar si existe o no un tiempo absoluto; el materialista compara relojes para ver si se puede establecer, por un método irrefutable, que dos acontecimientos se desarrollan simultánea o sucesivamente.

⁴ Aquí se encuentra, en el texto alemán, la misma frase que la que comienza el párrafo siguiente. Esta frase, así repetida dos veces, es suprimida en la versión inglesa (n.d.t.f.).

Feuerbach había utilizado antes que Marx este método materialista, mostrando que los conceptos y las ideas dimanaban de las condiciones materiales: el hombre vivo es la fuente de todo pensamiento y concepto religioso. Su doctrina puede ser resumida de manera tosca en el juego de palabras popular: “Der Mensch ist was er isst”⁵. Pero para demostrar su validez, Feuerbach debía probar que su método permitía dar cuenta claramente del fenómeno religioso. En efecto, si no se consigue elucidar la naturaleza del vínculo causal, el materialismo se hace insostenible y se corre un gran riesgo de recaer en el idealismo. Marx resaltó que el principio del retorno al hombre vivo no podía explicarlo todo por sí solo. En 1845, en las *Tesis sobre Feuerbach*⁶, precisaba en estos términos lo que distingue el método materialista de Feuerbach del suyo:

Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser humano (das menschliche Wesen). Pero el ser humano no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos tomado aisladamente. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales (Tesis 6).

Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso reduciéndolo a sus fundamentos temporales. Pero el hecho de que los fundamentos temporales se desprendan de sí mismos y se fijen en las nubes como un reino independiente, no puede explicarse más que por las discordancias y contradicciones internas (Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen) de esta base temporal. Por tanto, hay que comprender a la vez ésta en sus contradicciones y revolucionarla prácticamente (Tesis 4).

En una palabra, el hombre no puede ser comprendido más que como ser social. Hay que remontarse del individuo a la sociedad y es entonces cuando serán superadas las contradicciones de esta sociedad de la que proviene la religión. El mundo real, el mundo sensible y material, ése en el que hay que buscar el origen de toda

⁵ “El hombre es lo que come”. El juego de palabras consiste en que ist: es, e isst: come (n.d.t.f.).

⁶ K. Marx: *Tesis sobre Feuerbach*, en: M. Rubel: *Páginas escogidas para una ética socialista*, M. Rivière, Ed. Paris, 1948, pp.31-33.

ideología y de toda conciencia, es la sociedad humana en su desarrollo. Por supuesto, detrás de la sociedad está la naturaleza sobre la que reposa y de la cual no es más que una parte transformada por el hombre.

Estas tesis debían ser desarrolladas en *La ideología alemana*, escrita en los años 1845-1846 y que permanecieron en estado de manuscrito hasta que en 1925 Riazanov, todavía director del Instituto Marx-Engels de Moscú, publica su parte consagrada a Feuerbach (el conjunto de esta obra no fue publicado hasta 1932). Evidentemente, se trata de un texto escrito a vuelapluma pero que no por eso deja de hacer una exposición brillante de todas las ideas esenciales de Marx sobre la evolución de la sociedad. Estas ideas son recogidas en una forma más condensada, en términos prácticos, en un folleto de propaganda proletaria, el *Manifiesto Comunista*, y en términos teóricos en el prefacio de la *Crítica de la Economía Política*.

En *La ideología alemana* Marx combate en primer lugar la concepción dominante que pretende que la conciencia es el único principio creador, y la opinión según la cual las ideas, al engendrarse las unas a las otras, determinan la historia del mundo. Marx trata estas concepciones con desprecio como “[...] *fantasmagorías en el cerebro del hombre... sublimaciones resultantes necesariamente del proceso de su vida material, que se puede constatar empíricamente y que reposa sobre bases materiales*”⁷.

Era importante poner el acento vigorosamente en el hecho de que el mundo real, el mundo material dado por la experiencia, era el origen de toda ideología. Pero había que criticar con igual vigor las teorías materialistas que encontraron su desarrollo en Feuerbach. Volver al hombre biológico y a sus necesidades esenciales abre ciertamente la posibilidad de cuestionar la ideología; sin embargo, el problema queda intacto mientras se persista en concebir al individuo como un ser abstracto, aislado. Sin duda, se puede establecer de esta manera el carácter fantasmagórico de las ideas religiosas, pero sin poder explicar por

⁷ K. Marx: *La ideología alemana*, trad. fr. Éditions Sociales, Paris 1965, p. 26.

qué y cómo toman la forma de contenido del pensamiento. La única manera de dar cuenta de la vida espiritual de los hombres es partir de la sociedad y de su desarrollo histórico, esa realidad suprema a la que se encuentra sometida la existencia humana. Feuerbach, al querer elucidar la religión por medio del hombre "real", iba a buscar a éste en el individuo, en la generalidad humana del individuo. Ahora bien, esto no permite de ningún modo comprender el mundo de las ideas. He ahí la razón por la cual no podía sino recaer en la ideología del amor universal. *"En la medida en que es materialista, Feuerbach no hace intervenir jamás la historia, y en la medida en que hace entrar la historia en cuenta, no es materialista"*⁸.

Allí donde Feuerbach fracasó, el materialismo histórico ha triunfado. Éste proporciona una explicación de las ideas humanas por el mundo material real. En la frase siguiente se encuentra un resumen de esta brillante interpretación del desarrollo histórico de la sociedad: *"Los hombres, al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales, transforman, con esta realidad que les es propia, su pensamiento y los productos de su pensamiento"*⁹.

Así pues, el materialismo, [en tanto que relación entre la realidad y el pensamiento] se demuestra fundado en la práctica. Es por la experiencia como conocemos la realidad. Ésta se nos revela como mundo exterior por medio de los sentidos. Esto proporciona a la filosofía, en tanto que teoría del conocimiento, un principio fundamental: el mundo material que se puede captar empíricamente es la realidad que determina el pensamiento.

El problema fundamental de toda teoría del conocimiento [o epistemología] ha sido siempre éste: ¿qué parte de verdad corresponde al pensamiento? El término "crítica del conocimiento" (Erkenntniskritik), tan corriente entre los filósofos profesionales para designar esta teoría, prueba ya su escepticismo a este respecto. Es a este problema al que se refieren las tesis dos y cinco sobre Feuerbach que una vez más insisten sobre el papel

⁸ K. Marx: *Op. cit.*, p. 51.

⁹ *Ibíd.*, p. 26.

determinante jugado por la actividad práctica del hombre, hecho esencial de su vida:

La cuestión de saber si el pensamiento humano puede acceder a una verdad objetiva no es una cuestión del dominio de la teoría: es una cuestión de la práctica. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y la potencia, la terrenalidad de su pensamiento (Tesis 2).

Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto, recurre a la intuición sensorial (Anschauung), pero no concibe la realidad sensorial (die Sinnlichkeit) como actividad práctica, como actividad de los sentidos humanos (praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit) (Tesis 5).

Pero, ¿por qué práctica? Porque, ante todo, el hombre debe vivir. Su estructura anatómica, sus aptitudes, toda su actividad están adaptadas para este fin. Utilizando sus facultades, debe insertarse y mantenerse en el ambiente que lo rodea, es decir, ante todo en la naturaleza y, después, en calidad de individuo, en la sociedad. Forman parte asimismo de estas facultades la actividad del cerebro, el órgano del pensamiento, y la facultad misma de pensar. Pensar es una facultad del cuerpo. En cada instante de su vida el hombre se sirve del razonamiento y de su facultad de pensar para sacar conclusiones de sus experiencias, deducir de ellas previsiones, basar en ellas sus esperanzas y regular su conducta y su actividad. La justeza de sus conclusiones, y la rectitud de su pensamiento están demostradas por el hecho mismo de que el hombre existe, pues ellas son una condición sine qua non de su supervivencia. Pensar es adaptarse de manera eficaz a la vida, y es por ese camino por donde el pensamiento humano llega a ser verdad, no de una manera absoluta, sino en un sentido general. Partiendo de la experiencia, el hombre formula generalizaciones, reglas, leyes de la naturaleza en las que descansan sus previsiones ulteriores. En general, estas previsiones son justas, puesto que el hombre subsiste. Pero a veces pueden ser falsas y acarrear el fracaso, la ruina y la muerte. La vida es un proceso continuo de aprendizaje, de adaptación, de desarrollo. La práctica de la vida somete la justeza del razonamiento a una prueba tan permanente como implacable.

Examinemos en primer lugar el caso de las ciencias de la naturaleza. Es en la práctica de estas ciencias donde el razonamiento encuentra su forma más pura, más abstracta. Por esto los filósofos de la naturaleza toman este tipo de pensamiento como único objeto de su estudio, sin darse cuenta cuán parecido es al modo de pensar de cada hombre en su actividad cotidiana. El razonamiento utilizado en la investigación científica no es más que una rama especial muy elaborada del proceso general del trabajo social. Este proceso de trabajo exige un conocimiento exacto de los fenómenos de la naturaleza y su caracterización bajo forma de "leyes de la naturaleza", que pueden ser utilizadas en el dominio técnico con un éxito seguro. La elaboración de estas leyes, deducidas de experiencias concebidas especialmente a este efecto, ése es el papel de los especialistas científicos. En el estudio de la naturaleza todo el mundo está de acuerdo en que el criterio de la verdad es la práctica, la experiencia. Las regularidades que en ella se encuentran, expresadas bajo forma de "leyes de la naturaleza", pueden ser utilizadas generalmente con confianza como guía en las actividades prácticas del hombre, aun cuando frecuentemente no son totalmente correctas, frustran las esperanzas y deben ser mejoradas constantemente y ampliadas por efecto de los progresos de la ciencia. Si a veces nos hemos complacido en ver en el hombre al "legislador de la naturaleza", hay que añadir en seguida que con frecuencia la naturaleza se preocupa poco de estas leyes y le grita sin cesar: haz otras mejores.

Sin embargo, la práctica de la vida comporta mucho más que una simple exploración científica de la naturaleza. La relación del investigador científico con el mundo exterior sigue siendo siempre, a pesar de la experimentación, la de la observación sensorial: el mundo es para él una cosa exterior a observar. Pero en la realidad, el hombre afronta la naturaleza a través de su actividad práctica, actúa sobre ella y se la apropia. El hombre no se opone a la naturaleza como a un mundo exterior al que sería extraño. Con sus manos, por su trabajo, transforma el mundo en tal medida que apenas se reconoce la materia primitiva y, en este proceso, se transforma a sí mismo. Así crea ese mundo nuevo que

es el suyo: la sociedad humana dentro de una naturaleza metamorfoseada en aparato técnico. El hombre es el creador de este mundo. A partir de ahí, para qué preguntarse si el pensamiento alcanza la verdad. El objeto de su pensamiento es lo que él mismo produce por medio de sus actividades corporales y cerebrales y que domina gracias a su cerebro.

No es, pues, una cuestión de verdades parciales. [Engels, en su folleto sobre Feuerbach¹⁰, cita la síntesis de la alizarina (colorante natural de la granza) como criterio de la verdad del pensamiento humano. En efecto, esta síntesis no prueba más que la validez de las fórmulas químicas empleadas: no puede probar la validez del materialismo frente a la "cosa en sí" de Kant. Este concepto, como se puede ver en el prefacio de la *Crítica de la razón pura*, provenía directamente de la incapacidad de la filosofía burguesa para explicar el origen terrestre de la ley moral. No es la industria química la que ha refutado la "cosa en sí", sino el materialismo histórico al explicar la ley moral por la sociedad. Es el materialismo histórico el que ha puesto a Engels en condiciones de discernir los sofismas de la filosofía de Kant, de demostrar su falsedad, y no las razones que da él mismo en su folleto.]¹¹ [Así, una vez más, no se trata de verdades parciales en un dominio específico del conocimiento, que los resultados prácticos confirman o invalidan.] Se trata de un problema filosófico: ¿puede el pensamiento humano alcanzar la verdad profunda del mundo? Se comprende fácilmente que el filósofo, confinado en el silencio de su habitación, asediado por concepciones filosóficas abstractas, derivadas a su vez de nociones científicas abstractas, que han sido formuladas por una ciencia que permanece fuera de la vida práctica, pueda ser asaltado por la duda dentro de semejante mundo de fantasmas. Pero para el hombre que sigue estando en la vida práctica, esta cuestión no puede tener ningún sentido. La verdad del pensamiento, dice Marx, no es otra cosa que el poder y el dominio sobre el mundo real.

¹⁰ F. Engels: *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹¹ Este pasaje, incorporado al texto inglés, aparece en nota en la edición alemana.

Por supuesto, esta proposición implica su contraria: el pensamiento no puede llegar a la verdad si la mente humana no consigue dominar el mundo. Marx ha mostrado en *El Capital* que el hombre deja que su espíritu se abandone a la creencia mística en seres sobrenaturales y comienza a dudar de la posibilidad de alcanzar la verdad, desde el momento en que el producto de sus manos se convierte en una fuerza autónoma, separada de él, a la que ya no domina, sino que se opone a él bajo forma de mercancía y de capital, una especie de ser social independiente y hostil que lo domina y lo amenaza incluso con destruirlo. Es así como durante siglos ha pesado sobre la práctica materialista de la vida cotidiana el mito de una verdad celeste sobrenatural inaccesible al hombre. Cuando la sociedad haya alcanzado un desarrollo tal que el hombre sea capaz de comprender totalmente las fuerzas sociales y haya aprendido a dominarlas del todo, es decir, en la sociedad comunista, entonces el pensamiento humano estará conforme con el mundo real. Pero incluso antes de alcanzar ese nivel, todavía teórico, cuando el hombre perciba claramente la estructura de la sociedad y comprenda que la producción social es la base de toda vida y, por ahí mismo, del desarrollo futuro de la humanidad, cuando el cerebro llegue realmente, aunque sólo sea de modo teórico, a dominar el mundo, entonces el pensamiento llegará a ser completamente verdadero. Esto quiere decir que por la ciencia de la sociedad (que Marx ha formulado y cuyas tesis se han confirmado en la práctica) el materialismo adquiere una base y un poder permanente y se convierte en la única filosofía verdaderamente de acuerdo con el mundo real. Así la teoría marxista de la sociedad implica una transformación de la filosofía.

Sin embargo, para Marx no se trata de filosofía pura: "*Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa es transformarlo*" (Tesis 11). Así se expresa en la última de las tesis sobre Feuerbach. La situación del mundo lo constrañó a la acción práctica. Marx y Engels, arrastrados primero por la oposición de la burguesía naciente al absolutismo alemán, y extrayendo después nuevas fuerzas de la lucha de los proletarios ingleses y franceses contra la burguesía,

al estudiar la realidad social llegaron a la conclusión de que sólo la revolución proletaria que se perfilaba tras la revolución burguesa podría traer la emancipación completa de la humanidad. A partir de esta época, toda su actividad se consagró a esta revolución y, en el *Manifiesto Comunista*, despejaron las primeras vías que se abrían a la lucha de clase de los obreros.

Desde entonces el marxismo está indisolublemente ligado a la lucha de clases proletaria. Si nos preguntamos ahora qué hay que entender por "marxismo", es necesario darse cuenta primeramente de que este término no engloba todo lo que Marx ha escrito o pensado. Por ejemplo, sus concepciones de juventud, como las que hemos citado más arriba, no se ligan a él sino parcialmente: representan etapas del desarrollo que desemboca en el marxismo. [Éste no fue construido de una sola vez.] Aun cuando en el *Manifiesto Comunista* se exponen ya el papel de la lucha de clase proletaria y la meta comunista, la teoría del capital y de la plusvalía no fue elaborada sino mucho más tarde. Además, las concepciones sucesivas de Marx mismo evolucionaron con las condiciones sociales y políticas. En 1848, cuando el proletariado comenzaba justamente a constituirse, el carácter de la revolución y el papel del Estado se presentaban de una manera muy distinta que a final de siglo o que en nuestros días. No obstante, lo esencial es lo que el marxismo ha aportado a la ciencia. Es, ante todo, el materialismo histórico, la teoría según la cual las fuerzas productivas y las relaciones sociales determinan todos los fenómenos políticos e ideológicos y la vida espiritual en general, siendo el sistema de producción, basado él mismo en el estado de las fuerzas productivas, el que determina el desarrollo de la sociedad y, más especialmente, a través de la lucha de clases. Después, es la presentación del capitalismo en tanto que fenómeno histórico temporal, el análisis de su estructura por la teoría del valor y de la plusvalía y la explicación de la existencia, en su interior, de tendencias revolucionarias hacia una sociedad comunista resultante de una revolución proletaria. Estas teorías han enriquecido para siempre el dominio del saber humano. Constituyen el núcleo sólido del marxismo en tanto que sistema de pensamiento y de las que, en condiciones nuevas, se podrán extraer nuevas conclusiones.

Con esta base científica, el marxismo es más que una simple ciencia: es una nueva concepción del pasado y del futuro, del sentido de la vida, de la esencia del mundo y del pensamiento. Es una revolución espiritual, una nueva concepción del mundo, un nuevo sistema de vida. Pero en tanto que concepción del mundo, de Weltanschauung, no existe en realidad más que por la clase que lo profesa: los obreros que se penetran de él, toman conciencia de lo que son, es decir, la clase del futuro, que, al crecer en número, en fuerza y en conciencia, tomará en sus manos la producción y se convertirá, por la revolución, en dueño de su propio destino. Así, el marxismo, teoría de la revolución proletaria, no es en realidad y, al mismo tiempo, una fuerza viva más que en el espíritu y el corazón de los obreros revolucionarios.

Esto supone que el marxismo no puede ser una doctrina inmutable o un dogma estéril que impone sus verdades. La sociedad se desarrolla, el proletariado se desarrolla, la ciencia se desarrolla. Surgen nuevas formas, nuevos fenómenos en el capitalismo, en la política, en la ciencia, que Marx y Engels no pudieron prever ni presentir. [Las formas de pensamiento y de lucha que imponían las condiciones pasadas, deben ser sustituidas, pues, por formas nuevas válidas para las condiciones nuevas] Pero el método de investigación que forjaron continúa siendo una guía y una herramienta excelentes para explicar los nuevos fenómenos. El proletariado, que ha crecido enormemente con el capitalismo, sólo está en los primeros pasos de su revolución y, por consiguiente, de su desarrollo marxista; el marxismo sólo comienza a tomar su verdadero significado en tanto que fuerza viva del proletariado. Por tanto, el marxismo es una teoría viva cuyo desarrollo está ligado al del proletariado y a las tareas y a los fines de su lucha.

III. EL MATERIALISMO BURGUES¹

[Volvamos ahora a las circunstancias políticas en las que nació el marxismo. En Alemania, la burguesía debía continuar su lucha.] La revolución de 1848 no le había traído el poder político indiviso. Pero después de 1850, el capitalismo inició un gran desarrollo en Francia y en Alemania. En Prusia, el Partido progresista se lanzó a la lucha por el parlamentarismo, pero su debilidad profunda debía manifestarse desde que el gobierno, recurriendo a los métodos militaristas, hubo satisfecho los deseos de la burguesía, que quería un estado nacional fuerte. Los movimientos a favor de la unidad nacional ocuparon el primer plano de la vida política de Europa central. En todas partes, salvo en Inglaterra, donde ya tenía el poder, la burguesía ascendente luchaba contra la opresión feudal y absolutista.

La lucha de una nueva clase por el dominio del estado y de la sociedad va acompañada siempre de una lucha ideológica por una nueva concepción del mundo. Las viejas potencias de la tradición no pueden ser vencidas más que si las masas se rebelan contra ellas o, al menos, ya no les obedecen. La burguesía necesitaba, pues, ser seguida por las masas obreras, ganar su apoyo a la sociedad capitalista. Había que destruir, por tanto, las viejas concepciones campesinas y pequeñoburguesas y sustituirlas por la nueva ideología burguesa. El capitalismo mismo suministró los medios para ello.

Las ciencias de la naturaleza son el fundamento espiritual del capitalismo. El progreso técnico, que empuja al capitalismo adelante, depende enteramente de su desarrollo. Por eso las ciencias de la naturaleza gozaban de la más alta estima a los ojos de la burguesía ascendente, tanto más cuanto que la ciencia

¹ En la edición alemana, 1938, está como: Der bürgerliche materialismus, en la edición inglesa, 1948, el autor pondrá: Middle-class materialism (n.e.a.).

liberaba a esta nueva burguesía de la dominación de los viejos dogmas tradicionales que reinaban en tiempos del feudalismo. Los descubrimientos científicos hicieron nacer una nueva concepción del mundo en el seno de la burguesía ascendente, al tiempo que le suministraban los argumentos necesarios para oponerse a las pretensiones de las potencias de antaño. Esta nueva concepción se divulgó entre las masas. La creencia en la Iglesia y en la Biblia formaba parte del mundo económico de los campesinos y artesanos. Pero desde que los hijos de los campesinos y artesanos arruinados se convierten en obreros, son captados por la ideología del capitalismo en desarrollo; las perspectivas liberales del progreso capitalista sonríen incluso a los que siguen estando en las condiciones precapitalistas y que, así, se hacen sensibles a la propaganda de ideas nuevas.

Esta lucha ideológica era sobre todo una lucha contra la religión. La creencia religiosa es una ideología ligada a condiciones caducas; es la heredera de una tradición que mantiene a las masas en la sumisión a las potencias antiguas, tradición que debe ser extirpada. La lucha contra la religión fue impuesta por las condiciones sociales y, por consiguiente, según las circunstancias, debe revestir formas diversas. Allí donde, como en Inglaterra, la burguesía ejercía ya el poder indiviso, no era necesaria ya la lucha y pudo testimoniar a la Iglesia tradicional todo su respeto. Sólo entre los pequeños burgueses y los obreros pudieron encontrar partidarios las corrientes de ideas más radicales. Por el contrario, en los países donde la industria y la burguesía debieron luchar para asegurar su pleno desarrollo, se exhibió un cristianismo liberal y ético, en oposición a la fe ortodoxa. Allí donde la lucha contra la clase de los nobles y de los príncipes, todavía poderosa, seguía siendo difícil y exigía el máximo esfuerzo, la nueva visión del mundo debió ser empujada hasta un radicalismo extremo y se convirtió en el materialismo burgués. Es lo que ocurrió en la mayor parte de Europa central; y no es una casualidad si las obras de propaganda más conocidas del materialismo (las de Moleschott, Vogt, Büchner, etc.) provienen de esta parte de Europa, lo que no les impidió encontrar eco favorable en otros países. A estos panfletos radicales vinieron

a añadirse una infinidad de libros que vulgarizaban los descubrimientos científicos modernos y suministraban así armas no despreciables para arrancar las masas burguesas, campesinas y obreras de las garras espirituales de la tradición y para arrastrarlas tras la burguesía progresista. Los intelectuales, los universitarios, los ingenieros, los médicos, fueron los portavoces más celosos de esta propaganda.

Lo esencial de las ciencias exactas es el descubrimiento de leyes que rigen la naturaleza. El estudio atento de los fenómenos naturales había permitido descubrir ciertas regularidades periódicas de las que se pudo extraer leyes que permiten hacer previsiones. Es así como en el siglo XVII Galileo había descubierto ya la ley de la caída de los cuerpos y de la inercia, Képler la del movimiento de los planetas, Snellius la ley de la refracción de la luz y Boyle la ley de los gases perfectos². Después vino, a finales del mismo siglo, la teoría de la gravitación universal elaborada por Newton, que, más que ninguna otra, tuvo una influencia preponderante en el pensamiento filosófico de los siglos XVIII y XIX. Mientras que las otras leyes sólo eran aproximadas, las leyes de Newton aparecieron como completamente exactas, como leyes a las que obedecían estrictamente los movimientos de los cuerpos celestes, leyes que permitían a los sabios prever los fenómenos naturales con una precisión equivalente a la de las medidas que permitían observarlos. Como consecuencia de estos descubrimientos, se desarrolló la idea de que los fenómenos naturales estaban regidos todos por leyes rígidas y precisas. La causalidad reina en la naturaleza: la fuerza de atracción es la causa de la caída de los cuerpos, la gravitación es la causa del movimiento de los planetas. Todos los fenómenos no son más que efectos totalmente determinados por sus causas, sin que se deje ningún lugar al azar, ni a una libertad o arbitrio cualquiera.

Este orden rígido de la naturaleza que desvelaba la ciencia, se encontraba en contradicción total con la religión tradicional

² Estas dos últimas leyes son conocidas en Francia respectivamente con el nombre de leyes de Descartes y ley de Mariotte (n.d.t.f.).

según la cual Dios, soberano despótico, reina sobre el mundo según le place, distribuyendo dichas y desdichas a su antojo, fulminando a sus enemigos con el rayo o con la peste, haciendo milagros para recompensar a los que le place. Los milagros están en contradicción con este orden estricto de la naturaleza: los milagros son imposibles, y todos los que cuentan la Biblia y los Evangelios son pura imaginación. Las interpretaciones de la naturaleza que se encuentran en la Biblia y en la religión tradicional pertenecen a una época en que dominaba un sistema primitivo de producción rural autosuficiente, bajo el reino de déspotas absolutos y lejanos. La burguesía ascendente profesaba, en materia de filosofía de la naturaleza, concepciones en las que las leyes naturales regían todos los fenómenos. Esta filosofía correspondía a un orden nuevo del estado y de la sociedad, un orden en que, en el lugar de la arbitrariedad del déspota, reina la ley imperativa para todos.

La filosofía de la naturaleza que se encuentra en la Biblia y que la teología pretende que es la verdad absoluta y divina, sólo es la filosofía de la ignorancia, de un mundo que se ha dejado engañar por las apariencias, que puede creer que la tierra está inmóvil en el centro del universo y pretender que toda materia ha sido creada y puede desaparecer. Todo lo contrario, la experiencia científica ha demostrado que cada vez que la materia desaparecía aparentemente (como por ejemplo, en una combustión) tomaba una forma gaseosa invisible. La balanza permitió constatar que en este proceso el peso total de materia no disminuía y que, por consiguiente, no se había destruido ninguna materia. [Este descubrimiento fue generalizado en un principio nuevo: la materia no puede ser destruida.] La cantidad de materia es una constante, sólo cambian sus formas y sus combinaciones. Esto es válido para todos los elementos químicos: los átomos son los elementos constitutivos de todos los cuerpos. Así la ciencia, con su principio de conservación de la materia y sus afirmaciones sobre la eternidad de la naturaleza, entraba en conflicto directo con el dogma teológico de la creación del mundo hace unos 6.000 años.

Pero la materia no es la única sustancia imperecedera que descubrió la ciencia al estudiar fenómenos que, sin embargo, son de corta duración. Desde mediados del siglo XIX, la ley de conservación de la energía (primero llamada ley de conservación de las fuerzas, pero la palabra alemana *Kraft* [fuerza], que tenía acepciones demasiado distintas, debió ser abandonada, pues no podía corresponder a este nuevo concepto bien definido: la energía) es considerada como el axioma fundamental de la física. También ahí se manifestaba un orden profundo y rígido de la naturaleza: en todos los fenómenos la energía cambia de forma. La energía, sea calor o movimiento, sea tensión o atracción, sea energía eléctrica o química, se modifica pero su cantidad total permanece constante. Este principio permitió llegar a una comprensión de la historia de los cuerpos celestes, del sol y de la tierra, de manera que las afirmaciones de la teología parecieron balbuceos infantiles.

Más importantes aún fueron los resultados de las investigaciones científicas sobre el lugar ocupado por el hombre en la naturaleza. La teoría de Darwin sobre el origen de las especies mostraba que el hombre provenía de la evolución del reino animal, lo cual estaba en contradicción con todas las doctrinas religiosas. Pero ya antes de Darwin, los descubrimientos de la biología y de la química habían mostrado que el hombre y el mundo viviente en general estaban compuestos de los mismos constituyentes que el mundo inorgánico. El protoplasma, esa materia proteínica que forma las células de los seres vivos y a la que está ligada toda vida, se compone de los mismos átomos que cualquier otra materia. El espíritu humano, considerado como una parte de la divinidad en la doctrina teológica de la inmortalidad del alma, está estrechamente ligado a las propiedades físicas del cerebro: todas las manifestaciones espirituales acompañan procesos materiales en el interior del cerebro, o resultan de ellos.

El materialismo burgués sacó de estos descubrimientos científicos las conclusiones más radicales. Todo lo espiritual no es más que el producto de procesos materiales; las ideas son una secreción del cerebro, como la bilis es una secreción del hígado.

Por más que afirme la religión, decía Büchner, que todo lo corporal es mortal y que el espíritu es inmortal, en realidad es todo lo contrario. La menor lesión del cerebro conlleva la desaparición de todo lo que es espiritual, no queda nada del espíritu cuando el cerebro es destruido, mientras que la materia que lo compone es indestructible y eterna. Todas las manifestaciones de la vida, comprendido el pensamiento humano, tienen su causa en los procesos físico-químicos de la sustancia celular, que no se distinguen de los de la materia inerte más que por su mayor complejidad. A fin de cuentas, estos procesos, para ser explicados, deben ser reducidos a la dinámica y a los movimientos de los átomos.

Sin embargo, es imposible defender las conclusiones del materialismo de las ciencias de la naturaleza llevado a sus últimas consecuencias. Las ideas son, a pesar de todo, una cosa distinta a la bilis o a cualquier otra secreción corporal: el espíritu no puede ser considerado como una forma particular de fuerza o de energía [pertenece a una categoría muy distinta]. Si el espíritu es un producto del cerebro, órgano que no se diferencia, a fin de cuentas, de los otros tejidos y células más que por un grado de complejidad más grande, hay que llegar a la conclusión de que en cada célula animal se encuentra ya una huella de este espíritu, una cierta forma de sensibilidad. Y puesto que la materia celular no es más que un conglomerado de átomos, más complejo, sin duda, pero que no difiere fundamentalmente del resto de la materia, se llega lógicamente a la conclusión de que algo de lo que llamamos espíritu se encuentra ya en cada átomo: en la más pequeña de las partículas de materia debe encontrarse una partícula de la "sustancia espiritual". Esta teoría de "el alma de los átomos" se encuentra expuesta especialmente por el eminente zoólogo Ernst Haeckel, propagandista ferviente del darwinismo y adversario apasionado del dogmatismo religioso y, como tal, odiado y atacado constantemente por los reaccionarios de su época. Haeckel no calificaba su filosofía de la naturaleza como materialismo, sino como monismo, lo cual resulta bastante extraño pues en él la dualidad del espíritu y de la materia llega hasta los más pequeños elementos del universo.

El materialismo no podía reinar sobre la ideología burguesa más que durante un tiempo muy corto. Mientras la burguesía pudiese creer que su sociedad, la de la propiedad privada, la libertad individual y la libre competencia, podría resolver los problemas vitales de toda la humanidad gracias al desarrollo de la producción, de la ciencia y de la técnica, también podía creer que la ciencia permitiría resolver sus problemas teóricos sin que fuese necesario recurrir a fuerzas espirituales sobrenaturales. Pero desde que la lucha de clase proletaria hubo revelado, al amplificarse, que el capitalismo no estaba manifiestamente en condiciones de resolver los problemas vitales de las masas, la filosofía materialista segura de sí misma desapareció. Se representó nuevamente el universo como lleno de contradicciones insolubles e incertidumbres, poblado de potencias funestas amenazando la civilización. Por eso la burguesía se entregó a toda clase de creencias religiosas y los intelectuales y filósofos burgueses sucumbieron a la influencia de tendencias místicas. Muy pronto descubrieron las debilidades e insuficiencias de la filosofía materialista y se pusieron a hacer grandes discursos sobre los "límites de las ciencias" y sobre los "enigmas" insolubles del universo.

El materialismo no conservó su prestigio más que en una pequeña parte de la pequeña burguesía radical que siguió fiel a las antiguas consignas políticas de la burguesía naciente. Encontró terreno favorable en la clase obrera. Los anarquistas fueron siempre sus partidarios más convencidos. Los obreros socialistas acogieron con igual interés las doctrinas sociales de Marx y el materialismo de las ciencias de la naturaleza. La práctica del trabajo en régimen capitalista, la experiencia cotidiana y la comprensión de las fuerzas sociales, que se despertaba entonces, contribuyeron ampliamente a minar entre los obreros las creencias religiosas tradicionales. Desde entonces, para poner fin a toda especie de duda, se interesaron cada vez más en los conocimientos científicos y se hicieron lectores asiduos de Büchner y de Haeckel. Pero mientras la doctrina marxista determinaba ya su ideología práctica, política y social, sólo poco a poco se afirmó entre ellos una comprensión más profunda;

pocos se dieron cuenta de que el materialismo científico burgués había sido sobrepasado hacía mucho tiempo por el materialismo histórico. Por lo demás, esto corresponde al hecho de que el movimiento obrero no iba todavía más allá del marco capitalista, la lucha de clases no buscaba sino garantizar al proletariado su lugar en el interior de la sociedad capitalista, y se veía en las consignas democráticas de los movimientos burgueses de otros tiempos eslóganes válidos también para la clase obrera. La comprensión plena y completa del marxismo no es posible más que en relación con una práctica revolucionaria.

¿En qué difieren el materialismo histórico y el materialismo burgués?

Uno y otro son filosofías materialistas, es decir, que tanto el uno como el otro reconocen la primacía del mundo material exterior, de la realidad de la naturaleza, de la que emanan los fenómenos espirituales, sensación, conciencia e ideas. Donde se oponen es en que el materialismo burgués se apoya en las ciencias de la naturaleza, mientras que el materialismo histórico es, en primer lugar, una ciencia de la sociedad. Los sabios burgueses no consideran al hombre más que en su calidad de objeto de la naturaleza, como el animal más elevado en la escala zoológica, pero determinado por las leyes naturales. Para dar cuenta de su vida y de sus actos no hacen intervenir más que las leyes generales de la biología y, de un modo más general, las leyes de la física, la química y la mecánica. Pero éstas apenas permiten avanzar en la comprensión de las ideas y de los fenómenos sociales. Por el contrario, el materialismo histórico establece las leyes específicas de la evolución de las sociedades humanas y pone el acento en la interacción continua entre las ideas y la sociedad.

El principio fundamental del materialismo que afirma que el mundo material determina el mundo espiritual tiene, pues, un sentido totalmente distinto en cada una de estas doctrinas. Según el materialismo burgués, este principio expresa el hecho de que las ideas son productos del cerebro y para explicarlas hay que partir de la estructura y de las transformaciones de la materia cerebral, es decir, en última instancia, de la dinámica de los

átomos del cerebro. Para el materialismo histórico, significa que las ideas del hombre están determinadas por las condiciones sociales. La sociedad es el medio que actúa sobre el hombre a través de sus órganos sensoriales. De ello resulta que las dos doctrinas se plantean problemas diferentes, los afrontan desde ángulos distintos, adoptan un sistema de pensamiento diferente y, por consiguiente, sus teorías del conocimiento son diferentes.

El materialismo burgués ve en el significado del saber una simple cuestión de relación entre los fenómenos espirituales y los fenómenos físico-químico-biológicos de la materia cerebral. Para el materialismo histórico, se trata de las relaciones del pensamiento con los fenómenos que son experimentados como mundo exterior.

Ahora bien, la posición del hombre dentro de la sociedad no es la de un observador puro y simple, él constituye una fuerza dinámica que reacciona sobre el medio y lo transforma. La sociedad es la naturaleza transformada por el trabajo. Para el sabio, la naturaleza es la realidad objetiva dada que él observa y que actúa sobre él a través de sus sentidos: el mundo exterior es el elemento activo y dinámico, mientras que el espíritu es el elemento receptor. Insiste, pues, en que el espíritu sólo es una reflexión, una imagen del mundo exterior. Es esta idea la que expresa Engels cuando pone de relieve la diferencia entre las filosofías materialistas e idealistas. Pero la ciencia de los sabios no es más que una parte de la actividad humana en su conjunto, un medio para alcanzar un fin superior. Es la parte inicial, pasiva, de su actividad a la cual sucede la parte activa: la elaboración técnica, la producción, la transformación del mundo por el hombre.

El hombre es, ante todo, un ser activo. En su trabajo, emplea sus órganos y sus facultades para construir y modificar constantemente el mundo que lo rodea. En el curso de este proceso, no sólo ha inventado esos órganos artificiales que llamamos herramientas, sino que también ha perfeccionado sus facultades corporales y mentales de manera que puedan reaccionar eficazmente frente al ambiente que lo rodea, convirtiéndose así en instrumentos para mantenerse con vida. El

órgano principal del hombre es el cerebro, cuya actividad, el pensamiento, es una actividad corporal como las otras. El producto más importante de la actividad del cerebro, de la acción eficaz del espíritu sobre el mundo, es la ciencia, herramienta espiritual que se añade a las herramientas materiales y, por consiguiente, es una fuerza productora, base de la tecnología y, como tal, parte esencial del aparato productivo.

He ahí por qué el materialismo histórico ve ante todo en los resultados de la ciencia, sus conceptos, sus sustancias, sus leyes naturales, sus fuerzas —extraídas de la naturaleza, sin dudas— creaciones del trabajo del espíritu humano.

Opuestamente, el materialismo burgués, al adoptar el punto de vista de los sabios, ve ahí una parte de la naturaleza misma, descubierta y sacada a la luz por la ciencia. Los sabios consideran las entidades invariables, como la materia, la energía, la electricidad, la gravedad, el éter, la ley de la gravitación, la ley del crecimiento de la entropía, etc., como otros tantos elementos fundamentales del mundo, como la realidad a descubrir... Desde el punto de vista del materialismo histórico, son productos de la actividad creadora del espíritu, formados a partir de la materia prima de los fenómenos naturales. [Ésa es una diferencia fundamental en el modo de pensar de los dos materialismos]

Una segunda diferencia fundamental consiste en la utilización de la dialéctica que el materialismo histórico ha heredado de Hegel. Engels ha subrayado que la filosofía materialista del siglo XVIII descuidaba la evolución; ahora bien, es la evolución la que hace indispensable la dialéctica en tanto que modo de pensamiento. Desde entonces se ha confundido con frecuencia dialéctica y evolución, y se ha creído dar cuenta del carácter dialéctico del materialismo histórico presentándolo como la teoría de la evolución. Sin embargo, la evolución era ya parte integrante de las ciencias de la naturaleza desde el siglo XIX. Los sabios conocían el desarrollo que llevó de una célula única a organismos más complejos, conocían también la teoría de la evolución de las especies animales expuesta por Darwin y la de la evolución del mundo físico conocida con el nombre de ley de crecimiento de la entropía. Sin embargo, su manera de razonar

no era dialéctica. Veían en sus conceptos objetos rígidos cuyas identidades y oposiciones eran absolutas y tajantes. Así la evolución del mundo y el progreso de las ciencias condujo a contradicciones de las que Engels da en el *Anti-Dühring* numerosos ejemplos.

El razonamiento en general, y la ciencia en particular, clasifican en un sistema de conceptos precisos y de leyes rígidas lo que en el mundo real de los fenómenos presenta todas las gradaciones y transiciones. El lenguaje, por medio de nombres, separa los fenómenos en grupos; todos los fenómenos de un mismo grupo, especímenes del concepto, son considerados como equivalentes e invariables. En tanto que conceptos abstractos, dos grupos difieren de manera tajante mientras que en la realidad se transforman y se funden los unos en los otros. El azul y el verde son dos colores distintos, pero hay matices intermedios y es imposible discernir dónde acaba el azul y dónde comienza el verde. Es imposible decir en qué momento de su desarrollo una flor comienza o deja de ser una flor. La experiencia cotidiana nos muestra que no hay oposición absoluta entre el bien y el mal y que el mejor derecho puede convertirse en la mayor injusticia, como dice el adagio latino. La libertad jurídica toma en realidad en el sistema capitalista la forma de la esclavitud pura y simple. El razonamiento dialéctico se adapta a la realidad pues, en el manejo de los conceptos, no se pierde de vista que es imposible representar el infinito por lo finito o lo dinámico por lo estático: cada concepto debe transformarse en nuevos conceptos e, incluso, en el concepto contrario. El razonamiento metafísico y no-dialéctico, por el contrario, lleva a afirmaciones dogmáticas y a contradicciones pues ve en los conceptos entidades fijas e independientes que forman la realidad del mundo.

Las ciencias de la naturaleza mismas no se ven demasiado obstaculizadas por ello. Superan sus dificultades y contradicciones en la práctica revisando incesantemente su formulación, interesándose en debates cada vez más sagaces, mejorando las distinciones cualitativas gracias a las fórmulas matemáticas, ampliando y corrigiendo estas fórmulas, llevando así la imagen cada vez más cerca del original, es decir, del mundo de los fenómenos. La ausencia de la dialéctica no se hace sentir

más que cuando el sabio pasa de su dominio especializado del conocimiento a consideraciones filosóficas generales, como por ejemplo, en el caso del materialismo burgués.

Así frecuentemente se deduce de la teoría de la evolución de las especies que el espíritu humano, resultando de la evolución del espíritu "animal", le es idéntico cualitativamente y no difiere de él sino cuantitativamente. Al contrario, la diferencia cualitativa entre estas dos clases de espíritu que todo el mundo puede constatar cotidianamente ha sido elevada por la teología al rango de una antítesis absoluta que se encarna en la doctrina de la inmortalidad del alma. En ambos casos, la ausencia de un razonamiento dialéctico es manifiesta. Éste nos lleva a la conclusión de que, en un proceso de desarrollo, la diferencia cuantitativa que se acrecienta incesantemente desemboca en una diferencia cualitativa –el cambio de la cantidad en cualidad– de suerte que una similitud original posee nuevas características y debe ser designada con nuevas palabras, sin que se haya transformado integralmente en su contrario o haya perdido toda relación con su forma primera.

El mismo pensamiento metafísico no-dialéctico se encuentra al asimilar el pensamiento a los productos de los otros órganos corporales (como, por ejemplo, la bilis) bajo pretexto de que resulta de procesos del cerebro, o cuando se supone que el espíritu es una propiedad de la materia en general so pretexto de que es una propiedad de una materia particular. Se vuelve a encontrar otra vez al afirmar que el espíritu, puesto que es algo distinto a la materia, debe pertenecer a un universo totalmente diferente, sin relación y sin contacto posible con el mundo material, de donde resulta el más extremo de los dualismos entre el espíritu y la materia, un dualismo que se extiende hasta los átomos. Para el pensamiento dialéctico, el espíritu es simplemente un concepto que engloba todos los fenómenos que calificamos de espirituales, un concepto que no se puede llevar más allá de las observaciones, es decir, más allá de los animales inferiores en los que también se manifiestan estos fenómenos. En el caso de esos animales, el término mismo de espíritu se convierte en materia de duda porque los fenómenos espirituales desaparecen progresivamente hasta no

ser más que la sensibilidad pura y simple, las formas más elementales de la vida. "El espíritu" en tanto que propiedad característica, en tanto que entidad separada, presente o ausente en tal o cual organismo, no existe en la naturaleza; el espíritu no es más que una palabra, un nombre que damos a un cierto número de fenómenos bien determinados, que percibimos como espirituales, unas veces claramente, otras de modo vago e incierto.

Lo mismo sucede al tratar de la vida. Cuando se pasa de los organismos microscópicos más pequeños a las bacterias invisibles y los virus, todavía más pequeños, se acaba por alcanzar el dominio de las moléculas albuminoides, de un alto grado de complejidad pero que atañe a la química. Es imposible determinar en esta sucesión dónde cesa la materia viva y dónde comienza la materia muerta; los fenómenos cambian progresivamente, se simplifican, siguen siendo semejantes mientras que ya son diferentes. Esto no significa que nosotros no seamos capaces de trazar líneas de demarcación, sino simplemente que la naturaleza no conoce fronteras, netas o no. Una propiedad como la "vida", que estaría presente o ausente, según los casos, no existe en la naturaleza; aquí también estamos ante una palabra, un concepto que hemos forjado para englobar las variedades infinitas de los fenómenos de la vida. El materialismo burgués, para el que la vida y la muerte, la materia y el espíritu, son realidades auténticamente existentes por sí mismas, se ve obligado a utilizar oposiciones tajantes allí donde la naturaleza presenta una inmensa variedad de transiciones más o menos progresivas.

Por tanto, hasta en las concepciones filosóficas más fundamentales difieren el materialismo burgués y el materialismo histórico. El primero no es más que un materialismo limitado, incompleto y engañoso en relación con el materialismo histórico, más vasto y perfectamente realista, de la misma manera que el movimiento de clase burgués, del cual fue expresión teórica, no representa sino una emancipación imperfecta y engañosa en relación con la emancipación completa y real que aportará la lucha de clase proletaria.

En la práctica, su diferencia se manifiesta en su actitud hacia la religión. El materialismo burgués quería triunfar de ella. Pero no se puede destruir una concepción nacida de la vida social a golpe

de argumentos; esta manera de actuar significa que a un punto de vista dado se opone otro punto de vista; ahora bien, contra cualquier argumento siempre se puede encontrar un contraargumento. No se puede eliminar una concepción dada sino después de haber descubierto qué razones y circunstancias la hacen necesaria, y haber demostrado que estas circunstancias son pasajeras. Por esta razón la refutación de la religión por las ciencias de la naturaleza no fue efectiva más que en el caso de las creencias religiosas primitivas en las que el desconocimiento de las leyes de la naturaleza, y de la explicación que proporcionan del trueno y de los relámpagos, de la materia y de la energía, permite el desarrollo de toda clase de supersticiones. La teoría de la sociedad burguesa ha podido destruir las ideologías ligadas a la economía agrícola primitiva. Pero la religión en la sociedad burguesa está profundamente anclada en esas fuerzas sociales, desconocidas e incontrolables a la vez, frente a las cuales el materialismo burgués sigue impotente. Sólo la teoría de la revolución obrera puede destruir las ideologías de la economía burguesa. El materialismo histórico pone en claro el fundamento social de la religión y muestra por qué, en ciertas épocas y para ciertas clases, ha sido un modo de pensamiento necesario. Sólo así se puede romper su encanto. El materialismo histórico no lleva una lucha directa contra la religión; partiendo de un punto de vista más elevado, puede analizarla y explicarla como un fenómeno natural que se desarrolla en condiciones determinadas. Al hacerlo así, mina sus fundamentos y prevé que desaparecerá con el nacimiento de una nueva sociedad. De modo parecido, explica la aparición temporal del materialismo en el seno de la burguesía, así como la recaída de esta clase en tendencias religiosas y místicas: al conservar una concepción fundamentalmente parecida a la del materialismo burgués, es decir, la creencia en leyes absolutas, la burguesía abandona su optimismo de los comienzos para adoptar, por el contrario, la convicción de que los problemas del mundo son insolubles. Explica asimismo que el materialismo gana terreno entre los obreros, no porque hayan sido convencidos por argumentos anti-religiosos, sino porque ven aumentar su comprensión de las fuerzas reales de la sociedad. La religión desaparecerá, pues, con el comienzo de la revolución proletaria, cuya expresión teórica es el materialismo histórico. Es a través de una explicación semejante como el marxismo supera religión.

IV. DIETZGEN

Cuando, acompañando la lucha de clase de la burguesía por su emancipación, el materialismo burgués hizo su aparición en Europa occidental, representaba un retroceso teórico con relación al materialismo histórico, aunque haya sido inevitable en la práctica¹. Marx y Engels estaban tan avanzados con relación a esta concepción, que vieron en ella una recaída en posiciones superadas hacía tiempo, una especie de regreso al siglo de las luces: el siglo XVIII. Habían apreciado muy claramente en su justo valor la debilidad de la lucha política de la burguesía alemana (al tiempo que subestimaban la vitalidad del sistema capitalista), y dieron poca importancia a esta teoría que la acompañaba. Ocasionalmente le dedicaron algunas frases despectivas destinadas a evitar toda confusión entre los dos tipos de materialismo. Durante toda su vida insistieron más especialmente sobre la oposición entre su teoría y los grandes sistemas idealistas de la filosofía alemana, en particular el de Hegel. Es esta oposición la que se encuentra en la base de sus concepciones filosóficas. En el *Anti-Dühring*, Engels insiste otra vez en este carácter fundamental de la doctrina que Marx, tal como había elaborado unos treinta años antes. Por esta razón se dejaron de lado los problemas del materialismo burgués; sólo se abordaron las teorías sociales de Dühring. Pero el materialismo burgués era algo distinto a una repetición pura y simple de las ideas del siglo XVIII; se apoyaba en el desarrollo prodigioso de las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX y extraía su fuerza de él. Una crítica de sus fundamentos llevaba a plantearse problemas completamente distintos a los referentes a la filosofía post-hegeliana. Hacía falta un estudio crítico de las ideas

¹ El texto alemán difiere sensiblemente en todo este capítulo del texto inglés, y en general es más completo. Lo seguimos aquí, pues, a excepción de algunos pasajes que serán indicados explícitamente entre corchetes (n.d.t.f.).

fundamentales de los axiomas admitidos universalmente como resultado de las ciencias y que habían sido adoptados parcialmente, aunque con reservas, por Marx y Engels mismos.

Es ahí donde las obras de Dietzgen tienen importancia. [Dietzgen era un artesano curtidor que vivió en Renania y después emigró a los Estados Unidos, donde participó en el movimiento obrero. Era un autodidacta socialista que se hizo escritor y filósofo] Se consideraba un discípulo de Marx en los dominios sociales y económicos [y asimiló perfectamente la teoría del valor y del capital]. En filosofía era un pensador original que desarrolló las consecuencias filosóficas de esta nueva concepción del mundo. [Aun calificándolo de "filósofo del proletariado"], Marx y Engels no aprobaban todo lo que escribía: le reprochaban sus repeticiones, con frecuencia lo encontraban confuso, e incluso se puede uno preguntar si comprendieron verdaderamente la naturaleza de su argumentación, que estaba muy alejada de su propio modo de pensar. [Para presentar la verdad nueva de sus concepciones, Marx las expresa bajo la forma de afirmaciones precisas y de argumentos nítidos y lógicos. Por el contrario, Dietzgen considera que su papel principal es estimular al lector para que éste reflexione por sí mismo sobre el problema del pensamiento. Con este fin repite sus argumentos bajo formas diferentes, expone lo contrario de lo que afirmaba antes, y asigna a cada verdad los límites de su validez, temiendo por encima de todo que el lector acepte una afirmación cualquiera como un dogma.]² Si a veces le ocurre ser confuso, sobre todo en sus últimos textos, se encuentra, especialmente en *La esencia del trabajo cerebral del hombre* (1869), la primera de sus obras, así como en *IncurSIONES de un socialista en el dominio de la epistemología* (1877) y otros pequeños folletos, exposiciones claras y luminosas sobre la naturaleza del proceso del pensamiento, las cuales confieren a estas obras un interés excepcional y hacen de ellas una parte integrante, incluso esencial, del marxismo. La primera gran cuestión de la teoría del conocimiento es el origen de las ideas. Marx y Engels

² Aquí hemos seguido el texto inglés, más claro que el texto alemán (n.d.t.f.).

demonstraron que son producidas por el medio exterior. La segunda cuestión, que está ligada a ésta, trata de la transformación en ideas de las impresiones suministradas por este medio. Es Dietzgen quien ha respondido a eso. Marx mostró que las realidades sociales y económicas determinan el pensamiento. Dietzgen ha explicado la relación entre el pensamiento y la realidad. O, para recoger una frase de Herman Gorter: *"Marx ha mostrado cómo la materia social forma el espíritu, Dietzgen nos muestra lo que el espíritu mismo hace."*

Dietzgen parte de las experiencias de la vida cotidiana y, más especialmente, de la práctica de las ciencias de la naturaleza. *"Sistematizar, ésa es la esencia, la expresión general de la actividad científica. La ciencia no tiende a ninguna otra cosa más que a poner en orden y clasificar en nuestro cerebro los objetos del mundo exterior"*. El espíritu humano extrae de un grupo de fenómenos lo que les es común [por ejemplo, el color común a una rosa, una cereza, una puesta de sol], hace abstracción de las particularidades y fija en un concepto su carácter general [en el ejemplo dado, el color rojo]. Expresa bajo forma de regla lo que se repite [por ejemplo, el hecho de que las piedras caen]. El objeto original es concreto, el concepto espiritual abstracto.

Por nuestro espíritu entramos en posesión potencial del mundo bajo dos aspectos: uno exterior, en tanto que mundo real, otro interior, bajo forma de pensamientos, de ideas, de imágenes. (...) El cerebro no prende las cosas mismas, sino sólo su concepto, su imagen general. (...) No hay suficiente lugar en el cerebro para la diversidad sin fin de los objetos y la riqueza infinita de sus propiedades.

Y de hecho, en la vida práctica, necesitamos prever los acontecimientos y para ello, no considerar todos los casos particulares, sino utilizar reglas generales. La oposición entre espíritu y materia, pensamiento y realidad, material y espiritual, es la oposición misma entre lo abstracto y lo concreto, de lo general y lo particular.

Sin embargo, esta oposición no es absoluta. Todo el mundo es objeto de nuestro pensamiento, tanto el mundo espiritual como el mundo visible y palpable. Las cosas espirituales existen

verdaderamente [bajo forma de pensamientos] y sirven, a su vez, de objetos para la formación de los conceptos, los fenómenos espirituales mismos se engloban en el concepto de espíritu. Los fenómenos espirituales y materiales, es decir, la materia y el espíritu reunidos, constituyen el mundo real en su integridad, entidad dotada de cohesión en la que la materia "determina" el espíritu, y el espíritu, por medio de la actividad humana, "determina" la materia. El mundo en su integridad es una unidad en el sentido de que cada parte no existe más que en tanto que parte de la totalidad y es determinada enteramente por la acción de ésta; las cualidades de esta parte, su naturaleza particular, están formadas, pues, por sus relaciones con el resto del mundo. El espíritu, es decir, el conjunto de las cosas espirituales, es una parte de la totalidad del universo, y su naturaleza consiste en el conjunto de sus relaciones con la totalidad del mundo. Es esta totalidad la que le oponemos en tanto que objeto del pensamiento bajo el nombre de mundo material, exterior, real. Si ahora atribuimos la primacía a este mundo material en relación con el espíritu, esto significa, según Dietzgen, simplemente que el todo es primordial y la parte secundaria. Ahí encontramos el verdadero monismo, ése en que el mundo espiritual y el mundo material forman un conjunto unido.

Esta distinción entre mundo real de los fenómenos y mundo de los conceptos formados por el pensamiento, está adaptada especialmente al estudio de las concepciones científicas y a la explicación de su naturaleza. [La física puede explicar los fenómenos luminosos considerándolos como el efecto de vibraciones rápidas que se propagan en el espacio o, más bien, como decían los físicos, en el éter que llena el espacio. Dietzgen cita a un físico para el que la verdadera naturaleza de la luz es ésta, mientras que nuestras percepciones (luz o color) no son más que apariencia.]³

Y Dietzgen observa:

La creencia supersticiosa en la especulación filosófica ha alejado a este físico del método científico de la inducción

³ Aquí hemos seguido el texto inglés (n.d.t.f.).

cuando pretende que las ondas que se propagan en el éter a la velocidad de 40.000 millas alemanas (300.000 Km.) por segundo constituyen la verdadera naturaleza de la luz, y las opone a los fenómenos reales que son la luz y el color. Lo absurdo salta a la vista cuando uno se da cuenta de que aquí el mundo visible es llamado "creación del espíritu" mientras que las vibraciones del éter, descubiertas por la inteligencia de los más grandes cerebros, son consideradas como la realidad material. (Es justo todo lo contrario): el mundo cromático de todos los fenómenos luminosos es el mundo real, mientras que las ondas que se propagan en el éter son una imagen construida por el espíritu a partir de estos fenómenos.

Está claro que estas divergencias provienen de los significados diferentes que se da a los términos de verdad y de realidad. El único medio que permite saber si nuestros pensamientos son justos es, indiscutiblemente, la experimentación, la práctica, la experiencia. Ahora bien, la más directa de estas experiencias es la experiencia misma; el mundo de los fenómenos es lo más seguro que hay; es la realidad dada con el menor equívoco. Por supuesto, conocemos fenómenos que no son más que apariencias. Esto significa que los testimonios de nuestros diferentes sentidos no concuerdan y deben ser combinados otra vez para proporcionar una imagen armoniosa del mundo. Si considerásemos como real la imagen que vemos formarse detrás de un espejo pero que no podemos tocar, encontraríamos constantemente fracasos en nuestra actividad práctica, a causa de un conocimiento científico tan equívoco. La idea de que el mundo de los fenómenos en su conjunto no es más que una apariencia no puede tener sentido más que para el que cree en otra fuente de conocimiento —por ejemplo, la voz de Dios que se dirige a él en su fuero interno— que hay que hacer concordar con las otras experiencias.

Si aplicamos el criterio de la práctica experimental al trabajo del físico, sacamos la conclusión de que su razonamiento es también justo. A partir de las vibraciones del éter, los físicos han sido capaces no sólo de explicar fenómenos conocidos, sino también predecir un cierto número de otros, desconocidos hasta

entonces. La teoría es buena y correcta. Es verdadera porque expresa en una fórmula breve lo que es común a todas estas experiencias, permitiendo así predecir sus resultados en su infinita diversidad. Por tanto, las ondas que se propagan en el éter deben ser consideradas como una imagen verdadera de la realidad. El éter mismo escapa a toda observación: la observación sólo nos muestra fenómenos luminosos.

Entonces, ¿cómo es que los físicos han podido hablar del éter y de estas ondas como de una realidad? En primer lugar, en tanto que modelo obtenido por analogía. Sabemos por experiencia que las ondas se propagan en el agua y en el aire. Si admitimos que existe una sustancia extremadamente fina, el éter, que llena el espacio y en la cual se propagan las ondas, podremos transponer allí cierto número de fenómenos ondulatorios bien conocidos en el aire y en el agua y constatar a continuación que las hipótesis hechas se confirman. Esta analogía ha tenido por efecto ampliar nuestro mundo real. Por nuestros "ojos espirituales" vemos nuevas sustancias, nuevas partículas que se desplazan, invisibles, porque son demasiado pequeñas para ser vistas con los mejores microscopios, [pero concebibles según el modelo que nos suministran las sustancias y las partículas macroscópicas más voluminosas que podemos ver directamente.]⁴

[Pero al querer considerar el éter como una realidad nueva invisible,] los físicos han chocado con grandes dificultades. La analogía no era perfecta. Había que atribuir a este éter que llena todo el espacio propiedades muy diferentes de las del agua o el aire. Aunque se lo considerase como una sustancia, difería de tal manera de todas las sustancias conocidas que un físico inglés lo comparó de alguna manera con el alquitrán. Cuando se descubrió después que las ondas luminosas son vibraciones electromagnéticas, hubo que atribuir al éter la propiedad de transmitir todos los fenómenos eléctricos y magnéticos. Para que el éter pudiese cumplir con este papel, hubo que imaginarse una estructura complicada, un sistema de mecanismos que combinase movimientos, tensiones y rotaciones, que podía servir de modelo

⁴ Aquí hemos seguido el texto inglés (n.d.t.f.).

grosero, ciertamente, pero que nadie podía admitir como la verdadera naturaleza de ese fluido, el más impalpable de todos, que se suponía llena el espacio entre los átomos. Las cosas se agravaron cuando, a comienzos del siglo XX, la existencia misma del éter fue puesta en tela de juicio por la teoría de la relatividad. Los físicos se habituaron a un espacio vacío al que, no obstante, atribuyeron ciertas propiedades traducidas a fórmulas y ecuaciones matemáticas. Con estas fórmulas se ha podido calcular la evolución de los fenómenos; los símbolos matemáticos eran todo lo que quedaba del éter. Los modelos y las imágenes no son más que accesorios, y la verdad de una teoría no es nada más que la exactitud de las fórmulas matemáticas.

La situación empeoró más cuando se descubrieron fenómenos explicables solamente si se supone que la luz está formada por una corriente de partículas discretas (bien separadas), los quanta, que se desplazan a gran velocidad a través del espacio. Sin embargo, la antigua teoría ondulatoria seguía siendo válida y, según las necesidades, había que recurrir, ya a las ondas, ya a los quanta. Las dos teorías estaban en contradicción manifiesta, pero ambas eran exactas, es decir, verdaderas dentro de los límites de su campo de aplicación. Fue sólo a partir de este estadio cuando los físicos comenzaron, al fin, a sospechar que las entidades físicas que consideraban en otros tiempos como la realidad oculta tras los fenómenos, de hecho no eran más que imágenes, lo que llamamos conceptos abstractos, modelos contruidos para conseguir más fácilmente una visión de conjunto de los fenómenos. Cuando, medio siglo antes de estos descubrimientos, Dietzgen publicaba las observaciones críticas que deducía simplemente del materialismo histórico, no había un físico que dudase de la realidad del éter y de su papel en la propagación de las vibraciones luminosas. Pero la voz del artesano socialista no penetró en los anfiteatros de las universidades. Hoy, son precisamente los físicos quienes afirman no manejar más que modelos e imágenes, quienes discuten incesantemente las bases filosóficas de su ciencia y señalan que el fin de la ciencia en general es descubrir relaciones y fórmulas que permitan prever, a partir de experiencias conocidas, fenómenos desconocidos.

En la palabra fenómeno, que etimológicamente significa "lo que aparece", hay ya una oposición a la realidad de las cosas. Si se habla de aparecer, se sobreentiende que hay algo distinto a lo que aparece. En absoluto, responde Dietzgen, los fenómenos aparecen –o tienen lugar– eso es todo. Este juego de palabras no debe hacer pensar en la persona del observador –yo u otro– al que se aparece algo. Todo lo que sucede, lo observe el hombre o no, es un fenómeno y el conjunto de estos acontecimientos constituye la totalidad del universo, el mundo real de los fenómenos.

La percepción sensorial nos muestra una transformación continua de la materia... El mundo sensible, el universo, en todo momento y lugar, es algo nuevo que no existía antes. Nace y desaparece, desaparece y renace ante nuestros ojos. Nada permanece idéntico, sólo el cambio es eterno, durable, y aún no del todo pues el cambio mismo varía... El materialismo (burgués) afirma, es cierto, la perennidad, la eternidad, la indestructibilidad de la materia... Pero, ¿dónde encontramos esa sustancia eterna, imperecedera y sin forma? En el mundo real, el de los fenómenos, no encontramos más que formas de materia perecedera... En la realidad, la materia eterna e imperecedera no existe en la práctica más que como totalidad de las apariencias pasajeras.

En pocas palabras, la materia es una abstracción.

Mientras que los filósofos hablaban de la esencia de las cosas, los físicos hablaban de materia, de una sustancia inmutable detrás de los fenómenos cambiantes. La realidad, afirmaban, es la materia, el universo es el conjunto de toda la materia. Esta materia está formada por átomos, componentes últimos e invariables del universo, los cuales, a través de sus diversas combinaciones, dan la impresión de un cambio incesante. Construidos sobre el modelo de los objetos sólidos que encontramos, es decir, a partir de una extensión del mundo visible, [(de las piedras, granos, polvo se extrapola a partículas extremadamente pequeñas)] los átomos se convertían en los constituyentes de todo el mundo, tanto de un líquido como el agua, como de un gas como el aire. La justeza de esta teoría atómica ha resistido la prueba de un siglo de experiencia. Ha proporcionado un número incalculable de

explicaciones exactas y de previsiones correctas. Los átomos mismos, entiéndase bien, no son fenómenos observados directamente; son deducciones del pensamiento. Como tales, participan de la naturaleza de todos los productos de nuestro pensamiento. Su delimitación en el espacio, la distinción entre ellos, sus cualidades exactas se derivan de su carácter abstracto. En tanto que abstracción, dan cuenta de lo que es general y común a los diversos fenómenos, y nos proporcionan lo necesario para poder hacer previsiones.

Cae de su peso que los físicos no consideraban los átomos como abstracciones sino que veían en ellos pequeñas partículas reales, invisibles, delimitadas netamente, semejantes para todos los elementos químicos, dotados de propiedades y de masas determinadas rigurosamente. Pero la ciencia moderna ha destruido estas ilusiones. En primer lugar los átomos han sido disociados en partículas más pequeñas como los electrones, los protones y los neutrones, los cuales forman edificios complicados [y algunas de las cuales son inaccesibles a la experiencia y resultan simplemente de una deducción lógica]. Estos elementos, los más pequeños del universo, ya no pueden ser considerados como partículas discernibles netamente y con una posición definida en el espacio: la física moderna les asigna el carácter de un movimiento ondulatorio que se extiende a todo el espacio. Si se pregunta a un físico qué se mueve en estas ondas, responde exhibiendo una ecuación matemática. Las ondas no son ondas de materia; lo que se mueve ni siquiera puede ser calificado de sustancia. De hecho, lo que mejor se adapta es el concepto de probabilidad: los electrones son ondas de probabilidad. [En otros tiempos una partícula tenía un peso bien determinado a partir del cual se podía definir una cantidad bien específica: la masa; ahora la masa cambia con el estado del movimiento. Ya no se la puede separar de la energía: la una se transforma en la otra y recíprocamente.] Estos dos conceptos eran netamente distintos y el mundo descrito por la física era un sistema claro, sin contradicciones, hasta tal punto que se lo identificaba orgullosamente con el mundo real. Hoy, la física tropieza con contradicciones insolubles en tanto se esfuerza en conservar

rígidamente bajo forma de entidades bien delimitadas esos conceptos fundamentales que tienen el nombre de materia, masa, energía. La contradicción desaparece cuando se los considera como lo que son verdaderamente: abstracciones que sirven para representar el mundo de los fenómenos que se amplía constantemente.

Lo mismo ocurre con las fuerzas y las leyes de la naturaleza. Pero las conclusiones de Dietzgen a este respecto apenas están fundadas y son más bien confusas. Probablemente esto proviene de que en su época, los físicos alemanes utilizaban una sola palabra, *Kraft*, para designar indistintamente fuerza y energía⁵. Vamos a poner un ejemplo simple, el de la gravedad, para explicar claramente de qué se trata. La gravedad, la atracción terrestre, es la causa de la caída de los cuerpos, según los físicos. Pero, en este caso, la causa no es algo que precedería al efecto y sería completamente distinto de él; causa y efecto son simultáneos y traducen la misma cosa en términos diferentes. Los nombres comunes gravedad y atracción no son más que palabras que no contienen nada más que los fenómenos mismos. Con estas palabras expresamos el carácter general común a todos los cuerpos que caen. Y mucho más importante que el nombre de gravitación es la ley correspondiente que afirma que en todo movimiento libre en la superficie de la tierra, hay una aceleración constante dirigida hacia abajo. Si se expresa la ley bajo forma de una relación matemática, permite calcular el movimiento de todos los cuerpos, ya sean abandonados en caída libre, ya sean lanzados con una velocidad inicial. Así la ley contiene todos los movimientos posibles. En esta fase, no es necesario guardar en la memoria todos los casos particulares para predecir por adelantado lo que va a ocurrir en cada caso nuevo, basta conocer la ley, la fórmula matemática. La ley es el concepto abstracto que nuestro razonamiento ha sacado de los fenómenos de la caída de los cuerpos. Tiene una expresión precisa y postula una validez absoluta, mientras que los fenómenos, en su diversidad, se alejan de la ley y entonces atribuimos estos alejamientos a otras causas secundarias.

Newton ha extendido la ley de la gravedad al movimiento de los planetas. El movimiento de la tierra alrededor del sol y el de

⁵ Ver supra, p. 111.

la luna alrededor de la tierra fueron "explicados" por la acción de la misma fuerza que en la tierra hace caer las piedras hacia abajo. De esta forma, lo desconocido fue reducido a lo conocido. La ley de la gravitación universal de Newton se expresa en una fórmula matemática que permite a los astrónomos calcular el movimiento de los planetas; y la concordancia de estos cálculos teóricos con las observaciones astronómicas es la prueba de la exactitud de la ley. Por esta razón, los físicos hicieron de la gravitación la causa de todos estos movimientos; la consideraban como una cosa real que flota en el espacio, una especie de pequeño genio misterioso, de ser espiritual, al que se dio el nombre de "fuerza" (la fuerza de atracción), y que regulaba el curso de los planetas. La ley se convertía en un imperativo supremo, omnipresente de alguna manera en la naturaleza, al que todos los cuerpos debían obedecer. Pero en la realidad, nada de eso existe. Por "causa" hay que entender un breve compendio, un resumen, mientras que por "efecto" se designa la multitud de fenómenos particulares. La ley es un concepto que agrupa un gran número de fenómenos complejos de los que aquella ha sido extraída por el espíritu humano. La fórmula que liga la aceleración de cada partícula en su distancia a las otras partículas del espacio y a su masa, enuncia bajo una forma muy resumida la misma cosa que una larga descripción complicada de todos los movimientos de los cuerpos. La gravitación, la fuerza de atracción, en tanto que ser particular que dirige los cuerpos en movimiento, no existe en la naturaleza, sólo existe en nuestro cerebro. En tanto que imperativo misterioso, omnipresente en todo el espacio, no tiene más existencia real que la ley de la refracción de Snellius, que se considera que da a la luz la orden de seguir un camino dado. El trayecto de los rayos luminosos es una consecuencia matemática directa de las diferencias de velocidad de la luz en medios físicos diferentes. Para determinar este trayecto, se puede igualmente suponer que la luz, en lugar de obedecer a las leyes de Snellius, se comporta como un ser inteligente y elige el trayecto más corto para alcanzar su meta (Principio de Fermat). Partiendo de un principio análogo es como los físicos prefieren, en nuestros días, conforme a la teoría de la relatividad, deducir los movimientos en el universo y representarlos no como resultante de una fuerza de

gravitación, sino como tomando el trayecto mínimo en un espacio-tiempo curvo de cuatro dimensiones, es decir, siguiendo las "geodésicas" de este espacio. Los físicos, una vez más, han terminado por considerar este espacio curvo como la "realidad" oculta detrás de los fenómenos y que ocupa el lugar de ese "universo de fuerzas" introducido por Newton. Pero, una vez más, hay que subrayar que, al igual que en el caso de la gravitación universal de Newton, sólo se trata de una abstracción, de un conjunto de fórmulas, mejores que las de Newton y, por consiguiente, más justas: a pesar de los cálculos matemáticos más complicados, la teoría de la relatividad general es finalmente más simple y permite englobar y explicar más fenómenos que la teoría newtoniana.

Lo que se llama "causalidad" en la naturaleza, reino de la ley natural –a veces se llega incluso a hablar de "ley de causalidad", es decir, de una ley que afirma que hay leyes en la naturaleza– se reduce finalmente al simple hecho de que las regularidades que encontramos en los fenómenos son formuladas bajo el aspecto de reglas válidas absolutamente. El hecho de que las limitaciones, desviaciones y excepciones sean consideradas explícitamente como tales y que se intente tenerlas en cuenta corrigiendo la ley, muestra bien que la formulación de ésta implica que se le atribuye a priori una validez absoluta. Estamos seguros de que la ley será válida para todos los casos que vengan. Si no, faltaría a su objetivo y perdería su carácter de ley. Y si no hay acuerdo entre las observaciones y las predicciones, o es imperfecto, recurrimos a "causas" adicionales, es decir, intentamos combinar este caso singular con otros casos parecidos para deducir de ellos una ley nueva.

Cuando se habla del "reino de la ley en la naturaleza", con frecuencia se entiende "reino de la necesidad". Pero hablar de necesidad en la naturaleza es aplicar a ésta una expresión humana: es una utilización errónea, pues va ligada a la creencia en una obligación exterior. Más impropia todavía es la palabra determinismo, usada frecuentemente en los escritos burgueses, la cual da a entender que el futuro está fijado de antemano desde algún lugar, por alguien. Así la palabra necesidad se enriquece

con un sentido adicional según el cual no hay ningún libre albedrío ni ningún azar en el desarrollo de los procesos naturales. Pero, por supuesto, esas son palabras que no pueden aplicarse sino al comportamiento de los hombres. Sin embargo, hay que señalar que la vieja teología admitía la existencia de un tal libre albedrío en la naturaleza. Nosotros diremos, más gustosa y exactamente, que en cada instante la naturaleza en su totalidad depende de lo que era un instante antes; o, mejor aún, que la naturaleza es una unidad que, a pesar de todos los cambios, sigue siendo idéntica a sí misma. Todas las partes de la naturaleza están ligadas las unas a las otras y nosotros expresamos estas relaciones en forma de leyes. Las leyes de la naturaleza son formulaciones humanas imperfectas de la necesidad en la naturaleza, limitadas a dominios particulares. La necesidad absoluta no tiene sentido más que para el universo en su conjunto. En cada dominio que la investigación científica estudia, extraído de este conjunto, sólo se aplica de modo imperfecto. La ley de la gravitación no es válida como tal en la naturaleza, y sólo permite representar imperfectamente los movimientos de los planetas; pero nosotros estamos convencidos de que estos movimientos se desarrollan bajo el dominio de la necesidad natural, siempre de la misma manera, sin que pueda ser de otro modo.

Con frecuencia se atribuye la importancia del marxismo al hecho de que por primera vez aparece una ciencia de la sociedad análoga a las ciencias de la naturaleza. Es decir que, al igual que en la naturaleza, en la historia humana hay leyes estrictas, de suerte que el desarrollo de la sociedad no se realiza ni arbitraria ni accidentalmente, sino según una necesidad superior. Se puede expresar esta convicción diciendo que, en el mundo del hombre, reina un determinismo estricto y que "el indeterminismo", es decir, la libertad de la voluntad y de las actividades humanas, no tiene lugar. Vamos a explicar ahora lo que significa esta afirmación. La totalidad del universo, es decir, el conjunto de la naturaleza y la sociedad, es una unidad determinada en cada instante por su estado anterior. Afirmar que esta totalidad sigue siendo una unidad, que el mundo sigue siendo idéntico a sí mismo, equivale a decir que la evolución de cada una de sus

partes, de la humanidad o de una parte de la humanidad, por ejemplo, depende enteramente del mundo que la rodea, del conjunto naturaleza y sociedad. Basándonos en nuestras observaciones, intentamos también aquí descubrir regularidades, reglas, leyes, y definir conceptos nuevos; pero atribuir a estas leyes una existencia independiente es una tendencia mucho menos pronunciada en este dominio que en el del estudio de la naturaleza. Si es relativamente fácil para el físico creer en una ley de la gravitación como en un ser real que planea en el universo en torno al sol y los planetas, es mucho más difícil creer que el ["progreso", la "libertad"] o una ley de la evolución social planeen entre los hombres o por encima de ellos, conduciendo al hombre como una fatalidad ineluctable. Estas leyes del desarrollo sólo son abstracciones formuladas en forma absoluta por el espíritu a partir de relaciones parciales. Con la necesidad sucede en este dominio como con todas las necesidades en la naturaleza. Si se puede hablar de necesidad, no se puede tratar más que de la obligación del hombre de comer para vivir. Este dicho popular expresa claramente la relación fundamental entre el hombre y el mundo en su conjunto.

Las relaciones sociales son infinitamente más complejas que las existentes en la naturaleza, y es mucho más difícil despejar las "leyes" de la sociedad y expresarlas en fórmulas exactas. Aquí más todavía, las leyes sólo expresan nuestras previsiones sobre el futuro, pero los acontecimientos reales jamás están de perfecto acuerdo con ellas. Ya es un gran paso que se hayan podido esbozar las grandes líneas del desarrollo social. La importancia del marxismo no reside tanto en las reglas que enuncia o las previsiones que formula, como en lo que se llama su método, en esa afirmación fundamental de que existe una relación entre cada acontecimiento social y el conjunto del universo, en el principio según el cual en todo fenómeno social hay que buscar los factores materiales reales a los que está ligado.

V. MACH

En la última parte del siglo XX, el mundo burgués se alejó cada vez más del materialismo. La burguesía reforzó su dominación sobre la sociedad al desarrollar el capitalismo. Pero el crecimiento de la clase obrera, cuya posición social era una manifestación permanente de la imperfección del sistema, y cuyo objetivo declarado era la destrucción de éste, llevó a la burguesía a dudar de la perennidad del capitalismo. A la confianza de los comienzos sucedió la inquietud, tanto el mundo futuro como el presente ocultaban una multitud de problemas insolubles. Y como las fuerzas materiales visibles le prometían mañanas desagradables, la burguesía intentó apaciguar sus temores y reafirmar su confianza en sí misma volviéndose hacia creencias en un predominio de las potencias espirituales. Las tendencias místicas y religiosas volvieron a primer plano. Esta evolución se reforzó más en el siglo XX tras la primera guerra mundial.

Los hombres de ciencia pertenecen al mundo burgués; están en contacto permanente con la burguesía y son influenciados por las corrientes ideológicas que la agitan. Pero el desarrollo de la ciencia les ha obligado a ocuparse de problemas nuevos, a hacer frente a contradicciones que salían a la luz en sus conceptos. La crítica de sus teorías, que se veían obligados a hacer, no se derivaba de una concepción filosófica clara, sino de las necesidades directas, prácticas, de su estudio de la naturaleza. Esta crítica tomó la forma y la tonalidad de las corrientes ideológicas anti-materialistas que predominaban en el seno de la clase dirigente. Por esta razón la filosofía moderna de la naturaleza presenta dos tendencias: reflexión crítica sobre los conceptos fundamentales de la ciencia, y crítica del materialismo. Estas concepciones tomaron un aspecto ideológico y místico. Pero esto no quiere decir que carezcan de valor o sean estériles, como tampoco lo había sido el sistema filosófico idealista de Hegel en tiempos de la Restauración.

A finales del siglo XIX y en varios países, aparecieron numerosas críticas de las principales teorías en curso. Citemos, por ejemplo, las de Karl Pearson en Inglaterra, Gustav Kirchhoff y Ernst Mach en Alemania, Henri Poincaré en Francia. Todos estos críticos, aun siguiendo caminos diferentes, representaban una misma tendencia. Pero, sin ninguna duda, son las obras de Mach las que han ejercido la mayor influencia.

Según él, la física no debe partir de la materia, de los átomos, de las cosas, pues éstos son conceptos derivados. Lo que conocemos directamente es la experiencia, y los componentes de toda experiencia son las sensaciones, las impresiones sobre los sentidos (*Empfindung*). Bajo la influencia de nuestro sistema de conceptos adquirido en el curso de nuestra educación y heredados de nuestros hábitos intuitivos, explicamos cada sensación como el efecto de un objeto sobre nuestra persona en tanto que sujeto: por ejemplo, yo veo una piedra. Pero si nos liberamos de este hábito, constatamos que esta sensación es un todo en sí misma, dado directamente sin distinción de sujeto u objeto. A través de la experiencia de un cierto número de sensaciones yo llego a distinguir los objetos y, además, lo que yo conozco de mí mismo no lo sé más que por un conjunto análogo de tales sensaciones. Como el sujeto y el objeto se construyen, a fin de cuentas, a partir de sensaciones, es preferible evitar la palabra sensaciones, que se refiere a la persona que las percibe. Por eso, continúa Mach, preferimos utilizar una palabra más neutra, "elemento", para designar la base más elemental del conocimiento. (Posteriormente se utilizará con frecuencia una palabra colectiva: lo dado.)

Para el pensamiento corriente ahí hay una paradoja. ¿Cómo podría una piedra, "cosa" sólida por excelencia, dura, inmutable, componerse o "consistir en" sensaciones, cosas tan subjetivas como efímeras? Pero si se mira más de cerca, se da uno cuenta rápido que lo que caracteriza a una cosa es precisamente esto y nada más. Su dureza, por ejemplo, no es nada más que la experiencia de un cierto número de sensaciones, frecuentemente dolorosas; en cuanto a su carácter inmutable, éste resulta de una serie de experiencias que muestran que cada vez que nos

encontramos en la misma situación, vemos repetirse las mismas sensaciones. Por eso contamos con un orden fijo en el desarrollo de nuestras sensaciones. En nuestra concepción de una cosa no hay nada, pues, que no tenga en definitiva la forma o el carácter de una sensación. Un objeto no es más que la suma de todas nuestras sensaciones experimentadas en diferentes momentos y que, porque admitimos cierta permanencia de lugares y de lo que los rodea, son combinadas conjuntamente y designadas con un mismo nombre. Un objeto no es nada más. No hay ninguna razón para suponer, con Kant, la existencia de una "cosa en sí" (*Ding an sich*) fuera de esta masa de sensaciones; y ni siquiera nos es posible expresar con palabras lo que hay que entender por la existencia de una cosa en sí. Por consiguiente, no solamente el objeto está construido sólo a partir de sensaciones, sino que no se compone más que de sensaciones. Y Mach expresaba así su oposición a la física tradicional de su época:

No son los cuerpos los que producen sensaciones, sino los complejos de elementos (complejos de sensaciones) los que forman los cuerpos. Y si el físico considera que los cuerpos son una realidad permanente y los "elementos" una apariencia pasajera y efímera, es porque no se da cuenta de que todos los "cuerpos" no son más que los símbolos mentales de complejos de elementos (complejos de sensaciones)¹.

Lo mismo ocurre con el sujeto. Lo que llamamos el "yo" es un complejo de recuerdos y de sentimientos, de sensaciones y de ideas pasadas y presentes ligados entre sí por la continuidad de la memoria y vinculados a un cuerpo particular, pero que no son más que parcialmente permanentes.

No es el "yo" el primario, son los elementos... Los elementos forman el "yo". Los elementos de la conciencia de un individuo dado están fuertemente ligados entre sí pero, por el contrario, ligados muy débilmente y sólo ocasionalmente a los de otro individuo. Por esta razón cada cual cree no conocer más que a

¹ E. Mach: *Análisis de las sensaciones*, p. 23. Las citas de Mach están hechas según el texto de la edición francesa, tomadas a su vez del texto alemán.

*sí mismo en tanto que unidad indivisible, independiente de todas las otras*².

*La naturaleza se compone de elementos suministrados por los sentidos. El hombre primitivo primero aprehende entre ellos ciertos complejos de estos elementos que se reproducen con cierta constancia y que para él son los más importantes. Las primeras palabras, las más antiguas, son nombres de "cosa". Pero aquí se hace abstracción del entorno, de las pequeñas modificaciones que estos complejos sufren sin cesar y que, debido a que son menos importantes, no son recordadas. No hay en la naturaleza cosa invariable. La cosa es una abstracción, el nombre es un símbolo de un complejo de elementos cuyos cambios no tenemos en cuenta. Y si designamos el complejo en su conjunto con una sola palabra, con un solo símbolo, esto se debe a que experimentamos la necesidad de despertar de una sola vez todas las impresiones que van ligadas a este complejo... Las sensaciones no son "símbolos de las cosas". Por el contrario, la "cosa" es más bien un símbolo mental para un complejo de sensaciones de una estabilidad relativa. No son las cosas o los cuerpos, sino los colores, los sonidos, la presión, el espacio, el tiempo (lo que llamamos corrientemente las sensaciones) los que son los verdaderos elementos del mundo. Todo el proceso tiene un sentido económico. Al describir los hechos, comenzamos por los complejos más estables, los más habituales y corrientes, y a continuación añadimos lo que es inhabitual como corrección*³.

En la obra que acabamos de citar, y en la que trata del desarrollo histórico de los principios de la mecánica, Mach está muy próximo al método del materialismo histórico. En efecto, para él, la historia de la ciencia no se resume en la de una serie de grandes hombres cuyo genio ha permitido los grandes descubrimientos. Por el contrario, muestra cómo los problemas prácticos son resueltos primero por los métodos de pensamiento de la vida cotidiana y después acaban por encontrar su expresión

² *Ibíd.*, p. 19.

³ E. Mach: *El desarrollo de la mecánica*, 1883, p. 454. Hay una traducción francesa con el título: *La mécanique*, Hermann, 1925.

teórica más simple y adecuada. Y por ahí mismo insiste en el papel "económico" de la ciencia.

Toda ciencia tiene como fin reemplazar o economizar experiencias, representando y previendo los hechos mediante el pensamiento; pues estas reproducciones están a disposición más fácilmente que las experiencias mismas y, en gran medida, pueden reemplazarlas⁴.

Cuando nos representamos hechos por medio del pensamiento, jamás los reproducimos como son exactamente, sino que retenemos sólo los aspectos que son importantes para nosotros. Al actuar así, perseguimos un fin surgido directa o indirectamente de preocupaciones prácticas. Nuestras representaciones son siempre abstracciones. Aquí también se encuentra la tendencia a la economía⁵.

En esta concepción, la ciencia, tanto la más especializada como el conocimiento más común, está ligada a las necesidades de la vida, es un medio de existencia. *“La tarea biológica de la ciencia consiste en dar al hombre en plena posesión de sus sentidos una orientación (Orientierung) tan perfecta como posible”⁶.*

Para que el hombre pueda reaccionar eficazmente en cada situación de la vida, frente a cada impresión creada por el entorno, de ningún modo se necesita que traiga a su memoria todos los casos anteriores en que se ha encontrado en una situación análoga, y lo que ha resultado de ello; le basta conocer las consecuencias en el caso general para decidir su conducta. La regla, el concepto abstracto, son instrumentos siempre listos a ser utilizados que nos evitan tener que considerar mentalmente todos los casos anteriores. Las leyes de la naturaleza no suministran una previsión de lo que debe o va a ocurrir en la naturaleza, sino aquello que esperamos; y ése es precisamente el fin mismo que deben cumplir.

⁴ *Ibíd.*, p. 452.

⁵ *Ibíd.*, p. 454.

⁶ E. Mach: *Análisis de las sensaciones*, op. cit., p. 29.

La elaboración de conceptos abstractos, de reglas, de leyes de la naturaleza, sea en la vida cotidiana o en el ejercicio de las ciencias, es un proceso que desemboca en economizar la actividad cerebral, en economizar el pensamiento. Mach muestra con un cierto número de ejemplos tomados de la historia de las ciencias que los progresos científicos se reducen siempre a acrecentar esta economía, es decir, a condensar dominios de experiencia cada vez más grandes, de manera cada vez más concentrada, de suerte que para hacer predicciones se pueda evitar repetir las mismas operaciones mentales.

La vida del hombre es corta y su memoria es limitada, y no se puede adquirir un número de conocimientos apreciable más que con la ayuda de la economía del pensamiento más extremada... (Así la tarea de la ciencia consiste) en representar los hechos tan completamente como sea posible con el mínimo esfuerzo cerebral⁷.

El principio de la economía de pensamiento determina, según Mach, el carácter de la investigación científica. Lo que la ciencia presenta como propiedades de las cosas, las leyes de los cuerpos, de los átomos, no son en realidad más que relaciones entre sensaciones. Por ejemplo, los fenómenos entre los cuales la ley de la gravitación establece relaciones se componen todos de un cierto número de impresiones visuales, táctiles y auditivas. La ley nos dice que estos fenómenos no tienen lugar al azar, y predice los que podemos esperar. Por supuesto, las leyes no podrían enunciarse de esta manera, demasiado complicada para poder ser apropiada y aplicable en la práctica. Pero, desde el punto de vista de los principios, es importante constatar que todas estas leyes sólo expresan relaciones entre fenómenos. Si en nuestra concepción del éter o de los átomos surgen contradicciones, no son contradicciones de la naturaleza sino que provienen de la forma que hemos elegido para expresar nuestras abstracciones y leyes, con el único fin de utilizarlas de la manera más práctica. La contradicción desaparece cuando presentamos los resultados de la investigación en forma de relación entre magnitudes observadas, es decir, en última instancia, entre sensaciones.

⁷ E. Mach: *El desarrollo de la mecánica*, op. cit., p. 461.

El espíritu no comprometido en la actividad científica se turba fácilmente por el hecho de que una concepción adaptada a un fin particular pueda ser tomada como base de todo el sistema de la investigación científica. Es el caso, dice Mach, de aquel que considera

*[...] todas las experiencias... como efectos del mundo exterior sobre la conciencia. De ello resulta entonces una confusión aparentemente inextricable de dificultades metafísicas. Pero este fantasma desaparece cuando consideramos las cosas bajo su forma matemática y nos damos cuenta de que para nosotros no tiene valor más que el establecimiento de relaciones y funciones, y la única cosa que deseamos conocer realmente son las relaciones mutuas entre las experiencias*⁸

Se podría creer que Mach manifiesta aquí dudas acerca de la existencia de un mundo exterior independiente del hombre y que actúa sobre él. Pero en muchos otros lugares habla de la naturaleza dentro de la cual debemos organizar nuestra vida y que debemos explorar. Lo que quiere decir es que el mundo exterior tal cual es comprendido por la física y por la opinión corriente, es decir, el mundo de la materia y de las fuerzas que engendran los fenómenos, nos conduce a contradicciones. Estas contradicciones sólo pueden ser resueltas si volvemos cada vez a los fenómenos y en lugar de discutir sobre palabras expresamos nuestros resultados en forma de relaciones entre nuestras observaciones. Es lo que a continuación se llamó el "principio de Mach" [que se puede enunciar así: Cuando nos preguntamos si una afirmación tiene sentido o no y, en caso afirmativo, cuál, debemos buscar qué experiencia puede confirmarla o invalidarla.] Este principio ha jugado un papel importante en nuestros días, por un lado en las controversias sobre el tiempo y el espacio que acompañaron a la teoría de la relatividad y, de otro, en la comprensión de los fenómenos atómicos y de la radiación. Para Mach mismo, se trataba de encontrar un campo de interpretación más amplio de los fenómenos físicos. En la vida cotidiana, los cuerpos sólidos son los complejos de elementos más evidentes [y por esta razón

⁸ E. Mach: *Análisis de las sensaciones*, op. cit., p. 28.

la mecánica, es decir, la ciencia que trata de los movimientos de estos cuerpos, ha sido el primer dominio de la física en desarrollarse.] Pero eso no es una razón para hacer de la disposición de los átomos y de la teoría atómica el esquema de base de todo el universo. En lugar de querer explicar todos los fenómenos, el calor, la electricidad, la luz, la química, la biología, por el movimiento de estas partículas microscópicas, valdría más desarrollar conceptos apropiados a cada dominio.

Sin embargo, hay cierta ambigüedad en lo que Mach dice del mundo exterior, ambigüedad que revela una inclinación segura hacia el subjetivismo correspondiente a las tendencias generales del mundo burgués hacia el misticismo y que debía ir reforzándose. Más tarde, Mach se complacerá en descubrir por todas partes corrientes emparentadas con sus ideas, y se apresurará a aprobar en términos aduladores las filosofías idealistas que dudan de la realidad del mundo material. Tampoco hay que buscar en Mach un sistema filosófico homogéneo y coherente llevado hasta sus últimas consecuencias. Lo que le parecía más importante era hacer observaciones críticas destinadas a estimular la aparición de ideas nuevas, que él expresaba con frecuencia en forma de paradojas, de rasgos punzantes contra las concepciones admitidas generalmente, pero sin preocuparse demasiado de eliminar toda contradicción en sus afirmaciones o de resolver todos los problemas. Su intención no es la del filósofo que construye un sistema sin fallo, sino la del sabio que presenta sus ideas como una contribución parcial al conjunto del trabajo de la colectividad científica, seguro de que otros corregirán los errores y completarán lo que ha quedado inacabado. *"La suprema filosofía del sabio consiste precisamente en darse por satisfecho con una visión incompleta del mundo (Weltanschauung) y preferirla a un sistema filosófico completo aparentemente, pero insatisfactorio"*⁹.

Mach tiene tendencia a hacer resaltar el lado subjetivo de la experiencia. Esto se manifiesta cuando describe como sensaciones los datos inmediatos del mundo (los fenómenos).

⁹ E. Mach: *El desarrollo de la mecánica*, op. cit., p. 437.

Ciertamente, este comportamiento se basa en un análisis más profundo de los fenómenos. El fenómeno de una piedra que cae implica toda una serie de sensaciones visuales que se suceden y que están ligadas al recuerdo de sensaciones visuales y espaciales anteriores. Se podría decir, pues, que los elementos de Mach, es decir, las sensaciones, son los constituyentes más simples de los fenómenos. Cuando Mach dice: "*Es exacto que el mundo se compone de nuestras sensaciones*"¹⁰. [Él quiere poner el acento en el carácter subjetivo de los elementos del mundo, pero no dice: mis sensaciones propias] como tampoco dice: el universo está formado por mis sensaciones. El solipsismo le es totalmente extraño y es completamente incompatible con su sistema de pensamiento –para Mach el "yo" es asimismo un complejo de sensaciones– y además él rechaza el solipsismo expresamente. Detrás de la palabra "nosotros" se ocultan las relaciones entre los hombres (pero Mach no va más allá de esta manera de expresarse). Cuando examina la relación entre el mundo construido a partir de sus sensaciones y los otros hombres, es muy impreciso:

*De la misma manera que yo no considero el rojo y el verde como pertenecientes a un cuerpo particular, tampoco hago distinción esencial –desde el punto de vista de esta orientación general– entre mis sensaciones y las de otro. Los mismos elementos se encuentran reunidos bajo forma de puntos nodales (Verknüpfungspunkte) en numerosos "yo". Aparecen, desaparecen y se modifican constantemente*¹¹.

Se podría objetar aquí que si el rojo y el verde pertenecen a varios cuerpos a la vez, ya no son sensaciones, esos elementos constitutivos de la experiencia, sino ya conceptos abstractos, "el rojo" y "el verde", extraídos de impresiones parecidas llegadas de fenómenos diferentes. Nosotros encontramos ahí una renovación de las bases de la ciencia, la que consiste en reemplazar conceptos, como los de cuerpo y materia, por otros conceptos abstractos, por ejemplo, el color, a los que llamamos propiedades

¹⁰ E. Mach: *Análisis de las sensaciones*, op. cit., p. 10.

¹¹ *Ibíd.*, p. 294.

de los primeros. Pero cuando Mach dice que su sensación y la de otro son el mismo elemento (el "yo" y el otro son ambos puntos nodales) la palabra "elemento" es tomada en un sentido diferente, y toma el carácter de un fenómeno que va más allá del individuo.

La tesis de Mach según la cual el mundo se compone de nuestras sensaciones contiene la verdad fundamental de que sólo conocemos el mundo a través de nuestras sensaciones. Ellas son el único material con el que podemos construir nuestro mundo. Sólo en este sentido, el mundo, comprendido el "yo", se "compone" únicamente de sensaciones. Pero para Mach esta tesis contiene algo más y él pone el acento en el carácter subjetivo de las sensaciones, revelando así la misma tendencia ideológica burguesa que encontramos en los otros filósofos de la misma época. Esta tendencia es todavía más manifiesta cuando señala que sus concepciones son capaces de hacer desaparecer el dualismo, ese eterno antagonismo filosófico entre los mundos de la materia y el espíritu. Según Mach, el mundo físico y el mundo psíquico se componen de los mismos elementos, pero combinados de modo diferente. La sensación de "verde" que experimento al ver una hoja, ligada con todas las sensaciones que yo u otros hemos podido experimentar frente a las hojas, es un elemento de la hoja "material"; esta misma sensación ligada esta vez a mi retina, mi cuerpo y mis recuerdos se convierte en un elemento de mi yo y, junto a otras impresiones que he tenido antes, un elemento de mi espíritu.

Yo no veo ninguna oposición entre lo físico y lo psíquico sino, por el contrario, una identidad profunda en lo concerniente a los elementos. En la esfera sensorial de mi conciencia, cada objeto es a la vez físico y psíquico¹².

No es el contenido, sino la dirección de las investigaciones lo que difiere entre los dos dominios¹³.

Así desaparece el dualismo; el mundo entero es una unidad y se compone de elementos idénticos que no son los átomos, sino las sensaciones.

¹² *Ibíd.*, p. 36.

¹³ *Ibíd.*, p. 14.

No hay dificultad alguna en representar todos los elementos físicos a partir de las sensaciones, que son al mismo tiempo elementos psíquicos pero, por el contrario, es imposible representar un fenómeno psíquico cualquiera a partir de los elementos en uso en la física moderna, como la masa o los movimientos... Hay que darse cuenta de que nada puede convertirse en objeto de una experiencia o de la ciencia si no puede, de una manera u otra, ser parte de la conciencia¹⁴.

Es en esta nota de una obra de 1905 donde sale a la luz el espíritu anti-materialista del mundo burgués. El método, que sirve para caracterizar los elementos, hasta ahí prudente, meditado y neutro, es abandonado bruscamente, y los elementos mismos calificados de "psíquicos". Así el mundo físico se encuentra enteramente integrado en el dominio psíquico. Pero, para nosotros, aquí no se trata de hacer la crítica de las ideas de Mach, sino de exponer una corriente de pensamiento y, más particularmente, en sus relaciones con la sociedad. Por eso no discutimos la tautología de la frase final según la cual lo que es consciente no puede ser más que lo que se encuentra en la conciencia, es decir, que el mundo no puede ser más que espiritual.

Si admitimos difícilmente que los elementos constituyentes del universo son las sensaciones es, dice Mach, porque en nuestra juventud hemos asimilado sin espíritu crítico la imagen totalmente acabada del mundo que la humanidad ha elaborado intuitivamente en el curso de los milenios de su evolución. Mach expone entonces cómo, con ayuda de un razonamiento filosófico, se puede llegar a describir conscientemente y con espíritu crítico todo este proceso. Partiendo otra vez de las experiencias más simples, es decir, de las sensaciones elementales, podemos reconstruir paso a paso el universo: nosotros mismos, el mundo exterior, los diferentes cuerpos que forman parte del mundo exterior, pero ligados a lo que experimentamos, a nuestras acciones, a nuestros recuerdos personales. Así, por analogía, nos damos cuenta de que los otros hombres son nuestros semejantes,

¹⁴ E. Mach: *Conocimiento y error*, 1905, nota p. 12.

de la misma naturaleza que nosotros y que, por consiguiente, sus sensaciones, de las que tenemos conocimiento por sus testimonios, son materiales parecidos a los nuestros, que podemos utilizar en nuestra construcción del mundo. Mach se detiene aquí y antes de la etapa que le llevaría a la concepción de un mundo objetivo. No es una laguna accidental, sino una concepción fundamental. Por lo demás, esto se encuentra, y más acentuado aún, en Carnap, uno de los principales portavoces de la filosofía moderna de la naturaleza. En *La construcción lógica del mundo* se fija el mismo objetivo que Mach, pero lo persigue de una manera todavía más rigurosa: si se elige como punto de partida la ignorancia total pero la plena posesión de las facultades espirituales, ¿cómo se llega a reconstituir el mundo con todo lo que contiene? Partiendo de "mis sensaciones" yo establezco un sistema "de enunciados" y "de objetos" (Carnap designa con la palabra *Gegenstand* todo lo que puede dar lugar a un enunciado), y así la existencia de "objetos" físicos y psíquicos, con los cuales yo construyo el "mundo" en forma de un sistema ordenado de mis sensaciones. La cuestión del dualismo entre el cuerpo y el alma se resuelve de la misma manera que en Mach; lo material y lo espiritual se componen de los mismos materiales, las sensaciones, y no difieren más que por su combinación. Las sensaciones de los otros hombres conducen, si se cree su testimonio, a un mundo físico que corresponde exactamente al mío. Es el mundo "inter-subjetivo", común a todos los sujetos, el mundo del que tratan las ciencias de la naturaleza. Y Carnap se detiene igualmente ahí, satisfecho de haber eliminado todo dualismo y de haber mostrado que toda cuestión sobre la realidad del mundo no tiene sentido puesto que la "realidad" no puede ser probada más que por nuestras experiencias, nuestras sensaciones: aquí se detiene el encadenamiento de la constitución del mundo.

Es fácil descubrir los límites de esta concepción de las estructuras del mundo. Tanto para Mach como para Carnap, el mundo, así constituido, es un mundo instantáneo, que se supone inmutable. Se deja de lado el hecho de que el mundo esté en evolución perpetua. Tenemos que ir más allá del punto en que Carnap se ha detenido. Sabemos por experiencia que la gente

nace y muere. Cuando mueren los hombres, cuyas experiencias han servido para constituir el mundo, no por eso el mundo deja de seguir siendo el mismo. Yo sé que cuando mis sensaciones, mi "experiencia", desaparezcan con mi muerte, el mundo continuará existiendo. Las experiencias científicas admitidas por todos nosotros han permitido llegar a la conclusión de que hace miles de años no había hombres en la tierra, ni siquiera seres vivos. El hecho de la evolución, que descansa en nuestras sensaciones agrupadas en la ciencia, demuestra que ha existido un mundo del que estaba excluida la sensación. Así se pasa de un mundo inter-subjetivo, común a todos los hombres, a un mundo objetivo independiente del hombre. La concepción del mundo ha cambiado totalmente. Una vez constituido este mundo objetivo, todos los fenómenos son considerados como independientes del observador y se convierten en relaciones entre las diversas partes del mundo total. El mundo es el conjunto de estas innumerables partes que actúan unas sobre otras. Cada parte consiste en la totalidad de sus acciones y reacciones con el resto del mundo; todas estas acciones mutuas forman los fenómenos que la ciencia estudia. El hombre también es una parte del mundo: nosotros no somos más que la totalidad de nuestras acciones y reacciones con el mundo exterior. Nuestras sensaciones aparecen ahora bajo una nueva luz. Representan las acciones del mundo sobre nosotros mismos, pero no son más que una parte ínfima de todas las interrelaciones que constituyen el universo. Por supuesto, son la única realidad que nos es dada directamente. Cuando el hombre construye el mundo a partir de sus experiencias personales, reconstruye en su espíritu un mundo objetivo que ya existe. Nuevamente nos encontramos frente a una doble imagen del mundo y de nuevo se plantean los problemas de la teoría del conocimiento. El materialismo histórico ha mostrado cómo se las puede resolver sin recurrir a la metafísica.

Se puede uno preguntar por qué dos filósofos de la naturaleza tan eminentes no han dado el paso que les hubiese llevado a la constitución de un mundo objetivo, mientras que la lógica de sus razonamientos hubiese debido llevarlos allí. No se lo puede uno explicar más que a partir de su concepción del mundo. Su modo

instintivo de abordar los problemas es anti-materialista. Al detenerse en un mundo subjetivo o inter-subjetivo construido a partir de la experiencia personal, llegan a una concepción monista del mundo en la que el mundo físico se compone de elementos psíquicos, y refutan el materialismo. Se tiene aquí un ejemplo especialmente significativo del modo como una concepción de clase llega a determinar la orientación de la ciencia y de la filosofía.

En resumen, podemos decir que hay que distinguir dos fases en las concepciones de Mach. En la primera, reduce los fenómenos de la naturaleza a las sensaciones, mostrando así su carácter subjetivo. No intenta utilizar estas sensaciones para construir, por medio de deducciones precisas, un mundo objetivo. Este mundo objetivo lo acepta como algo evidente, que cae de su peso, pero impulsado por su deseo de no ver la realidad inmediata más que en las sensaciones consideradas como elementos psíquicos, le da un vago carácter místico. Viene después la segunda fase, el paso del mundo de los fenómenos al mundo de la física. Lo que la física, y también el sentido común, convencido por la vulgarización científica, consideran como la realidad del mundo (materia, átomos, energía, leyes de la naturaleza, formas del espacio y del tiempo, el yo) no son más que abstracciones a partir de un grupo de fenómenos. Mach reúne las dos etapas en una sola diciendo que las cosas son complejos de sensaciones.

La segunda fase nos lleva de nuevo a Dietzgen. La similitud es aquí manifiesta. Las diferencias entre Mach y Dietzgen provienen de sus concepciones de clase. Dietzgen se ha basado en el materialismo dialéctico y sus concepciones eran una consecuencia directa del marxismo. Mach, influenciado por la reacción que surgía en la clase burguesa, consideraba que su tarea era una crítica fundamental del materialismo naturalista bajo una forma que asegurase la supremacía sobre la materia a cualquier principio espiritual. Además hay una diferencia en sus actitudes personales y sus fines específicos. Dietzgen era un filósofo de amplias miras que ha intentado explicar el funcionamiento del cerebro humano. La experiencia práctica, tanto en el dominio de la vida cotidiana como en el de la ciencia, le ha servido de

material para conocer el conocimiento. Mach era un físico que sobre todo ha intentado mejorar la manera como operaba hasta entonces el espíritu humano en la investigación científica. El fin de Dietzgen era hacer aparecer claramente el papel del conocimiento en la evolución social para que la lucha del proletariado se aprovechara de ello. El fin de Mach era mejorar la práctica de la investigación científica para que las ciencias de la naturaleza se aprovecharan de ello.

Cuando habla de la aplicación práctica de sus concepciones, Mach se expresa de diferentes maneras, a veces de manera extravagante. Aquí piensa que es inútil emplear las abstracciones corrientes: "*Conocemos únicamente sensaciones, toda hipótesis sobre los núcleos (es decir, sobre las partículas que componen la materia) y sobre sus acciones recíprocas que originarían las sensaciones es enteramente vana y superflua*"¹⁵.

Por el contrario, allí no quiere desacreditar el sentido común, el realismo "ingenuo" que presta los más grandes servicios al hombre en su vida cotidiana. Este realismo es un producto de la naturaleza que se ha desarrollado poco a poco, mientras que todo sistema filosófico no es más que un producto artificial y efímero que pone la mira en fines temporales. Necesitamos, pues, comprender

*[...] por qué y con qué fin adoptamos durante la mayor parte de nuestra vida tal punto de vista y por qué, con qué fin y en qué dirección debemos abandonarlo temporalmente. Ningún punto de vista tiene validez eterna; todo principio sólo tiene importancia para un fin determinado*¹⁶.

En la aplicación práctica de sus concepciones a la física, Mach encontró poco eco. Dirigió sus ataques sobre todo a la materia y los átomos tal como eran presentados en la física de su época. Sin duda, no son más que abstracciones y deben ser considerados como tales: "*Nadie vio nunca átomos en ningún lugar ni los verá nunca; como todas las otras sustancias, son productos del espíritu*"¹⁷.

¹⁵ E. Mach: *Análisis de las sensaciones*, op. cit., p. 10.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁷ E. Mach: *El desarrollo de la mecánica*, op. cit., p. 463.

Pero no es la única razón para rechazarlos. De hecho son abstracciones desprovistas de práctica que representan un intento de explicar todos los fenómenos físicos por la mecánica, por el movimiento de pequeñas partículas. Ahora bien, *"Está claro que las hipótesis mecánicas no permiten llegar a la verdadera economía de pensamiento científico"*¹⁸.

Pero cuando desde 1873 presenta su crítica de la explicación del calor por la agitación de los átomos y de la electricidad por la circulación de un fluido, no encuentra ningún eco entre los físicos. Muy al contrario, éstos continuaron desarrollando este tipo de explicaciones, cuyas consecuencias siempre han sido confirmadas. En el caso de la electricidad, por ejemplo, el descubrimiento del electrón y de su carga elemental condujo a una teoría de tipo corpuscular que permitió a la teoría atómica extenderse con un éxito cada vez mayor. La generación de físicos que ha sucedido a la de Mach, si tenía algunas simpatías por sus concepciones filosóficas, no lo ha seguido por el camino de las aplicaciones prácticas. Sólo en el siglo XX, cuando la teoría atómica y la del electrón hubieron adquirido un desarrollo notable y la teoría de la relatividad hizo su aparición, salieron a la luz graves contradicciones internas en la física. Los principios de Mach se revelaron entonces como los mejores guías para vencer estas dificultades.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 469.

VI. AVENARIUS

Materialismo y empiriocriticismo, tal es el título del libro de Lenin. Esto nos obliga a hablar aquí de la obra del filósofo de Zurich, Avenarius. Es él quien ha creado la palabra empiriocriticismo para designar su propia teoría que, en muchos puntos, se emparenta con las ideas de Mach. Originalmente, su punto de partida era idealista pero, a continuación, en su obra principal, *Crítica de la experiencia pura*, adopta un punto de vista más empírico. Parte de la experiencia más simple e investiga después cuidadosamente lo que hay de cierto en esta experiencia y examina finalmente con espíritu crítico todo lo que los hombres han supuesto sobre el mundo y sobre ellos mismos, a qué conclusiones han llegado y, entre estas conclusiones, las que están justificadas y las que no lo están.

En la concepción natural del mundo, explica Avenarius, yo encuentro lo siguiente. Yo me encuentro a mí mismo con mis ideas y mis sentimientos (*Gefühlen*) dentro del mundo que me rodea, el entorno; a este entorno pertenecen también mis semejantes, que hablan y actúan como yo y que por consiguiente, considero que son de la misma naturaleza que yo mismo. En realidad esto quiere decir que yo interpreto los movimientos y los sonidos de los otros hombres como que tienen un significado análogo al de los míos. Esto no es un hecho experimental estricto, sino una hipótesis; hipótesis, no obstante, indispensable y sin la cual el hombre no puede llegar más que a una concepción del mundo irracional y engañosa. Esa es la hipótesis empiriocrítica fundamental, la de la igualdad humana. He aquí cómo se presenta "mi" universo. En primer lugar hay mis afirmaciones, por ejemplo, yo veo y yo toco un árbol. Es lo que yo llamo una percepción. Yo encuentro este árbol siempre en el mismo sitio; puedo describirlo objetivamente en el espacio, independientemente de mi presencia, es lo que yo llamo el mundo

exterior. Además tengo recuerdos (a los que llamo imágenes, representaciones [*Vorstellungen*]) que, en cierta medida, se parecen a mis observaciones. Después están mis semejantes, que pertenecen también al mundo exterior. En tercer lugar, tengo los testimonios de estos semejantes sobre este mismo mundo exterior; me hablan del árbol que ellos ven también y lo que me dicen de él está ligado visiblemente al mundo exterior. Hasta aquí, todo es simple y natural. No hay nada más, ni en los cuerpos ni en el alma, ni en el mundo exterior ni en el mundo interior, que pueda originar pensamientos.

Sin embargo, yo digo: mi universo es objeto de observación de uno de mis semejantes, que es portador de esta percepción (convirtiéndose ésta en una parte de él mismo). Yo afirmo que ésta está en él con el mismo título que otras experiencias, sentimientos, pensamientos o voluntades que yo conozco por su testimonio. Yo afirmo que él tiene una "sensación" del árbol, que él se hace una "representación" del árbol. Pero la "sensación", la "representación" de otra persona yo no puedo percibirlas, no existen en el mundo de mis experiencias. Así he introducido algo nuevo, completamente extraño a mis observaciones, que yo jamás sería capaz de experimentar directamente y que es de una naturaleza totalmente distinta a lo que había hasta entonces. Mis semejantes tienen, pues, un mundo exterior que perciben y que pueden reconocer, y un mundo interior compuesto de sus percepciones, de sus sentimientos y de lo que han aprendido. Y puesto que yo me encuentro en la misma situación hacia ellos que ellos hacia mí, yo también tengo un mundo interior de percepciones y de sentimientos al que se opone el entorno, lo que yo llamo el mundo exterior, que yo observo y que yo aprendo a conocer. Avenarius llama a este proceso la "introyección". Esta introyección representa la introducción en el interior del hombre de algo que no existía en la primera concepción puramente empírica del mundo¹.

La introyección provoca la división del mundo. Es la caída filosófica en el pecado. Antes de esta caída el hombre se

¹ Ver la carta de Anton Pannekoek del 30 de octubre de 1946, pp. 220-221.

encontraba en el estado de inocencia filosófica. Para él, el mundo era simple, unificado tal como se lo presentaban sus sentidos. No distinguía todavía el cuerpo del alma, el espíritu de la materia, el bien del mal. La introyección ha creado el dualismo y todos los problemas y contradicciones que conlleva. Examinemos sus primeras consecuencias en los primeros estadios de la civilización. Utilizando su experiencia del movimiento y de los sonidos, el hombre practica entonces la introyección no sólo en sus semejantes, sino también en los animales, los árboles, etc. Es el animismo. Cuando un hombre duerme, no tiene ninguna conversación; cuando se despierta, se pone a contar que estaba en otra parte. De ello se concluye que una parte de su ser se ha quedado aquí mientras que otra parte ha abandonado temporalmente su cuerpo. Si esta segunda parte no vuelve jamás, la primera acaba por pudrirse y desaparecer. Pero la otra puede aparecer en los sueños, en forma de espectro. De ello se deduce que el hombre se compone de un cuerpo mortal y de un espíritu inmortal. El árbol abriga igualmente un espíritu inmortal, como el cielo. En un estadio superior de civilización el hombre pierde este trato directo con los espíritus. Lo que entonces es objeto de experiencia es el mundo sensible, el mundo exterior; el mundo espiritual, interior, es considerado como trascendente, más allá de los sentidos. *"La experiencia en tanto que objeto y en tanto que conocimiento se oponen en lo sucesivo como dos cosas distintas, al igual que el mundo corporal y el mundo espiritual"*².

En este breve resumen de las concepciones de Avenarius hemos omitido algo que no es indispensable para la comprensión pero que, desde su punto de vista, es un eslabón esencial en el encadenamiento lógico del razonamiento. En sus declaraciones, mi semejante no sólo da cuenta de su propia persona y de su propio cuerpo sino que también concede un lugar particular a ciertas partes de su cuerpo: su cerebro, su sistema nervioso. Entonces, dice Avenarius, hay tres relaciones dentro de mi experiencia: una primera relación entre las declaraciones de mi semejante y el mundo exterior, una segunda entre el mundo

² R. Avenarius: *Crítica de la experiencia pura (1888-1900)*, § 110. Las citas de Avenarius son traducidas del texto alemán.

exterior y su cerebro, una tercera entre su cerebro y sus declaraciones. La segunda relación pertenece al dominio de la física y está sometido a la jurisdicción de la conservación de la energía; las otras dos competen a la lógica.

Avenarius procede después a la crítica de la introyección y a su rechazo. Los movimientos de mi semejante y los sonidos que emite están ligados, desde el punto de vista de su experiencia, al mundo exterior y al de los pensamientos. Pero eso es un resultado de mi propia experiencia. Si introduzco todo esto en él, es en su cerebro donde lo meto. Su cerebro contiene ideas e imágenes; el pensamiento es una parte, una propiedad del cerebro. Pero ninguna disección anatómica permite probarlo. Ni yo, ni ninguno de mis semejantes. *"nosotros no podemos encontrar una característica del pensamiento o del cerebro que pruebe que el pensamiento es una parte o una propiedad del cerebro"*³.

El hombre puede decir con toda razón: yo tengo un cerebro, es decir, el cerebro forma parte de "mi yo" con el mismo título que mi cuerpo, mi lenguaje, mis pensamientos. Igualmente tiene derecho a decir: yo tengo pensamientos, es decir, que en la totalidad que yo llamo "yo" se encuentran igualmente los pensamientos. Pero de ello no resulta de ninguna manera que el cerebro "posea" los pensamientos.

*El pensamiento es ciertamente un pensamiento de mi yo, pero sin embargo no es un pensamiento de mi cerebro*⁴.

*Nuestro cerebro no es el hábitat, la sede, el creador, ni el instrumento o el órgano, el portador o el substrato, etc., del pensamiento. (...) El pensamiento no es el habitante o el soberano del cerebro, no es su mitad o uno de sus aspectos, etc., tampoco es un producto ni siquiera una función fisiológica del cerebro*⁵.

Esta enumeración imponente muestra por qué ha sido necesario hacer intervenir el cerebro. Avenarius no tiene nada que

³ *Ibíd.*, § 125.

⁴ *Ibíd.*, § 131.

⁵ *Ibíd.*, § 132. (Este pasaje es citado por Lenin en: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 87.)

objetar al hecho de que yo introduzca en mi semejante caracteres que yo califico de espirituales: “*El pensamiento es ciertamente un pensamiento de mi yo*”. Pero si ahí añado el cerebro, entonces el pensamiento no puede ser localizado sino en el cerebro. Sin embargo, hace notar Avenarius, ni el escalpelo ni el microscopio revelan nada de "espiritual" en este órgano. A esta demostración simplista añade otra: la introyección significa de hecho que, por el pensamiento, yo me meto en el lugar de mi semejante, que yo razono desde su punto de vista y que así yo combino mi pensamiento con su cerebro. Pero esto es del dominio de la imaginación y no puede ser realizado en la práctica. Estas disertaciones y muchas otras (por ejemplo, de los párrafos 126 a 129) son más bien artificiales, formales [y poco convincentes]. ¡Y deben servir de base a todo un sistema filosófico! Lo que sigue siendo más importante es el fenómeno de la introyección, ése donde yo introduzco en mi semejante lo que yo conozco por mi experiencia personal, y que este proceso crea de hecho un segundo mundo imaginario (el mundo de mi semejante), de una naturaleza muy distinta al mío, inaccesible a mi experiencia, incluso si estos dos mundos se corresponden punto por punto. [Es absolutamente indispensable que yo introduzca este nuevo mundo, pero esto equivale a crear dos e, incluso, de hecho, millones que no me son directamente accesibles, que no pueden formar parte del mundo de mi experiencia].

Avenarius se pone entonces a desarrollar una concepción general del mundo que sea ejemplo de la introyección, que no se apoye más que en los datos de la experiencia individual directa.

El "yo" designa un individuo humano en tanto que constante (relativa) dentro de una pluralidad (relativamente) cambiante, formada por mis semejantes, por árboles, etc., que constituyen (relativas) unidades. Estas unidades, los elementos del entorno, tienen entre sí y hacia mí mismo relaciones de dependencia variadas⁶.

Cada una de estas unidades se disuelve en una pluralidad de "elementos" y de "caracteres". Lo que se llama el yo es también

⁶ R. Avenarius: *Crítica de la experiencia pura (1888-1900)*, op. cit., § 139.

un dato inmediato. No soy yo quien encuentra el árbol, sino más bien el yo y el árbol los que se encuentran simultáneamente. Cada experiencia implica igualmente el yo y el entorno, que juegan un papel diferente uno respecto del otro. Avenarius los llama respectivamente término central (*Zentralglied*) y contra-término (*Gegenglied*). En su exposición cree necesario introducir un sistema especial de nombres, de letras, de cifras, [de expresiones algebraicas. La intención es loable: no quiere dejarse desviar de su razonamiento por las asociaciones instintivas de significados ligados al lenguaje cotidiano. Pero el resultado no es sino una apariencia de profundidad de pensamiento, dentro de una terminología abstrusa, que exige una nueva traducción al lenguaje ordinario si se quiere llegar a comprender el texto: como se ve, este estado de hecho puede conducir a numerosos errores de interpretación]. Su argumentación, que en su formulación personal es completamente complicada y oscura, puede resumirse así:

Admitir que los actos de mis semejantes y los sonidos que emiten tienen el mismo significado que los míos en sus relaciones con las cosas y los pensamientos, equivale a admitir que uno de los elementos del mundo que me rodea (mi semejante) es también un término central. Es así como se introduce el cerebro de mi semejante. (*"La variación determinada del sistema C en un momento dado puede ser descrita como un valor de sustitución empiriocrítico"*⁷.) Cuando en el cerebro de mi semejante tienen lugar modificaciones que naturalmente pertenecen al mundo de mi experiencia, se desarrollan fenómenos en su mundo propio, y todo lo que declara a este propósito está determinado por lo que pasa en su cerebro. En el mundo de mi experiencia, es el mundo exterior el que determina las variaciones que se producen en su cerebro. [(Eso es un hecho neurológico)] No es el árbol que yo percibo el que determina una percepción análoga de mi semejante [(pues esta percepción pertenece a otro mundo)], sino que es la modificación causada en su cerebro por la vista del árbol [(ambos

⁷ *Ibíd.*, § 158. El sistema C designa el cerebro (n.d.t.f.).

pertenecen a mi universo)] la que determina su percepción. O para expresarse en el lenguaje de Avenarius:

Así los valores de elementos y de caracteres determinados, es decir, los valores E que en (T, R) comprenden los miembros T y R, no deben ser concebidos como dependientes directamente del valor complementario conveniente, es decir, en la coordinación principal (M, R, T,) el contra-término R, sino, por el contrario, de los valores de sustitución que toman la forma T, y así de las fluctuaciones del sistema C/T⁸.

Por tanto, estoy obligado a admitir que mi cerebro y su cerebro (que pertenecen, ambos, al mundo de mi experiencia) sufren las mismas variaciones bajo la influencia del mundo exterior y, por consiguiente, es necesario que las percepciones que de ello resultan sean de la misma naturaleza y tengan las mismas propiedades. Así se afianza la concepción según la cual mi mundo exterior es el mismo que el de los otros. Y esta demostración lleva a la concepción natural del mundo, sin recurrir a la introyección. Así se expresa Avenarius.

La argumentación llega finalmente a la conclusión de que el hecho de prestar a nuestro semejante pensamientos y concepciones análogas a las nuestras, que, a pesar de las relaciones espirituales que existen entre nosotros, sería una introyección no legítima, se hace permisible desde el momento en que tomamos el rodeo del mundo material físico. El mundo exterior, dice Avenarius, produce en nuestros cerebros las mismas modificaciones físicas (lo que nunca ha sido ni será demostrado anatómicamente) y estas modificaciones de nuestros cerebros determinan a su vez declaraciones análogas que transmiten nuestros intercambios espirituales (incluso si estas relaciones de determinación no pueden ser demostradas). [La neurología puede aceptar esta idea como una teoría válida, pero si yo me atengo a mi experiencia, jamás he tenido ni tendré la prueba visual de ello.]

⁸ *Ibíd.*, § 160. M y T designan los términos centrales (n.d.t.f.).

Las concepciones de Avenarius no tienen, pues, nada en común con las de Dietzgen; no tienen por objeto la relación entre el conocimiento y la experiencia. Por el contrario, están muy próximas a las de Mach por el hecho de que ambas parten de la experiencia y reducen el mundo entero a ésta. Los dos hombres creen así eliminar el dualismo:

En tanto nos guardemos de alterar "la experiencia completa", nuestra concepción del mundo continúa estando exenta de todo dualismo metafísico. A este dualismo que eliminamos pertenecen todas las oposiciones absolutas entre "cuerpo" y "alma", "materia" y "espíritu", en resumen de lo físico y de lo psíquico⁹.

No hay "materia" física dentro de "la experiencia completa", no "materia" en el sentido metafísico absoluto de la palabra, pues la "materia" no es en este sentido más que una abstracción; sería la suma de los contra-términos, abstracción hecha de todo término central¹⁰.

Encontramos las ideas de Mach, con la diferencia, no obstante, de que Avenarius, como filósofo profesional, ha construido un sistema cerrado, sin falla y bien elaborado. Mostrar la identidad de la experiencia de todos mis semejantes, problema resuelto con algunas frases rápidas por Mach, constituye la parte más difícil de la obra de Avenarius. El carácter neutro de los "elementos" está subrayado en ella con más precisión que en Mach. Las sensaciones, lo psíquico, no existe; hay simplemente algo que "se encuentra ahí" (*Vorgefundenes*), un dato inmediato.

Avenarius se opone así a la psicología oficial, que en otros tiempos estudiaba "el alma" y después las "funciones psíquicas" o el "mundo interior". En efecto, ésta parte de la afirmación que el mundo observado no es más que una imagen dentro de nosotros mismos. Pero según Avenarius esto no constituye un dato

⁹ *Ibíd.*, § 118.

¹⁰ R. Avenarius: *Observaciones sobre la concepción del objeto de la psicología*, § 119 (Este pasaje es citado también por Lenin en: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 148).

inmediato y no puede ser deducido de ningún dato inmediato, cualquiera que sea.

Mientras que yo considero el árbol colocado ante mí como que está conmigo en la misma relación que un dato inmediato o una cosa que "se encuentra ahí", la psicología oficial considera este árbol como "algo visto" en el interior del hombre, y más específicamente en su cerebro¹¹.

La introyección ha desviado la psicología de su verdadero objeto; de un "ante mí" ha hecho un "en mí", de un dato inmediato, "algo imaginado". Ha transformado "una parte del entorno (real) en una parte del pensamiento (ideal)".

Por el contrario, para Avenarius, las variaciones que se producen en el cerebro ("las fluctuaciones del sistema C") son la única base de la psicología. Se apoya en la fisiología para afirmar que toda acción del entorno provoca modificaciones en el cerebro que dan origen a pensamientos y enunciados. Hace notar que esta conclusión no forma parte en ningún caso de "lo que se encuentra ahí"; que es extrapolada a partir de una teoría del conocimiento, válida, sin duda, pero que de ninguna manera puede ser demostrada por la experiencia. La introyección que Avenarius quiere eliminar es un proceso natural, un concepto instintivo de la vida cotidiana del que se puede demostrar que se encuentra fuera de toda experimentación segura e inmediata, pero al que se puede reprochar sobre todo el llevar a las dificultades del dualismo. Lo que Avenarius aporta en este dominio es una afirmación sobre la fisiología del cerebro, inaccesible a la experiencia, y que pertenece a la corriente de pensamiento del materialismo de las ciencias de la naturaleza. [Es notable que Mach, y también Carnap, hablen de observar (de manera ideal y no real) el cerebro (por métodos físicos o químicos, por una especie de "espejo del cerebro"), para ver cómo se efectúa en él la influencia de las sensaciones sobre los pensamientos. Parece que la teoría burguesa del conocimiento no pueda evitar recurrir a este tipo de concepción materialista. Desde este punto de vista,

¹¹ R. Avenarius: *Observaciones sobre la concepción del objeto de la psicología*, op. cit., § 45.

Avenarius es el más consecuente de los tres;] según él, el fin de la psicología es estudiar en qué la experiencia depende del individuo, es decir, del cerebro. Lo que engendra las acciones humanas no son procesos psíquicos, sino procesos fisiológicos dentro del cerebro. Allí donde nosotros hablamos de ideas o de ideología, el empiriocriticismo no habla más que de variaciones en el sistema nervioso central. El estudio de las grandes corrientes ideológicas mundiales de la historia de la humanidad se convierte así en el estudio del sistema nervioso.

Aquí el empiriocriticismo se acerca mucho al materialismo burgués, para el que la influencia del medio exterior sobre las ideas del hombre se reduce a cambios en la materia cerebral. Si se comparan Avenarius y Haeckel, se da uno cuenta de que el primero es, de alguna forma, un Haeckel cabeza abajo y pies arriba. Tanto para uno como para el otro, el espíritu no es más que una propiedad del cerebro. Sin embargo, ambos consideran que el espíritu y la materia son dos cosas enteramente distintas y fundamentalmente diferentes. Haeckel atribuye un espíritu a cada átomo, mientras que Avenarius descarta toda concepción que haga del espíritu un ser particular. De ello resulta que, en Avenarius, el mundo toma un carácter algo indeciso, espantoso para los materialistas y que abre la puerta a toda clase de interpretaciones ideológicas, el de un mundo que no se compone más que de "mi experiencia".

La identificación de mis semejantes conmigo mismo (de su mundo con el mío) es algo que cae de su peso. Pero si lo que yo proyecto en este semejante está fuera del dominio de mi propia experiencia, esta proyección es un proceso natural e inevitable, tanto si se lo expresa en términos materiales como espirituales. Una vez más, todo se reduce a que la filosofía burguesa quiere criticar y corregir el pensamiento humano en lugar de considerarlo como un proceso natural.

Es necesario aún añadir una observación de orden general. El carácter esencial de la filosofía de Mach y de Avenarius, así como de casi toda la filosofía de las ciencias de hoy, es que ambos parten de la experiencia personal como de la única base de la que se puede estar seguro, a la que hay que volver siempre que haya

que decidir lo que es verdadero. Cuando los otros hombres, los semejantes, entran en juego, aparece una especie de incertidumbre teórica y se hace necesario introducir muchos razonamientos laboriosos para traer la experiencia de estos otros hombres a la nuestra. Ésa es una consecuencia del individualismo exacerbado de la sociedad burguesa. El individuo burgués [a causa de un sentimiento exacerbado de su personalidad,] ha perdido toda conciencia social; por eso ignora hasta qué punto está él mismo integrado en la sociedad. En todo lo que es o en todo lo que hace, en su cuerpo, en su espíritu, en su vida, en sus pensamientos, en sus sentimientos, en sus experiencias más simples, es un producto de la sociedad; es la sociedad humana la que ha forjado todas las manifestaciones de su vida. Incluso lo que yo considero como una experiencia puramente personal (por ejemplo: yo veo un árbol) no puede entrar en la conciencia más que porque la distinguimos por medio de nombres precisos. Sin las palabras que hemos heredado para designar las cosas, las acciones, los conceptos, nos sería imposible expresar o concebir una sensación. Las partes más importantes no salen de la masa indistinta del mundo de las impresiones más que cuando son designadas por sonidos: entonces se encuentran separadas de la masa que es juzgada sin importancia. Cuando Carnap reconstruye el mundo sin utilizar los nombres habituales, se sirve, no obstante, de su capacidad de abstracción. Ahora bien, el pensamiento abstracto, el que utiliza los conceptos, no puede existir sin el lenguaje y, por lo demás, se ha desarrollado con él: tanto el uno como el otro son productos de la sociedad.

El lenguaje jamás habría aparecido sin la sociedad humana, en la cual juega el papel de un instrumento de comunicación. No ha podido desarrollarse más que en el seno de tal sociedad, como instrumento de la actividad práctica del hombre. Esta actividad es un proceso social, base fundamental de toda mi experiencia personal, de todo lo que he adquirido (*Erlebnissen*). La actividad de los otros hombres, que comprende también su discurso, la siento como natural y semejante a la mía pues ambas pertenecen a una actividad común en la que reconocemos nuestra similitud. El hombre es, ante todo, un ser activo, un trabajador. Debe comer

para vivir, es decir, debe apoderarse de otras cosas y asimilarlas; debe buscar, luchar, conquistar. La acción que ejerce así sobre el mundo y que es una necesidad vital para él, determina su pensamiento y sus sentimientos y constituye la parte más importante de sus experiencias. Desde el principio fue una actividad colectiva, un proceso social de trabajo. El lenguaje ha aparecido en tanto que parte de este proceso colectivo, como mediador indispensable en el trabajo común y al mismo tiempo como instrumento de reflexión necesario para el manejo de las herramientas, ellas mismas productos del trabajo colectivo. Lo mismo ocurre con el pensamiento abstracto. Así el mundo entero de la experiencia humana reviste un carácter social. La simple "concepción natural del mundo" que Avenarius y otros filósofos quieren tomar como punto de partida no es en absoluto una concepción espontánea de un hombre primitivo y solitario, sino el producto de una sociedad altamente desarrollada.

El desarrollo social, a través de la acentuación de la división del trabajo, ha separado y diseminado lo que antes era una unidad. Los sabios y los filósofos tienen la tarea específica de hacer investigaciones y razonamientos tales que su ciencia y sus concepciones puedan jugar un papel en el proceso global de producción. En nuestros días, este papel consiste esencialmente en sostener y reforzar el sistema social existente: el capitalismo. Completamente cortados de las raíces mismas de la vida, es decir, del proceso social del trabajo, sabios y filósofos están como flotando en el aire y deben utilizar demostraciones sutiles y artificiales para volver a encontrar una base sólida. Así el filósofo comienza por imaginarse que él es el único ser sobre la tierra, como caído del cielo y, lleno de dudas, se pregunta si puede probar su propia existencia. Con gran alivio acoge la demostración de Descartes: "Pienso, luego existo." Después, por un encadenamiento de deducciones lógicas, se ve en la necesidad de probar la existencia del mundo y de sus semejantes. Finalmente, después de numerosos rodeos y con mucha suerte, aparece a plena luz algo evidente por sí mismo, si, no obstante, ¡consigue aparecer! Y es que el filósofo burgués no siente la necesidad de proseguir su razonamiento hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta el materialismo; prefiere detenerse a

mitad de camino y describir el mundo bajo una forma nebulosa e inmaterial.

Ésa es la diferencia: la filosofía burguesa busca la fuente del conocimiento en la meditación personal, el marxismo la encuentra en el trabajo social. Toda conciencia, toda vida espiritual del hombre, aunque sea el ermitaño más solitario, es producto de la colectividad y ha sido moldeada por el trabajo colectivo de la humanidad. Aunque tome la forma de una conciencia personal (simplemente porque el hombre es un individuo desde el punto de vista biológico) no puede existir sino en tanto que parte de un todo. El hombre no puede tener experiencia personal sino en tanto que ser social. Aunque su contenido difiere de una persona a otra, la experiencia, todo lo que es adquirido, no es en su esencia algo personal; está por encima del individuo pues tiene como base indispensable la sociedad entera. Así el mundo se compone de la totalidad de las experiencias de los hombres. El mundo objetivo de los fenómenos que el pensamiento lógico construye a partir de los datos de la experiencia es, ante todo y por encima de todo [y por sus orígenes mismos,] la experiencia colectiva de la humanidad.

VII. LENIN

La influencia creciente de las ideas de Mach en el movimiento socialista ruso se explica fácilmente por las condiciones sociales existentes. La joven "intelectualidad" rusa no había encontrado todavía, como en Europa occidental, su función social al servicio de la burguesía. El orden social era todavía bárbaro, preburgués. Sólo podía, pues, tender a una cosa: derrocar el zarismo adhiriéndose al partido socialista ruso. Pero al mismo tiempo seguía estando en conexión espiritual con los intelectuales occidentales y participaba de las diversas corrientes del pensamiento occidental. Así era inevitable que se intentasen esfuerzos para combinar estas corrientes con el marxismo.

Lenin, por supuesto, tenía toda la razón para oponerse a ello. La teoría marxista no puede sacar nada importante de las ideas de Mach. En la medida en que los socialistas necesitan un conocimiento más a fondo del pensamiento humano, pueden encontrarlo en la obra de Dietzgen. La obra de Mach era importante porque deducía de la práctica de las ciencias de la naturaleza ideas análogas a las de Dietzgen y eran útiles a los sabios para sus trabajos. Está de acuerdo con Dietzgen cuando reduce el mundo a la experiencia, pero se detiene a medio camino e, impregnado por las corrientes antimaterialistas de su clase social y de su época, da a estas concepciones una forma vagamente idealista. Esto no puede de ningún modo injertarse en el marxismo y, más aún, justo aquí es donde se hacía necesaria la crítica marxista.

La crítica

Sin embargo, al atacar Lenin las concepciones de Mach, comienza por presentar esta oposición de una manera inexacta. Partiendo de una cita de Engels, dice:

Ahora bien, no se trata por ahora de tal o cual definición del materialismo, sino de la antinomia entre materialismo e idealismo, de la diferencia entre las dos vías fundamentales de la filosofía. ¿Hay que ir de las cosas a la sensación y al pensamiento? ¿O bien, del pensamiento y de la sensación a las cosas? Engels se atiene a la primera vía, la del materialismo. Mach se atiene a la segunda, la del idealismo¹.

Está claro que ésa no es la expresión verdadera de la antítesis. Según el materialismo, el mundo material da origen al pensamiento, a la conciencia, al espíritu, a todo lo que es espiritual. La doctrina contraria, según la cual lo espiritual da origen al mundo material, enseñada por la religión, se encuentra en Hegel, pero en absoluto en Mach. La expresión "Ir de... a" no sirve aquí más que para mezclar dos cosas completamente diferentes. Ir de las cosas a la sensación y al pensamiento quiere decir que las cosas dan origen a los pensamientos. Ir, no de los pensamientos a las cosas, como Lenin le hacía decir equivocadamente a Mach, sino de las sensaciones a las cosas, significa que no es sino a través de nuestras sensaciones como podemos llegar al conocimiento de las cosas. Toda su existencia (de las cosas) está construida a partir de nuestras sensaciones; y para subrayar esta verdad, Mach dice: ellas consisten en sensaciones.

Aquí aparece claramente el método seguido por Lenin en su controversia. Intenta imputar a Mach concepciones que éste jamás ha tenido. Y especialmente la doctrina del solipsismo. Y prosigue así:

Ningún subterfugio, ningún sofisma (de que encontraremos aún una multitud infinita) ocultarán el hecho indiscutible y bien claro de que la doctrina de Ernst Mach, según la cual las cosas son complejos de sensaciones, no es más que idealismo subjetivo, machaconería de la teoría de Berkeley. Si, según Mach, los cuerpos son "complejos de sensaciones", o, como decía Berkeley, "combinaciones de sensaciones", de ello se

¹ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 40.

sigue necesariamente que el mundo entero no es más que representación. Partiendo de este principio no se puede admitir la existencia de los otros hombres, sino únicamente de sí mismo: puro solipsismo. Por más que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. lo refuten, en realidad no pueden deshacerse del solipsismo sin recurrir a patentes absurdos lógicos².

Ahora bien, si hay algo que se puede afirmar sin ninguna duda posible acerca de Mach y Avenarius, es ciertamente que su doctrina no tiene nada que ver con el solipsismo; el fundamento mismo de su concepción del mundo es precisamente la existencia, deducida con una lógica más o menos estricta, de otros hombres semejantes a mí mismo. Sin embargo, Lenin no se preocupa manifiestamente por saber lo que Mach piensa en realidad, lo único que le interesa es lo que debería pensar si siguiese la misma lógica que la suya. *"De ahí, una sola conclusión: 'el mundo no está hecho más que de mis sensaciones'. Mach no tiene derecho a poner, como lo hace, 'nuestras' en lugar de 'mis'."*³

En verdad, ése es un método agradable para discutir. Lo que yo escribo como la opinión de mi adversario, ¿éste tiene el descaro de reemplazarlo sin razón aparente por sus propios escritos! Por lo demás, Lenin sabe muy bien que Mach habla de la realidad objetiva del mundo, como atestiguan los numerosos pasajes que él mismo cita. Pero Lenin no se deja engañar por Mach, como tantos otros.

Asimismo Mach, tomando como punto de partida el idealismo... se desvía con frecuencia hacia la interpretación materialista de la palabra "experiencia"...⁴

Aquí la naturaleza es considerada como dato primero, la sensación y la experiencia como dato segundo. Si Mach se atuviese con espíritu consecuente a este punto de vista en las cuestiones fundamentales de la gnoseología, se habrían evitado a la humanidad muchos estúpidos "complejos" idealistas... Aquí, la "filosofía" personal de Mach es arrojada por la borda

² *Ibíd.*, p. 40.

³ *Ibíd.*, p. 42.

⁴ *Ibíd.*, p. 154.

*y el autor adopta instintivamente la manera de pensar de los sabios, que tratan la experiencia como materialistas*⁵.

¿No hubiese sido mejor que intentase comprender el sentido que Mach da a la afirmación de que los objetos se componen de sensaciones?

Lenin tiene también muchas dificultades con los "elementos". Resume en seis tesis la concepción de Mach de los elementos; encontramos en las tesis tres y cuatro:

*3º dividir los elementos en físicos y psíquicos, siendo estos últimos los que dependen de los nervios del hombre y, en general, del organismo humano; los primeros no dependen de él; 4º afirmar que los vínculos de los elementos físicos y de los elementos psíquicos no pueden existir separadamente; sólo pueden existir conjuntamente*⁶.

Cualquiera que conozca por poco que sea a Mach, se da cuenta inmediatamente de que su teoría es deformada aquí hasta convertirse en absurda. He aquí lo que Mach afirma en realidad: cada elemento, aunque descrito por numerosas palabras, es una unidad inseparable, que puede formar parte de un complejo que llamamos físico, pero que, combinado con otros elementos diferentes, puede formar un complejo que llamamos psíquico. [Cuando siento el calor de una llama, esta sensación, con otras sensaciones sobre el calor, las indicaciones de los termómetros, entran, con ciertos fenómenos visibles, en el complejo "llama" o "calor", que pertenecen al dominio de la física.] Combinada con otras sensaciones de dolor o de placer, con recuerdos y percepciones del sistema nervioso, la misma cosa entra entonces en el dominio de la fisiología o la psicología. "Ninguna (de estas relaciones) existe sola, dice Mach, ambas están siempre presentes al mismo tiempo". Pues de hecho son los mismos elementos de un mismo todo combinados de modos diferentes. Lenin deduce de ello que las relaciones no son independientes y no pueden existir más que conjuntamente. Mach no separa en ningún

⁵ *Ibíd.*, p. 155.

⁶ *Ibíd.*, p. 53.

momento los elementos en elementos físicos y elementos psíquicos, como tampoco distingue en estos mismos elementos una parte física y una parte psíquica; el mismo elemento será físico en cierto contexto y psíquico en otro. Cuando se ve de qué manera aproximada e ininteligible reproduce Lenin las concepciones de Mach, no se extrañará uno de que él la encuentre absurda y que hable del "*ensamblaje más incoherente de concepciones filosóficas opuestas*"⁷. Si no se toma uno la molestia, o si se es incapaz de descubrir las verdaderas opiniones de su adversario, si se cogen algunas frases por aquí y por allí para interpretarlas a su manera, no es de extrañar que el resultado no tenga ni pies ni cabeza. Y nadie puede llamar a esto una crítica marxista de Mach.

Lenin deforma de la misma manera a Avenarius. Reproduce un pequeño cuadro de Avenarius dando una primera división de los elementos en dos categorías: lo que yo encuentro presente es, en parte, lo que llamo el mundo exterior (por ejemplo, veo un árbol) y, en parte, otra cosa (me acuerdo de un árbol, me represento un árbol). Avenarius llama a los primeros elementos-objetos (*sachhaft*), y a los segundos elementos-pensamiento (*gedankenhaft*). Sobre esto, Lenin grita indignado:

*Se nos asegura primeramente que los "elementos" son algo nuevo, a la vez físico y psíquico, y a continuación se introduce furtivamente una pequeña corrección: en lugar de una grosera distinción materialista de la materia (cuerpos, cosas) y de lo psíquico (sensaciones, recuerdos, imaginaciones) se nos sirve la doctrina del "positivismo moderno" sobre los elementos materiales y los elementos mentales*⁸.

Evidentemente, ni sospecha hasta qué punto golpea en falso.

En un capítulo titulado irónicamente "¿Piensa el hombre con el cerebro?", Lenin cita⁹ el pasaje en que Avenarius dice que el pensamiento no es habitante, etc., del cerebro¹⁰. De ahí saca la

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*, pp. 56-57.

⁹ *Ibíd.*, p. 87.

¹⁰ Ver *supra*, p. 154.

conclusión de que, según Avenarius, ¡el hombre no piensa con su cerebro! Sin embargo, un poco más adelante, Avenarius explica, en su terminología artificial, ciertamente, pero no obstante con bastante nitidez, que las acciones del mundo exterior sobre nuestro cerebro son las que producen lo que llamamos los pensamientos. Pero de esto, Lenin no se ha percatado. Manifiestamente, no ha tenido la paciencia de traducir en términos comunes el lenguaje abstruso de Avenarius. Pero para combatir a un adversario se necesita ante todo conocer su punto de vista. La ignorancia jamás ha podido servir de argumento. Lo que Avenarius impugna no es el papel del cerebro, sino el hecho de que el pensamiento sea bautizado como producto del cerebro, que le asignemos, en tanto que ser espiritual, una sede en el cerebro, que digamos que vive en el cerebro, que lo rige, que sea una función del cerebro. Ahora bien, como hemos visto, la materia cerebral ocupa precisamente un lugar central en su filosofía. Sin embargo, Lenin considera que todo esto no es más que un "engaño":

*Avenarius sigue aquí el consejo del estafador de Turguenév: Levántate con la máxima energía contra los vicios que te reconozcas. Avenarius se esfuerza en aparentar que combate el idealismo... Desviando la atención del lector con la ayuda de ataques parciales contra el idealismo, Avenarius defiende en realidad, con una terminología apenas modificada, este mismo idealismo: el pensamiento no es una función del cerebro¹¹, el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son una función del sistema nervioso, son "elementos"...*¹²

El crítico Lenin echa pestes contra un autoembaucamiento sin ninguna base real. Encuentra idealismo en el hecho de que Avenarius parte de elementos primarios y que estos elementos sean las sensaciones. Sin embargo, Avenarius no parte de sensaciones, sino simplemente de lo que el hombre primitivo e inculto encuentra alrededor de él: árboles, [cosas,] el entorno que

¹¹ Sin embargo, según Avenarius, los actos, las percepciones, las declaraciones (*Aussagen*) son una propiedad del cerebro (Nota de A. P.).

¹² V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 89.

lo rodea, sus semejantes, [un mundo,] sus sueños, sus recuerdos. Lo que el hombre encuentra delante de sí no son sensaciones, sino el mundo. Avenarius intenta construir, a partir del dato, una descripción del mundo sin utilizar el lenguaje corriente (cosas, materia, espíritu) con sus contradicciones. Se encuentra con que hay árboles, que en los hombres hay cerebros y, al menos eso cree, variaciones en los cerebros producidas por estos árboles, y actos, palabras de los hombres determinadas por estas variaciones. Claramente, Lenin no sospecha siquiera la existencia de todo esto. Intenta transformar el sistema de Avenarius en "idealismo" al considerar el punto de partida de Avenarius, la experiencia, como constituida por sensaciones personales, por algo "psíquico", si se cree en su propia interpretación materialista de ello. Su error aquí consiste en tomar la oposición materialismo-idealismo en el sentido del materialismo burgués, tomando por base la materia física. Así se cierra completamente a toda comprensión de las concepciones modernas que parten de la experiencia y de los fenómenos en tanto que realidad dada.

Lenin invoca entonces toda una serie de testigos para los que las doctrinas de Mach y Avenarius sólo son idealismo y solipsismo. Es natural que la multitud de filósofos profesionales, conforme a la tendencia del pensamiento burgués de afirmar la primacía del espíritu sobre la materia, se esfuerce en desarrollar y subrayar el lado anti-materialista de las dos concepciones; también para ellos el materialismo no es nada más que la doctrina de la materia física. ¿Y puede uno preguntar cuál es la utilidad de tales testigos? Los testigos son necesarios cuando los hechos litigiosos deben ser esclarecidos. Pero, ¿para qué sirven cuando se trata de opiniones, de teorías, de concepciones del mundo? Para determinar el contenido verdadero de una concepción filosófica hay que [simplemente leer cuidadosamente y reproducir fielmente los pasajes en que se expresa] intentar comprender y reproducir sus fuentes; es el único medio de encontrar las semejanzas o las diferencias con otras teorías, de distinguir los errores de la verdad.

Sin embargo, para Lenin las cosas son diferentes. Su libro se inscribe en un proceso judicial y por esta razón importaba hacer

desfilar a toda una serie de testigos. El resultado de este proceso era de una importancia política considerable. El "machismo" amenazaba con romper las doctrinas fundamentales, la unidad teórica del partido. Los representantes de esta tendencia debían ser puestos fuera de combate rápidamente. Mach y Avenarius constituían un peligro para el Partido; por consiguiente, lo que importaba no era buscar lo que había de verdadero y válido en sus teorías, ver lo que se podía sacar de ellas para ampliar nuestras propias concepciones. Se trataba de desacreditarlos, de destruir su reputación, de presentarlos como espíritus embrolladores¹³, llenos de contradicciones internas, que no cuentan más que idioteces sin pies ni cabeza, intentando permanentemente disimular sus verdaderas opiniones y que ni siquiera creen en sus propias afirmaciones¹⁴.

Todos los filósofos burgueses, [ante la novedad de estas ideas] buscaron analogías y relaciones entre las ideas de Mach y Avenarius y los sistemas filosóficos precedentes; uno felicita a Mach por enlazar nuevamente con Kant, otros le descubren una semejanza con Hume, o Berkeley, o Fichte. En la multitud y la variedad de los sistemas filosóficos, no es difícil encontrar en todas partes vínculos y similitudes. Lenin recoge todos estos juicios contradictorios y ¡así es como descubre el confusionismo de Mach! De igual método procede para hundir a Avenarius. Por ejemplo:

Y es difícil decir cuál de los dos desenmascara más dolorosamente al mistificador Avenarius, Smith con su refutación limpia y directa¹⁵, o Schuppe con su elogio entusiasta de la obra final de Avenarius. El abrazo de Wilhelm Schuppe no vale más en filosofía que el de Piotr Struve o M. Menchikov en política¹⁶.

¹³ "Hay que ser de una ingenuidad excesiva para dar fe a las declaraciones de este confusionista...", *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 110. "El idealista Wundt ha arrancado sin contemplaciones la máscara gesticulante de Avenarius...", ibíd., p. 91 (Nota de A. P.).

¹⁴ "Lo que prueba simplemente que su filosofía se reduce a una fraseología ociosa y vana en la que ni el autor mismo cree", ibíd., p. 42 (Nota de A. P.).

¹⁵ Smith retraduce a Avenarius al lenguaje de la filosofía tradicional y descubre que este último jamás habla de "significado" (Nota de A. P.).

¹⁶ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 73.

Pero cuando se lee la "carta abierta" de Schuppe en la que expresa su acuerdo con Avenarius en términos elogiosos, uno se da cuenta de que no había entendido en absoluto la esencia de las ideas de Avenarius. Interpreta Avenarius de un modo tan falso como Lenin, con la diferencia de que lo que a él le place, a Lenin le disgusta; cree que su punto de partida es "el yo" mientras que Avenarius construye precisamente este "yo" a partir de los elementos que uno encuentra ante sí, a partir de los datos inmediatos. En su respuesta, Avenarius, en los términos corteses al uso entre profesores, expresa su satisfacción ante la aprobación de un pensador tan célebre, pero no deja de exponer una vez más el verdadero contenido de su pensamiento. Pero Lenin ignora completamente esta puesta a punto que refuta sus conclusiones, y no cita más que las cortesías comprometedoras.

Las ciencias de la naturaleza

A las ideas de Mach, Lenin opone las concepciones materialistas, la realidad objetiva del mundo material, de la materia, del éter, de las leyes de la naturaleza, tal como las aceptan las ciencias de la naturaleza y el buen sentido humano. Pero se debe admitir que estas dos autoridades, muy importantes, por lo demás, apenas tienen peso en esta controversia. Lenin cita con ironía la confesión de Mach de que no ha encontrado apenas aprobación entre sus colegas. Sin embargo, no se puede vencer a un crítico que aporta nuevas ideas con el simple argumento de que las viejas teorías criticadas son aceptadas generalmente por todos. Y en cuanto al simple buen sentido, es decir, el conjunto de las opiniones del hombre de la calle, generalmente representa las concepciones científicas de una época anterior que, poco a poco, han llegado hasta las masas gracias a la enseñanza y a la difusión de los libros populares. El hecho de que la tierra gire alrededor del sol, que el mundo esté constituido por materia indestructible, que la materia esté compuesta por átomos, que el universo sea eterno e infinito, todo esto ha penetrado gradualmente en los espíritus, primero, de las clases cultivadas, después, de las masas. Todo este conocimiento antiguo, este

"sentido común", puede oponerse muy bien a los progresos de las ciencias hacia concepciones nuevas y mejores.

La ingenuidad con la que Lenin se apoya en estas dos autoridades (por lo demás, de una manera inexacta) aparece claramente cuando dice:

*Para todo sabio que la filosofía profesoral no ha descarriado, lo mismo que para todo materialista, la sensación es efectivamente el lazo directo de la conciencia con el mundo exterior, la transformación de la energía de la excitación exterior en un hecho de conciencia. Esta transformación, todo el mundo la ha observado millones de veces y continúa observándola efectivamente a cada instante*¹⁷.

Esta "observación" no deja de recordar la manera siguiente de concebir la visión: vemos miles de veces que nuestro ojo ve y que la luz da en nuestra retina. En realidad, no se ve que se vean las cosas o que la retina reciba la luz; vemos los objetos y deducimos de ello la existencia y el papel de nuestra retina. No observamos la energía y sus transformaciones; observamos fenómenos, y de estos fenómenos los físicos han sacado el concepto de energía. La transformación de la energía es una formulación de la física que resume una multitud de fenómenos en los que una cantidad medida decrece mientras que otra crece. Eso son buenos conceptos y buenas fórmulas en los que nos podemos apoyar para prever los fenómenos futuros, y por eso pensamos que son verdaderos. Lenin toma esta verdad en un sentido tan absoluto que cree expresar un hecho observado "admitido por todos los materialistas", cuando de hecho expone una teoría física. Además, no la expone correctamente. El hecho de que la energía de una excitación luminosa se transforme en conciencia quizá ha sido creído por los materialistas burgueses, pero la ciencia no lo admite. Según la física, la energía se transforma exclusiva y completamente en otra forma de energía; la energía de la excitación luminosa que penetra en los nervios y el cerebro se transforma en energía química, eléctrica, térmica; pero la conciencia no es considerada por la física como una forma particular de la energía.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 50.

Esta confusión entre los hechos observados realmente y los conceptos físicos se encuentra a todo lo largo del libro de Lenin. Engels designaba con el nombre de materialistas a todos aquellos para los que la naturaleza es la cosa original de la que hay que partir. Lenin habla de un materialismo que "de pleno acuerdo con las ciencias de la naturaleza, considera la materia como el dato primero"¹⁸. Y, por otro lado, dice que la materia es: "*la fuente exterior, objetiva, de nuestras sensaciones, de la realidad objetiva que corresponde a nuestras sensaciones*"¹⁹.

Para Lenin, naturaleza y materia física son idénticas; la palabra materia tiene para él el mismo sentido que "mundo objetivo". En esto está de acuerdo con el materialismo burgués que, de igual modo, considera que la materia es la verdadera sustancia del mundo. Se comprende entonces fácilmente su indignada polémica contra Mach. Para Mach, la materia es un concepto abstracto formado a partir de los fenómenos o, más exactamente, a partir de las sensaciones. Por eso Lenin, que encuentra en ello ya sea una negación de la realidad de la materia, ya sea una constatación pura y simple de la realidad del mundo, no comprende lo que toma por una confusión pura y simple. La primera afirmación lo lleva a decir que Mach niega la existencia del mundo exterior y que es un solipsista, y la segunda a unirse a Mach porque rechaza enteramente "su filosofía" y regresa a una concepción científica.

Lo mismo ocurre con la cuestión de las leyes de la naturaleza. Mach piensa que las causas, los efectos, las leyes naturales, no existen de hecho en la naturaleza sino que son formulaciones elaboradas por el hombre según ciertas regularidades observadas en los fenómenos naturales. Y Lenin afirma que esta concepción es idéntica a la de Kant:

El hombre dicta las leyes a la naturaleza, y no la naturaleza al hombre. Lo esencial no es repetir con Kant el apriorismo... lo esencial es que el espíritu, el pensamiento, la conciencia, constituyen en él lo primario y la naturaleza, lo secundario. La

¹⁸ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 150.

razón no es una parcela de la naturaleza, uno de sus productos supremos, el reflejo de sus procesos; la naturaleza es una parcela de la razón, que se convierte entonces, por extensión, partiendo de la ordinaria razón humana familiar a todos, en la razón misteriosa, divina, "excesiva", como decía J. Dietzgen. La fórmula de Kant-Mach: "El hombre dicta las leyes a la naturaleza" es una fórmula del fideísmo²⁰.

(Por fideísmo se designa la doctrina de la fe religiosa.)

Este pasaje confuso, que cae completamente fuera de contexto, no puede ser comprendido más que si se considera que, para Lenin, "la naturaleza" se compone no sólo de la materia, sino también de las leyes naturales que gobiernan sus fenómenos, flotando en alguna parte del universo como mandamientos rígidos a los que las cosas deben obedecer. Por tanto, para él, negar la existencia objetiva de estas leyes es negar la existencia misma de la naturaleza; hacer del hombre el creador de las leyes naturales significa, para él, hacer del espíritu humano el creador del mundo. Pero el salto que permite pasar del espíritu humano a la divinidad como creador del mundo sigue siendo un enigma para el lector ordinario.

Ya dos páginas antes Lenin escribía:

La cuestión verdaderamente importante de la teoría del conocimiento que divide las corrientes filosóficas no es saber qué grado de precisión han alcanzado nuestras descripciones de las relaciones de causalidad, ni si estas descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino si la fuente de nuestro conocimiento de estas relaciones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestro espíritu, en su facultad de conocer ciertas verdades a priori, etc. Eso es lo que separa para siempre los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos Avenarius y Mach (discípulos de Hume)²¹.

Que Mach haya dotado al espíritu humano de la facultad de conocer ciertas verdades a priori, eso es un descubrimiento

²⁰ *Ibíd.*, p. 166.

²¹ *Ibíd.*, p. 164.

puramente imaginario de Lenin. En los pasajes en que Mach trata de las capacidades prácticas del espíritu para sacar de la experiencia reglas generales abstractas y atribuirles una validez ilimitada, Lenin, impregnado de las concepciones filosóficas tradicionales, no ve sino descubrimiento de verdades a priori. Y prosigue:

Mach, al que acusaríamos equivocadamente de ser consecuente, "olvida" con frecuencia, en ciertos pasajes de sus obras, su concordancia con Hume y su teoría subjetivista de la causalidad para razonar "simplemente" como sabio, es decir, desde un punto de vista espontáneamente materialista. Así leemos en su Mecánica: "La naturaleza nos enseña a reconocer esta uniformidad en sus fenómenos" (p. 182 de la traducción francesa). Si reconocemos la uniformidad en los fenómenos de la naturaleza, ¿hay que llegar a la conclusión de que esta uniformidad tiene una existencia objetiva, fuera de nuestro espíritu? No, Mach enuncia sobre esta misma cuestión de la uniformidad de la naturaleza cosas como éstas: "Que nos creyésemos capaces de formular predicciones con ayuda de una tal ley prueba solamente (!) la uniformidad suficiente de nuestro entorno, pero de ningún modo la necesidad del éxito de nuestras predicciones (Wärmelehre, p. 383).

*¿De ello se sigue que se puede y se debe buscar una especie de necesidad fuera de la uniformidad del entorno, es decir, de la naturaleza!*²²

Aquí Lenin presenta a Mach admitiendo la uniformidad de la naturaleza (primera cita) sin considerarla como real. Para apoyar esta última afirmación, cita un segundo pasaje de Mach en que éste admite esta realidad de manera patente, pero rechaza la necesidad. Lenin insiste en esta necesidad. El confusionismo de estas frases embrolladas, mejorado más por fórmulas corteses que no reproducimos aquí, se esclarece si recordamos que, para Lenin, la uniformidad de la naturaleza equivale a la necesidad de la realización de nuestras previsiones; en otros términos, él no diferencia entre las regularidades tal como aparecen más o menos

²² *Ibíd.*, pp. 164-165.

claramente en la naturaleza, y la forma apodíctica de las leyes naturales precisas. Y prosigue: "*¿Dónde buscarla? (esta necesidad). Ése es el secreto de la filosofía idealista que no osa ver, en la facultad de conocer del hombre, un simple reflejo de la naturaleza*"²³.

En realidad, no hay necesidad si no es en la formulación de las leyes de la naturaleza; en la práctica encontramos siempre desviaciones que expresamos en forma de leyes complementarias. Una ley de la naturaleza no determina lo que la naturaleza hará necesariamente, sino lo que se espera que haga. Y después de todo lo que se ha dicho podemos ahorrarnos discutir la observación simplista de que nuestra facultad de conocer sólo sería un reflejo de la naturaleza. Lenin concluye así: "*Mach define incluso, en su última obra, Conocimiento y error, las leyes de la naturaleza como una 'limitación de la expectativa' (2ª ed., p. 450 y sig.) El solipsismo se lleva, a pesar de todo, su parte*"²⁴.

Pero esta afirmación no tiene ningún sentido puesto que todos los sabios trabajan para establecer leyes naturales que determinan nuestra expectativa.

La condensación de un cierto número de fenómenos en una fórmula breve, una ley natural, ha sido elevada por Mach al nivel de un principio de investigación, "la economía de pensamiento". Se podría esperar que el reducir de esta suerte la teoría abstracta a la práctica del trabajo (científico) tuviese buena acogida entre los marxistas. Pero "la economía de pensamiento" no encuentra eco en Lenin, quien traduce su incompreensión en algunas chanzas:

Si introducimos en la gnoseología una concepción tan absurda, es más "económico" "pensar" que existo solo yo y mis sensaciones. Eso está fuera de discusión. ¿Es más "económico" "pensar" que el átomo es indivisible, o que está compuesto de electrones positivos y negativos? ¿Es más "económico" pensar que la revolución burguesa rusa es hecha por los liberales o contra los liberales? Sólo hay que plantear la cuestión para ver

²³ *Ibíd.*, p. 165.

²⁴ *Ibíd.*, p. 65.

*hasta qué punto es absurdo y subjetivo aplicar aquí la categoría de la "economía del pensamiento"*²⁵.

Y a esto opone su propia concepción:

*El pensamiento del hombre es "económico" cuando refleja exactamente la verdad objetiva: la práctica, la experiencia, la industria, suministran entonces el criterio de su exactitud. ¡Sólo negando la realidad objetiva, es decir, los fundamentos del marxismo, se puede tomar en serio la economía del pensamiento en la teoría del conocimiento!*²⁶

¡Qué simple y evidente parece esto! Tomemos un ejemplo. La antigua concepción del universo establecida por Ptolomeo colocaba la tierra inmóvil en el centro del mundo y hacía girar alrededor de ella el sol y los planetas, y las órbitas de estos últimos eran epiciclos, es decir, la combinación de dos círculos. Copérnico colocaba el sol en el centro y hacía girar alrededor la tierra y los planetas en simples círculos. Los fenómenos visibles son exactamente los mismos según las dos teorías porque nosotros vemos únicamente los movimientos relativos, y son absolutamente idénticos. ¿Cuál de las dos describe exactamente el mundo objetivo? La experiencia práctica no puede zanjar la cuestión pues las previsiones en ellas son idénticas. Como prueba decisiva, Copérnico invocó las paralajes de las estrellas fijas; sin embargo, en la vieja teoría, cada estrella podía muy bien describir una órbita circular y hacer una revolución por año, lo que da el mismo resultado. Pero entonces todo el mundo dirá: es absurdo hacer describir una órbita circular anual a los millones de cuerpos celestes simplemente para que la tierra pueda permanecer inmóvil. ¿Por qué absurdo? Porque esto complica inútilmente la imagen del mundo. Ya estamos: se elige el sistema de Copérnico afirmando que es verdadero porque es el sistema del universo más simple. Este ejemplo basta para mostrar que es verdaderamente ingenuo creer que elegimos una teoría porque refleja exactamente la realidad cuando se toma la experiencia como criterio.

²⁵ *Ibíd.*, p. 175.

²⁶ *Ibíd.*

Kirchhoff ha expresado el verdadero carácter de la teoría científica de la misma manera diciendo que la mecánica, en lugar "de explicar" los movimientos por las "fuerzas" que las producen, tiene como tarea "describir los movimientos en la naturaleza de la manera más completa y simple". Esta observación barre el mito fetichista de las fuerzas consideradas como causas, como demonios haciendo su trabajo: no son sino un medio útil y simple para describir los movimientos. Desde luego, Mach llama la atención sobre la similitud de sus concepciones con las de Kirchhoff. Y Lenin, para probar que no tenía la menor idea de qué se trataba, al estar él mismo impregnado por este mito, exclama en un tono indignado:

¿No es eso un ejemplo de confusión? La "economía del pensamiento", de la que Mach deducía en 1872 la existencia exclusiva de las sensaciones (punto de vista que él mismo debió reconocer más tarde como idealista), ¿es puesta en el mismo plano que el apotegma puramente materialista del matemático Grassmann sobre la necesidad de coordinar el pensamiento con el ser! ¿En el mismo plano que la descripción más simple (de la realidad objetiva que Kirchhoff jamás había puesto en duda!)²⁷.

Hay que señalar además que el pensamiento jamás puede describir la realidad "exactamente", completamente; la teoría es una imagen aproximada que sólo da cuenta de los rasgos, de los caracteres generales de un grupo de fenómenos.

Después de haber examinado las ideas de Lenin sobre la materia y las leyes naturales, tomaremos como tercer ejemplo el espacio y el tiempo.

Ved ahora la "doctrina" del "positivismo moderno" a este respecto. Leemos en Mach: "El espacio y el tiempo son sistemas bien coordinados (o armonizados, wohlgeordnete) de series de sensaciones" (Mecánica, 3ª edic. alemana, p. 498). Absurdidad idealista evidente, consecuencia obligada de la doctrina según la cual los cuerpos son complejos de sensaciones. Según Mach, no es el hombre con sus sensaciones el que existe en el espacio y el tiempo; son el espacio y el tiempo los que existen en el

²⁷ *Ibíd.*, p. 176.

hombre, que dependen del hombre, que son creados por el hombre. Mach siente que se desliza hacia el idealismo y "resiste" multiplicando las restricciones y ahogando la cuestión, como Dühring, en disertaciones interminables (ver, sobre todo, Conocimiento y error) sobre la variabilidad de nuestros conceptos del tiempo y del espacio, sobre su relatividad, etc. Pero esto no lo salva, no puede salvarlo, pues no se puede superar verdaderamente el idealismo, en esta cuestión, más que reconociendo la realidad objetiva del espacio y del tiempo. Y es precisamente esto lo que Mach no quiere a ningún precio. Edifica una teoría gnoseológica del tiempo y del espacio basada en el principio del relativismo, nada más. Este esfuerzo sólo puede llevarlo al idealismo subjetivo, como hemos mostrado ya al hablar de la verdad absoluta y de la verdad relativa.

Resistiendo a las conclusiones idealistas que sus principios imponen, Mach se levanta contra Kant y defiende el origen experimental del concepto de espacio (Conocimiento y error, 2ª ed. alemana, pp. 350, 385). Pero si la realidad objetiva no nos es dada en la experiencia (como pretende Mach)...²⁸

¿Para qué continuar con este género de citas? Son golpes en falso porque sabemos que Mach acepta ciertamente la realidad objetiva del mundo y que piensa que todos los fenómenos que constituyen este mundo tienen lugar en el espacio y en el tiempo. Lenin habría podido darse cuenta de que se equivocaba, por medio de un cierto número de frases que conoce y que cita en parte, aquellas en que Mach discute acerca de las investigaciones matemáticas sobre los espacios con varias dimensiones. Mach se expresa así en la *Mecánica*²⁹:

Lo que llamamos espacio es un caso especial real entre casos imaginados mucho más generales... El espacio de la vista y del tacto es una multiplicidad de tres dimensiones, tiene tres dimensiones... Las propiedades de un espacio dado aparecen directamente como objetos de la experiencia... Respecto de un espacio dado, únicamente la experiencia puede decirnos si es finito, si se cruzan líneas paralelas, etc. Para muchos teólogos

²⁸ *Ibíd.*, pp. 183-184.

²⁹ Este pasaje es resumido por Lenin, *ibíd.*, p. 187 (n.d.t.f.).

que experimentan dificultades en el sentido de que no saben dónde colocar el infierno, y para los espiritistas, una cuarta dimensión podría ser muy bienvenida.

Pero "esta cuarta dimensión seguirá siendo siempre un producto de la imaginación". Estas citas pueden ser suficientes. ¿Y qué respuesta da Lenin a todo esto, aparte cierto número de burlas e inectivas desprovistas de todo fundamento?:

¡Muy bien! Mach no quiere marchar en compañía de los teólogos y de los espiritistas. ¿Y cómo se separa de ellos en su teoría del conocimiento? ¡Constatando que el espacio de tres dimensiones es el único espacio real! Pero, ¿qué vale esta defensa contra los teólogos y compañía si usted no reconoce al espacio y al tiempo una realidad objetiva?³⁰

¿Qué diferencia puede haber entre el espacio real y la realidad objetiva del espacio? En todo caso, Lenin no puede desembarazarse de su error.

¿Cuál es, pues, esa frase de Mach que ha dado lugar a toda esta verborrea? En el último capítulo de la *Mecánica*, Mach trata de las relaciones que existen entre las diferentes ramas de la ciencia. Y he aquí lo que dice:

Primeramente observamos que tenemos una confianza mucho más grande en todas las experiencias sobre el espacio y el tiempo y les atribuimos un carácter más objetivo y real que a las experiencias sobre los colores, los sonidos o los olores... Sin embargo, cuando se mira en ello más de cerca, se da uno cuenta pronto de que las sensaciones del espacio y del tiempo son completamente semejantes a las sensaciones de colores, sonidos y olores; únicamente que estamos más habituados a las citadas en primer lugar, por tanto, somos más conscientes que en el caso de las últimas. El espacio y el tiempo son sistemas bien ordenados de series de sensaciones...

Mach parte aquí de la experiencia; nuestras sensaciones son la única fuente de nuestro conocimiento; todo nuestro universo está basado en estas sensaciones, comprendido todo lo que se

³⁰ *Ibíd.*

sabe del tiempo y del espacio. ¿Cuál es el significado del tiempo absoluto y del espacio absoluto? Para Mach, esta cuestión no tiene sentido; el único problema que se supone hay que plantearse es éste: ¿cómo aparecen el espacio y el tiempo en nuestra experiencia? De la misma manera que para el cuerpo y la materia, se puede edificar una concepción científica del tiempo y del espacio únicamente con ayuda de abstracciones sacadas de la totalidad de nuestras experiencias. Desde nuestra más joven edad, somos duchos en el esquema espacio-tiempo, que nos parece completamente simple y natural y en el que clasificamos todas estas experiencias. De qué manera se presenta esto en la ciencia experimental, no se lo puede expresar mejor que con las palabras de Mach mismo: sistemas bien ordenados de series de experiencias.

Lo que Lenin piensa del espacio y del tiempo aparece en la cita siguiente:

La física contemporánea (dice Mach) está dominada todavía por la concepción de Newton sobre el tiempo y el espacio absolutos (pp. 442-44), sobre el tiempo y el espacio como tales. Esta concepción "nos" parece absurda, continúa Mach, sin sospechar, evidentemente, la existencia de los materialistas y de la teoría materialista del conocimiento. Pero esta concepción era inofensiva (unschädlich, p. 442) en la práctica, y por esta razón la crítica se ha abstenido durante mucho tiempo de tocar en ella³¹.

Por tanto, según Lenin, el "materialismo" acepta la teoría de Newton que descansa en la afirmación de que existe un tiempo absoluto y un espacio absoluto.

Esto significa que se puede fijar un punto en el espacio de manera absoluta sin tomar como referencia otras cosas, y que se lo puede encontrar sin ninguna vacilación. Cuando Mach dice que ésa es la opinión de los físicos de su época, ve a sus colegas más retrasados de lo que lo estaban, pues ya en esa época se aceptaba comúnmente que las grandes teorías físicas sobre el movimiento, etc., eran concepciones relativas, que el lugar de un cuerpo está

³¹ *Ibíd.*, pp. 184-185.

determinado siempre en relación con el lugar de los otros cuerpos, y que la idea misma de posición absoluta no tiene ningún sentido.

No obstante, reinaba cierta duda. El éter, que llenaba todo el espacio, no podía servir de sistema de referencia³² para un espacio absoluto, sistema de referencia respecto del cual movimiento y reposo podrían ser llamados entonces a justo título movimiento y reposo absolutos. Sin embargo, cuando los físicos intentaron evidenciarlo estudiando la propagación de la luz, no pudieron desembocar nada más que en la relatividad: la famosa experiencia de Michelson y Morley en 1889, concebida para probar directamente el movimiento de nuestra tierra con relación al éter, tuvo un resultado negativo; la naturaleza permaneció muda, como si dijera: vuestra pregunta no tiene sentido. Para explicar este resultado negativo se comenzó por suponer que había siempre fenómenos secundarios que anulaban pura y simplemente el resultado esperado. Finalmente, Einstein, en 1905, con la teoría de la relatividad, logró combinar todos los hechos de suerte que el resultado de la experiencia se hacía evidente. El concepto de "posición absoluta" en el éter quedó al mismo tiempo vacío de sentido y, poco a poco, la idea misma de éter fue abandonada, y desapareció de la ciencia toda idea de espacio absoluto.

No parecía ocurrir lo mismo con el tiempo: se pensaba que un instante en el tiempo era algo absoluto. Pero fueron precisamente las ideas de Mach las que trajeron cambios en este dominio. En lugar de discusiones sobre concepciones abstractas Einstein introdujo la práctica de la experiencia. ¿Qué hacemos cuando fijamos un instante en el tiempo? Miramos un péndulo y comparamos los diferentes péndulos; no hay otro medio. Siguiendo este modo de argumentación, Einstein logró destruir la noción de tiempo absoluto y demostrar la relatividad del tiempo. La teoría de Einstein fue aceptada pronto universalmente por los sabios (a excepción de algunos físicos antisemitas de Alemania que, en consecuencia, fueron proclamados las lumbreras de la física nacional-socialista "alemana").

³² Se trata de sistema de referencia en el sentido matemático del término. Es decir, un sistema de coordenadas fijo y absoluto (n.d.t.f.).

Cuando Lenin escribió su libro no podía conocer este último desarrollo de la ciencia. Pero el carácter de sus argumentos queda manifiesto cuando escribe:

La concepción materialista del espacio y del tiempo ha permanecido "inofensiva", es decir, tan conforme como antes con las ciencias de la naturaleza, mientras que la concepción contraria de Mach y compañía sólo ha sido una capitulación "nociva" ante el fideísmo³³.

Así califica de materialista la creencia según la cual los conceptos de tiempo y espacio absolutos (teoría que la ciencia sostenía en otros tiempos, pero que debió abandonar después) son la verdadera realidad del mundo³⁴. Porque Mach se opone a la realidad de estos conceptos y afirma que lo mismo vale para el tiempo y el espacio que para cualquier otro concepto, es decir, que no podemos deducirlos más que de la experiencia, Lenin le cuelga un "idealismo" que lleva al "fideísmo".

El materialismo

No es a Mach a quien queremos discutir en esta obra, sino a Lenin. Mach ocupa un lugar considerable en ella porque la crítica que Lenin hace de él nos permite descubrir sus propias concepciones filosóficas. Desde el punto de vista del marxismo hay muchas cosas que criticar en Mach; pero Lenin coge el problema por el lado malo. Como hemos visto, recurre a las

³³ *Ibíd.*, p. 187.

³⁴ Estas ideas extrañas, parte esencial del leninismo, es decir, de la filosofía de Estado en Rusia, fueron impuestas a continuación a la ciencia rusa. Puede uno darse cuenta de ello leyendo la obra de Waldemar Kaempfert, *La ciencia en la Rusia soviética*, de la que ofrecemos este pasaje: "Hacia el final de la purga de los trotskistas, el Departamento de Astronomía de la Academia de las Ciencias votó algunas resoluciones vehementes que fueron firmadas por el presidente y dieciocho miembros, declarando que "la cosmogonía burguesa moderna estaba en un estado de profunda confusión ideológica que resultaba de su negativa a aceptar el único concepto verdadero del materialismo dialéctico, a saber, la infinitud del universo en espacio y en tiempo", y denunciando como "contrarrevolucionaria" la creencia en la relatividad" (Nota de A. P. a la edición inglesa).

teorías antiguas de la física, tales como están difundidas en la opinión popular, para oponerlas a las críticas modernas de los fundamentos de estas teorías. Hemos visto igualmente que identifica la realidad objetiva del mundo con la materia física, como lo hacía antes el materialismo burgués. Intenta demostrarlo con los argumentos siguientes:

Si la realidad objetiva nos es dada, hay que atribuirle un concepto filosófico; ahora bien, este concepto está establecido desde hace tiempo, mucho tiempo, y este concepto es el de la materia. La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, que la copian, la fotografían, la reflejan, y que existe independientemente de las sensaciones³⁵.

Perfecto: nosotros estamos seguramente todos de acuerdo en la primera frase. Sin embargo, cuando se quiere restringir toda realidad sólo a la materia, entonces estamos en contradicción con la primera definición. La electricidad también forma parte de la realidad objetiva; no obstante, ¿es materia física? Nuestras sensaciones nos muestran la existencia de la luz; ésta es una realidad, pero no es materia; los conceptos introducidos por los físicos para explicar estos fenómenos luminosos, es decir, en primer lugar el éter, después los fotones, difícilmente pueden ser calificados de materia. Y la energía, ¿no es tan real como la materia física? Más directamente que las cosas materiales mismas, es su energía la que se manifiesta en toda experiencia y la que da origen a nuestras sensaciones. Por eso Ostwald declaraba hace medio siglo que la energía es la única sustancia real del mundo; y él llama a esto "el fin del materialismo científico". Y finalmente, lo que nos es dado a través de nuestras sensaciones cuando nos hablan nuestros semejantes no son sólo los sonidos que salen de su garganta y de sus labios, y no sólo la energía de las vibraciones del aire, sino también y sobre todo, sus pensamientos, sus ideas. Las ideas humanas pertenecen a la realidad objetiva con tanta certeza como los objetos palpables; el mundo real está constituido tanto de cosas espirituales como de

³⁵ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op.cit., p. 132.

cosas llamadas materiales en física. Si en nuestra ciencia, de la que tenemos necesidad para nuestra actividad, queremos representar todo nuestro mundo de experiencia, el concepto de materia física no basta; necesitamos otros conceptos como la energía, el espíritu, la conciencia.

Si de acuerdo con la definición de más arriba, la materia debe ser considerada como el nombre del concepto filosófico que denota la realidad objetiva, este término abarca muchas más cosas que la materia física sola. Llegamos entonces a la noción expresada en varias ocasiones en los capítulos precedentes en la que se consideraba que el término de "mundo material" designaba toda la realidad observada. Y ése es el significado de la palabra materia, materia, en el materialismo histórico que designa todo lo que existe realmente en el mundo, "comprendido el espíritu y las quimeras", como decía Dietzgen. Por consiguiente, no son las teorías modernas de la estructura de la materia las que llevan a criticar el materialismo de Lenin, como indica éste un poco más arriba, en la misma página, sino el hecho de que identifica materia física y mundo real.

El significado de la palabra materia en el materialismo histórico tal como acabamos de definirla, por supuesto que es completamente extraño a Lenin; contrariamente a su primera definición, él restringe este significado sólo a la materia física. De ahí proviene su ataque contra el "confusionismo" de Dietzgen:

El pensamiento es función del cerebro", dice J. Dietzgen (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903, p. 52. Hay una traducción rusa: La esencia del trabajo cerebral). "El pensamiento es producto del cerebro... Mi escritorio, como contenido de mi pensamiento, coincide con este pensamiento, no se distingue de él. Pero fuera de mi cabeza, este escritorio, objeto de mi pensamiento, es completamente diferente" (p.53). Sin embargo, estas proposiciones materialistas perfectamente claras son completadas en Dietzgen por ésta: "Pero la representación que no proviene de los sentidos es igualmente sensible, material, es decir, real... El espíritu no se distingue más de la mesa, de la luz, del sonido, de lo que estas cosas se distinguen las unas de las otras" (p. 54). El error aquí es

evidente. Que pensamiento y materia sean "reales", es decir, que existan, esto es justo. Pero decir que el pensamiento es material es dar un paso en falso hacia la confusión del materialismo y el idealismo. En el fondo, en Dietzgen es más bien una expresión inexacta. En efecto, en otro lugar se expresa en términos más precisos: "El espíritu y la materia tienen al menos en común que existen"(p. 80)³⁶.

Aquí, Lenin repudia su propia definición de la materia como la expresión filosófica de la realidad objetiva. ¿O quizá la realidad objetiva es algo diferente de lo que existe realmente? Lo que Lenin quiere expresar, pero que no llega a formular sin "expresiones inexactas", es que los pensamientos existen realmente, sin duda, pero la realidad objetiva pura y verdadera no se encuentra más que en la materia física.

El materialismo burgués, al identificar la realidad objetiva con la materia física, debía hacer de toda otra realidad, como las cosas espirituales, un atributo o una propiedad de esta materia. Por consiguiente, no es de extrañar que encontremos ideas análogas en Lenin. A la afirmación de Pearson: "No es lógico decir que toda materia tiene conciencia", Lenin replica: "*Es ilógico afirmar que toda la materia es consciente*", "*(por el contrario, es lógico suponer que toda materia tiene la propiedad de reflejar las cosas exteriores, propiedad que, en el fondo, se emparenta con la sensación)*"³⁷.

Y aún es más claro cuando se revuelve contra Mach:

En cuanto al materialismo, al que Mach opone aquí otra vez sus concepciones sin nombrar franca y rotundamente al "enemigo", el ejemplo de Diderot³⁸ nos ha mostrado cuál era la verdadera manera de ver de los materialistas. No consiste en desprender

³⁶ *Ibíd.*, p. 253.

³⁷ *Ibíd.*, p. 93.

³⁸ Diderot, uno de los enciclopedistas del siglo XVIII, había escrito que: "La sensibilidad es una propiedad general de la materia, o producto de su organización" (*Materialismo y empiriocriticismo*, p. 35). Estas últimas palabras, que amplía singularmente el alcance de esta afirmación, es descuidado totalmente por Lenin en esta discusión (Nota de A. P. a la edición inglesa).

*la sensación del movimiento de la materia, o en llevarla a él, sino en considerar la sensación como una de las propiedades de la materia en movimiento. En este punto Engels compartía el punto de vista de Diderot*³⁹.

Pero no indica dónde Engels habría hecho esta profesión de fe. Tenemos derecho a preguntarnos si la convicción de que Engels compartía los puntos de vista de Lenin y de Diderot descansa en pruebas precisas. En el *Anti-Dühring*, Engels se expresa de una manera muy distinta: "*la vida es la forma de existencia de las materias albuminoides*", es decir, la vida no es una propiedad de toda la materia sino que aparece sólo en estructuras moleculares muy complicadas, como la albúmina. Por tanto, apenas es probable que haya podido considerar la sensibilidad, que, como sabemos, es propia sólo de la materia viva, como una propiedad de toda la materia. Esta manera de generalizar a la materia en general, propiedades que sólo han sido observadas en ciertos casos particulares, es propia esencialmente de una concepción burguesa antidialéctica.

Se puede señalar aquí que Plejanov manifiesta ideas semejantes a las de Lenin. En su libro *Cuestiones fundamentales del marxismo*, critica al botánico Francé a propósito de la "espiritualidad de la materia", de "la doctrina según la cual la materia en general y, sobre todo, la materia orgánica tiene siempre cierta sensibilidad". Después Plejanov expresa así su propio punto de vista: "*Francé ve ahí lo contrario del materialismo. En realidad es la traducción de la doctrina materialista de Feuerbach... Se puede afirmar con certeza que Marx y Engels habrían seguido esta corriente de pensamiento con el mayor interés*"⁴⁰.

La prudencia de esta afirmación muestra bien que Marx y Engels jamás manifestaron en sus escritos un interés cualquiera por esta tendencia. Además, Francé, como naturalista limitado, no conoce más que las oposiciones existentes dentro del

³⁹ *Ibíd.*, p. 46.

⁴⁰ G. Plejanov: *Cuestiones fundamentales del marxismo*, pp. 42 y sig. de la edición alemana.

pensamiento burgués; pretende que los materialistas no creen más que en la materia, por tanto, según él, la doctrina según la cual hay algo espiritual en toda materia no tiene nada que ver con el materialismo. Por el contrario, Plejanov piensa que esta doctrina constituye una pequeña modificación del materialismo, que se encuentra reforzado por ello.

Lenin era perfectamente consciente de la concordancia que existía entre sus concepciones y el materialismo burgués del siglo XIX. Para él, el "materialismo" es la base común del marxismo y del materialismo burgués. Precisa que Engels, en su libro sobre Feuerbach, hacía tres reproches a estos materialistas, a saber, que conservaban las doctrinas materialistas del siglo XVIII, que su materialismo era mecánico, y que en el dominio de las ciencias sociales permanecían aferrados al idealismo y no comprendían nada del materialismo histórico, y prosigue:

¡Exclusivamente por estas tres razones, exclusivamente en estos límites, Engels rechaza el materialismo del siglo XVIII y la doctrina de Büchner y Cía.! En todas las demás cuestiones, más elementales, del materialismo (deformadas por los discípulos de Mach) no hay, no puede haber ninguna diferencia entre Marx y Engels, por una parte y todos estos viejos materialistas, por otro⁴¹.

Hemos demostrado en las páginas precedentes que eso era una ilusión por parte de Lenin; estos tres reproches conllevan en sus consecuencias una oposición fundamental en las concepciones epistemológicas. Lenin hace una amalgama análoga cuando escribe que Engels estaba de acuerdo con Dühring en la cuestión del materialismo: "*Para Engels, por el contrario, Dühring, en tanto que materialista, no era ni bastante firme, ni bastante claro y consecuente*"⁴².

[Prueba de ello, la manera como Engels acaba con Dühring en términos notablemente despectivos.]

⁴¹ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 250.

⁴² Id., pp. 251-252.

El acuerdo de Lenin con el materialismo burgués y su desacuerdo con el materialismo histórico se manifiestan en numerosas circunstancias. El materialismo burgués había luchado y luchaba principalmente contra la religión, y lo que Lenin reprocha en primer lugar a Mach y a sus adeptos es sostener el fideísmo. Lo hemos podido constatar en varias citas que hemos hecho y se encuentran cientos de ejemplos en su libro, en el cual el fideísmo es considerado como el contrario del materialismo. Marx y Engels no hablan de fideísmo; para ellos, la línea de demarcación se encuentra entre materialismo e idealismo. En el término "fideísmo", el acento se pone en la religión. Lenin explica dónde ha tomado esta palabra: *"se llama en Francia fideístas (del latín fides, fe) a aquellos que colocan la fe por encima de la razón"*⁴³. Oponer la religión a la razón es una reminiscencia de la época pre-marxista, de la emancipación de la burguesía cuando se recurría a la "razón" para atacar la fe religiosa, considerada como enemigo principal en la lucha social; el "libre pensamiento" se oponía al "oscurantismo". Blandiendo constantemente el espectro del fideísmo como la consecuencia más peligrosa de las doctrinas que combate, Lenin muestra que para él también, en el mundo de las ideas, la religión sigue siendo el enemigo principal.

Así ataca a Mach cuando éste escribe que el problema del determinismo no puede ser resuelto de manera empírica: en la investigación científica, dice Mach, todos los sabios deben ser deterministas, pero en la vida práctica, siguen siendo indeterministas.

¿No es dar prueba de oscurantismo cuando se separa cuidadosamente la teoría pura de la práctica; cuando se reduce el determinismo al dominio de la "investigación", y en moral, en la vida social, en todos los otros dominios salvo la "investigación", se deja la cuestión a la apreciación "subjetiva?" (...) He ahí ciertamente un reparto amistoso⁴⁴: ¡La teoría a los profesores, la práctica a los teólogos!⁴⁵

⁴³ *Ibíd.*, p. 267.

⁴⁴ Mach escribe en la *Mecánica*: "Las opiniones religiosas del hombre siguen siendo estrictamente privadas en tanto no se esfuerce uno en imponerlas a otro o aplicarlas a otro dominio" (Nota de Lenin).

⁴⁵ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 198.

Así todos los problemas son abordados desde el punto de vista de la religión. Evidentemente, Lenin ignoraba que la doctrina calvinista, que es profundamente religiosa, era de un determinismo muy estricto, mientras que los materialistas burgueses del siglo XIX creían en el libre albedrío, y por eso mismo profesaban el indeterminismo. Por otro lado, un pensador verdaderamente marxista no habría desaprovechado la ocasión de explicar a los "machistas" rusos que es el materialismo histórico el que ha abierto el camino al determinismo en el dominio social; hemos mostrado más arriba que la convicción teórica, (que las reglas y las leyes son válidas en ciertos dominios, lo que equivale al determinismo), no puede fundarse en bases sólidas más que cuando logramos establecer prácticamente tales leyes y tales relaciones. Se ha visto más arriba que Mach, dado que pertenecía a la burguesía y, por tanto, conservaba una línea de pensamiento fundamentalmente burgués, era indeterminista necesariamente en sus concepciones sociales y, por consiguiente, sus ideas iban con retraso con respecto a las de Marx y eran incompatibles con el marxismo. Pero nada de esto se encuentra en Lenin; en ninguna parte se menciona el hecho de que las ideas están determinadas por la clase social; las divergencias teóricas planean en el aire sin vínculo con la realidad social. Por supuesto que las ideas teóricas deben ser criticadas con ayuda de argumentos teóricos. Sin embargo, cuando se pone el acento tan vehementemente en las consecuencias sociales, al menos habría que tomar en consideración los orígenes sociales de las ideas criticadas. Pero este aspecto esencial del marxismo no parece existir en Lenin.

Por eso no es de extrañar que, entre los autores precedentes, es sobre todo Ernst Haeckel al que aprecie y colme de elogios. En un último capítulo titulado "Ernst Haeckel y Ernst Mach" los compara y los opone:

Adhiriéndose, en el fondo, al idealismo filosófico, Mach entrega las ciencias al fideísmo...⁴⁶ Y es esta doctrina "sacrosanta" de toda la filosofía y de la teología profesoral es la que es abofeteada en cada página del libro de Haeckel. El sabio que

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 363.

*expresa seguramente las opiniones, las disposiciones de espíritu y las tendencias más duraderas, aunque insuficientemente cristalizadas, de la mayoría de los sabios de finales del siglo XIX y comienzos del XX, muestra de golpe, con facilidad y simplicidad, lo que la filosofía profesoral intentaba ocultar al público y ocultarse a sí misma, a saber: que hay una base cada vez más amplia y potente contra la que vienen a estrellarse los vanos intentos de las mil y una escuelas del idealismo filosófico, del positivismo, del realismo, del empiriocriticismo y de cualquier otro confusionismo. Esta base es el materialismo de las ciencias de la naturaleza*⁴⁷.

A Lenin no le incomoda en sus alabanzas que Haeckel combine, como todo el mundo sabe, la ciencia popular con una filosofía de las más someras; Lenin mismo habla de "candidez filosófica"⁴⁸ y dice que Haeckel "no entra en el detalle de las cuestiones filosóficas y no sabe oponer unas a las otras las teorías materialistas e idealistas del conocimiento"⁴⁹. Lo esencial para él es que Haeckel sea un adversario encarnizado de las principales doctrinas religiosas.

*La tempestad levantada en los países civilizados por los Enigmas del Universo de E. Haeckel ha hecho resaltar con relieve particular el espíritu de partido en filosofía, en la sociedad contemporánea, por un lado y, por el otro, el verdadero alcance social de la lucha del materialismo contra el idealismo y el agnosticismo. La difusión de este libro por cientos de miles de ejemplares, inmediatamente, traducido a todas las lenguas y divulgado en ediciones a buen precio, atestigua con evidencia que esta obra "ha ido al pueblo", y que E. Haeckel ha conquistado por esto masas de lectores. Este librito popular se ha convertido en un arma de la lucha de clase. En todos los países del mundo, los profesores de filosofía y de teología se han puesto de mil maneras a refutar y a partir de un tajo a Haeckel*⁵⁰.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 365.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 364.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 366.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 363.

¿De qué lucha de clase se trata? ¿Qué clase está representada aquí por Haeckel y contra qué otra clase lucha? Lenin no lo dice. ¿Se debe entender que piensa implícitamente que Haeckel, sin quererlo, actuaba como portavoz de la clase obrera contra la burguesía? Pero en este caso, hay que precisar que Haeckel se oponía violentamente al socialismo y que en su defensa del darwinismo intentaba hacer admitir esta doctrina a la clase dirigente subrayando que el principio de la selección natural del más apto era una teoría de esencia aristocrática que podía muy bien servir para refutar "esa absurdidad total del socialismo igualitario". Lo que Lenin llama una tempestad levantada por "los Enigmas del Universo" (Welträtsel) no era en realidad sino una ligera borrasca en el seno de la burguesía, que representaba el último estadio de su abandono del materialismo por una concepción idealista del mundo. Este libro de Haeckel fue el último sobresalto, muy debilitado, del materialismo burgués; sin embargo, las tendencias idealistas, místicas y religiosas eran ya tan fuertes en la burguesía y en los intelectuales, que estallaron los ataques de todas partes contra el libro de Haeckel y desvelaron sus debilidades. Hemos indicado más arriba lo que este libro tenía de importante para la masa de sus lectores de la clase obrera. Cuando Lenin habla aquí de lucha de clases prueba hasta qué punto ignoraba la naturaleza de la lucha de clases en los países de capitalismo desarrollado, y que él la veía sobre todo bajo la forma de una lucha por y contra la religión.

Plejanov

El parentesco entre el pensamiento de Lenin y el materialismo burgués que se manifiesta en su libro, no es una deformación del marxismo propia de Lenin. Se encuentran ideas análogas en Plejanov, quien, en la época, era considerado como el primer y más importante teórico del socialismo ruso. En su libro *Cuestiones fundamentales del marxismo*, escrito primero en ruso y traducido después al alemán en 1910, comienza por enfocar de un modo general la concordancia de los puntos de vista entre Marx y Feuerbach. Lo que comúnmente se designa como

"Humanismo" en la obra de Feuerbach, explica, no es, de hecho, sino un paso que parte del hombre para llegar a la materia.

La cita de Feuerbach sobre la "cabeza del hombre" reproducida más arriba, muestra que la cuestión de la "materia cerebral" fue resuelta en aquella época en un sentido puramente materialista. Esta manera de ver fue también la de Marx y Engels, y se convirtió en la base misma de su filosofía⁵¹.

Por supuesto que Marx y Engels pensaban que las ideas humanas son producidas en el cerebro, como también pensaban que la tierra gira alrededor del sol. Pero Plejanov añade: Cuando se examina esta tesis de Feuerbach, uno se familiariza al mismo tiempo con el aspecto filosófico del marxismo. Después cita esta frase de Feuerbach:

El ser engendra el pensamiento y no el pensamiento el ser. El ser existe en sí mismo y por sí mismo, la existencia posee en sí misma su base"; y concluye: "Esta manera de enfocar la relación entre ser y pensamiento se ha convertido, en Marx y Engels, en la base de la concepción materialista de la historia⁵².

Cierto, pero el problema es saber lo que entienden por "ser". Esta palabra, en apariencia incolora, mezcla sin distinción muchos conceptos opuestos que se despejaron ulteriormente. Nosotros llamamos ser a todo lo que nos es perceptible; desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, "ser" puede significar materia, desde el punto de vista de las ciencias sociales la misma palabra puede designar a la sociedad entera. Para Feuerbach, se trataba de la sustancia corporal del hombre: "Der Mensch ist was er isst"⁵³ (el Hombre es lo que come). Para Marx, es la realidad social, es decir, la sociedad de los hombres, de las relaciones de producción y de las herramientas, la que determina la conciencia.

⁵¹ G. Plejanov: *Cuestiones fundamentales del marxismo*, op. cit., p. 48.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Juego de palabras sobre ist: es, e isst: come. Ver supra p. 97.

Plejanov habla de la primera de las tesis sobre Feuerbach⁵⁴; dice que Marx "completa y profundiza allí las ideas de Feuerbach"; explica que Feuerbach consideraba al hombre en sus relaciones pasivas, y Marx en sus relaciones activas hacia la naturaleza. Cita esta frase de *El Capital*: "Al actuar sobre la naturaleza exterior y transformarla, el hombre transforma al mismo tiempo su propia naturaleza", y añade:

*[...] la profundidad de este pensamiento aparece claramente a la luz de la teoría del conocimiento de Marx (...) Sin embargo, se debe admitir que la teoría del conocimiento de Marx se deriva directamente de la de Feuerbach o, más exactamente, es una profundización general de la teoría del conocimiento de Feuerbach*⁵⁵.

Y en la página siguiente vuelve a hablar del "materialismo moderno, el materialismo de Feuerbach, Marx y Engels". De hecho, los tres han empleado simplemente esta frase ambigua: "el ser determina el pensamiento", y la doctrina materialista según la cual el cerebro produce el pensamiento no es sino un aspecto muy accesorio del marxismo y no contiene de hecho ningún esbozo de una verdadera teoría del conocimiento.

El aspecto esencial del marxismo es lo que le distingue de las otras teorías materialistas, las cuales son la expresión de luchas

⁵⁴ Ver K. Marx: *Tesis sobre Feuerbach*, en M. Rubel, *Páginas escogidas para una ética socialista*, París, 1948, p. 31. "El defecto principal de todo el materialismo conocido hasta ahora –comprendido el de Feuerbach– es que la realidad concreta y sensible no es concebida en él más que bajo la forma del objeto o de la representación, pero no como actividad sensorial del hombre, como práctica humana, no subjetivamente. Por esta razón, el aspecto activo se encuentra desarrollado de un modo abstracto, en oposición con el materialismo, por el idealismo que, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos concretos, realmente distintos de los objetos del pensamiento: sin embargo, no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva. Por tanto, en la Esencia del Cristianismo no considera como verdaderamente humano más que el comportamiento teórico, mientras que la práctica no es concebida allí más que en su manifestación judaica sórdida. Por consiguiente, no capta el significado de la actividad "revolucionaria" práctico-crítica" (n.d.t.f.).

⁵⁵ G. Plejanov: *Cuestiones fundamentales del marxismo*, op. cit., p. 18.

de clases diferentes. La teoría del conocimiento de Feuerbach forma parte del combate por la emancipación de la clase burguesa y descansa en la ausencia de las ciencias de la sociedad en tanto que realidad todopoderosa que condiciona el pensamiento humano. La teoría marxista del conocimiento parte de la influencia de la sociedad –ese mundo material que el hombre mismo hace– sobre el espíritu, y por eso mismo pertenece a la lucha de clase del proletariado. Sin duda, la teoría del conocimiento de Marx procedía históricamente de las ideas de Hegel y de Feuerbach; pero igualmente cierto es que se ha convertido en algo totalmente diferente de lo que han podido escribir Hegel o Feuerbach. Para comprender las concepciones de Plejanov es significativo señalar que él no ve este antagonismo y que él da una importancia capital a un lugar común –que no tiene ninguna importancia real en el verdadero problema–: los pensamientos son producidos por el cerebro.

VIII. LA REVOLUCIÓN RUSA

Que haya habido convergencia de las ideas filosóficas de base entre Plejanov y Lenin, y divergencia común en relación con el marxismo, he ahí lo que revela su origen tanto al uno como al otro: las condiciones sociales de Rusia. El nombre o la presentación exterior de una doctrina (o teoría) le viene de su filiación espiritual; nos remite al pensador a quien se cree deber más y del que se está convencido de ser discípulo. En cuanto al contenido real, es diferente. Este está ligado a los orígenes materiales de la doctrina (o teoría) en cuestión, está determinado por las condiciones sociales en el marco de las cuales se ha desarrollado y debe aplicarse. Según el marxismo, las ideas sociales y las grandes tendencias espirituales expresan las aspiraciones de las clases, es decir, las necesidades de la evolución, y se transforman bajo la influencia de las luchas de clases. Por tanto, permanecen incomprensibles en tanto se las separe de la sociedad y de las luchas de clases. Y esto vale para el marxismo mismo.

Marx y Engels participaron activamente en su juventud en las luchas contra el absolutismo por parte de las clases medias alemanas, cuyas diversas tendencias sociales estaban aún indiferenciadas. Su paso progresivo al materialismo histórico fue reflejo, en el plano de la teoría, de la evolución de la clase obrera, que se orientaba hacia la acción independiente contra la burguesía. El antagonismo entre las clases, en la práctica, se expresaba así en el ámbito de la teoría. La lucha de la burguesía contra el predominio de los feudales encontró expresión en una doctrina materialista, de la misma familia que la de Feuerbach, que se apoyaba en las ciencias de la naturaleza para combatir la religión en su calidad de consagración de los viejos poderes. La clase obrera, en su lucha, no puede hacer uso de estas ciencias, instrumentos de la clase enemiga; su arma teórica es la ciencia

social, la ciencia de la evolución de la sociedad. Combatir la religión con ayuda de las ciencias de la naturaleza no tiene el menor sentido para ella; más aún, los obreros no ignoran que las raíces de la religión serán extirpadas por el desarrollo del sistema capitalista, y después por su propia lucha de clase. ¿Y qué utilidad tendría para ellos el hecho patente de que el pensamiento es un producto del cerebro? Su problema consiste en comprender cómo la sociedad segrega las ideas. Tal es la sustancia misma del marxismo, a medida que se afirma como una fuerza viva y motriz en el seno de la clase obrera, como la teoría que expresa su capacidad creciente de organización y de saber. Y cuando el capitalismo consiguió, en la segunda mitad del siglo XIX, un poder absoluto tanto en Europa occidental y central como en América, el materialismo burgués desapareció. En lo sucesivo, ya no subsistía más que una concepción de clase materialista: el marxismo.

Las cosas eran muy distintas en Rusia. La lucha contra el régimen zarista se asemejaba mucho a la lucha contra el absolutismo, tal como se había desarrollado en otros tiempos en Europa. También en Rusia la Iglesia y la religión eran los pilares más sólidos del régimen; mantenían las masas campesinas, todavía en el estadio de la producción agrícola primitiva, en el analfabetismo y la superstición más negra. Por esta razón, la lucha contra la religión era allí, socialmente hablando, de primera necesidad. Dado que en Rusia no había una burguesía suficientemente fuerte para lanzarse a la lucha en calidad de futura clase dominante, esta misión recayó en la intelectualidad; durante décadas, sus miembros se esforzaron con ardor y tenacidad en ilustrar a las masas y levantarlas, al actuar así, contra el régimen. Y en esta lucha no podían contar de ningún modo con la burguesía occidental, que se había hecho reaccionaria y anti-materialista. Por tanto, se vieron obligados a recurrir a los obreros socialistas, únicos en dar pruebas de simpatía hacia ellos, y, para esto, recoger su teoría proclamada: el marxismo. De este modo, intelectuales como Piotr Struve y Tugan-Baranovski, que se proclamaban portavoces de una burguesía aún embrionaria, gustaban llamarse marxistas. Estos personajes no tenían nada en

común con el marxismo proletario de Occidente; todo lo que retenían de Marx era la teoría de la evolución, según la cual, la próxima etapa del desarrollo sería el capitalismo. En Rusia no surgió una verdadera fuerza revolucionaria más que a partir del momento en que los obreros entraron en liza, en primer lugar por medio de la huelga exclusivamente, y después uniendo a ésta reivindicaciones políticas. A partir de entonces los intelectuales se dieron cuenta de que había una clase revolucionaria y se unieron a ella, con vistas a convertirse en sus portavoces en el seno de un partido socialista.

Así pues, la lucha de clase proletaria en Rusia iba duplicada por una lucha contra el absolutismo zarista, llevada bajo la bandera del socialismo. Esa es la razón por la que el marxismo, convertido en la teoría de los que participaban en el conflicto social, tomó un carácter muy distinto que en Europa occidental. Ciertamente, la teoría de la clase obrera seguía estando allí; pero esta clase debía emprender primero y ante todo una lucha que, en Europa occidental, había sido función y obra de la burguesía aliada a los intelectuales. Para adaptar de esta suerte la teoría a esta misión, los intelectuales rusos debieron ponerse a buscar una forma de marxismo en que la crítica de la religión viniese a primer plano. La descubrieron en los textos que Marx había redactado en la época en que, en Alemania, burgueses y obreros no combatían aún separadamente el absolutismo.

Esta tendencia se manifiesta especialmente en Plejanov, el "padre del marxismo ruso". Mientras que los teóricos de Europa occidental se ocupaban de problemas políticos, él vino a interesarse por las primeras formas del materialismo. En su libro *Contribución a la historia del materialismo*, estudia a los materialistas franceses del siglo XVIII, Helvétius, Holbach y Lamettrie, y los compara a Marx con el fin de mostrar que en sus obras se encontraban ya numerosas ideas válidas e importantes. Así comprendemos mejor por qué en *Las cuestiones fundamentales del marxismo* subraya la concordancia entre Marx y Feuerbach y por qué da tanta importancia a las concepciones del materialismo burgués.

Sin embargo, Plejanov fue influenciado fuertemente por el movimiento obrero occidental y, sobre todo, por el movimiento obrero alemán. Se veía en él una especie de profeta de la lucha de clase obrera en Rusia, que él predecía en teoría gracias al marxismo, en una época en que apenas había rastro de ella en la práctica. [Se le consideraba como una de las raras personas que se interesaban por los problemas filosóficos;] jugó un papel internacional y tomó parte activa en las discusiones sobre el marxismo y el reformismo. Los socialistas occidentales estudiaron sus escritos sin percatarse en aquella época de las divergencias que se ocultaban en ellos. Plejanov ha sufrido menos que Lenin la influencia exclusiva de las condiciones rusas.

Lenin era el jefe del movimiento revolucionario ruso en el plano práctico. Por esto, las condiciones prácticas y los fines políticos de este movimiento aparecían más claramente en sus ideas teóricas. Las condiciones de la lucha contra el zarismo han determinado sus concepciones fundamentales, que expone en *Materialismo y empiriocriticismo*. En efecto, las concepciones teóricas y, sobre todo, filosóficas no son determinadas por estudios abstractos o lecturas ocasionales en la literatura filosófica sino por los grandes problemas vitales que, planteados por las necesidades de la actividad práctica, condicionan la voluntad y el pensamiento humano. Para Lenin y el partido bolchevique la tarea vital era el aplastamiento del zarismo y la desaparición del sistema social bárbaro y atrasado de Rusia. La Iglesia y la religión eran los fundamentos teóricos del sistema; la ideología y la glorificación del absolutismo eran la expresión y el símbolo de la esclavitud de las masas. Por tanto, había que combatir las sin tregua: la lucha contra la religión estaba en el centro del pensamiento teórico de Lenin, toda concesión al "fideísmo", por mínima que fuese, era un ataque directo a la vida misma del movimiento. Combate contra el absolutismo, la gran propiedad de la tierra y el clero, esta lucha era semejante a la llevada en otros tiempos por la burguesía y los intelectuales de Europa occidental; y no es sorprendente que las concepciones fundamentales de Lenin sean análogas a las ideas propagadas por el materialismo burgués y que él haya tenido simpatías declaradas

por sus portavoces. Pero en Rusia era la clase obrera la que debía llevar la lucha. Por consiguiente, el órgano de esta lucha tenía que ser un partido socialista que hiciese del marxismo su credo político y tomase de él lo que exigía la Revolución rusa: la teoría de la evolución social, del paso del feudalismo al socialismo pasando por el capitalismo, y la de la guerra de las clases en calidad de fuerza motriz. He ahí por qué Lenin dio a su materialismo el nombre y la presentación exterior del marxismo y los identificó de buena fe.

Esta identificación estaba favorecida también por otro factor. En Rusia, el capitalismo no se había desarrollado de modo gradual a partir de pequeñas empresas en manos de las clases medias, como en Europa occidental. Allí, la gran industria había sido importada por cuenta del capital extranjero. Además de esta explotación directa, el capital financiero de los países de Occidente abrumaba, a través de sus préstamos al régimen zarista, al campesinado ruso, condenado a pagar gravosos impuestos para satisfacer sus intereses. El capitalismo intervenía en este caso bajo su forma de capital colonial, utilizando al Zar y sus altos funcionarios como sus agentes. En los países sometidos a una explotación de tipo colonial, todas las clases tienen un interés común en liberarse del yugo impuesto por el capital usurario extranjero para echar las bases de un libre desarrollo económico que generalmente desemboca en la formación de un capitalismo nacional. Esta lucha apunta al capital mundial; por tanto, con frecuencia es llevada en nombre del socialismo, y los obreros de los países occidentales, al tener el mismo enemigo, son sus aliados naturales. En China, por ejemplo, Sun Yat-sen era socialista; sin embargo, dado que la burguesía china, de la que se proclamaba portavoz, era una clase numerosa y potente, su socialismo era "nacional" y combatía los "errores" marxistas.

Por el contrario, Lenin debía apoyarse en la clase obrera, y como necesitaba proseguir un combate implacable y radical, adoptó la ideología más extremista, la del proletariado occidental que combatía al capitalismo mundial: el marxismo. No obstante, dado que la Revolución rusa presentaba un carácter doble –revolución burguesa en cuanto a sus objetivos inmediatos,

revolución proletaria en cuanto a las fuerzas activas— la teoría bolchevique debía ser adaptada a estos dos fines, beber, por consiguiente, sus principios filosóficos en el materialismo burgués, y su teoría de la lucha de clases en el evolucionismo proletario. Esta mezcolanza recibió el nombre de marxismo. Pero está claro que el marxismo de Lenin, determinado por la situación particular de Rusia frente al capitalismo, difería de manera fundamental del marxismo de Europa occidental, concepción planetaria propia de una clase obrera que se encuentra ante la tarea inmensa de convertir en sociedad comunista un capitalismo muy altamente desarrollado, el mundo mismo en que vive, donde actúa.

Los obreros y los intelectuales rusos no se podían fijar esa meta; primero tenían que abrir el camino al libre desarrollo de una sociedad industrial moderna¹. Para los marxistas rusos, la esencia del marxismo no se encontraba en la tesis de Marx según la cual es la realidad social la que determina la conciencia, sino, por el contrario, en esta frase del joven Marx, grabada en grandes caracteres en la Casa del Pueblo de Moscú: la religión es el opio del pueblo.

A veces sucede que una obra teórica permite entrever, no el entorno inmediato y las aspiraciones del autor, sino influencias más amplias e indirectas, así como objetivos más generales. Sin embargo, en el libro de Lenin nada de esto se trasluce. Es neta y exclusivamente a imagen de la Revolución rusa, a la cual tiende con todas sus fuerzas. Esta obra está conforme con el materialismo burgués hasta tal punto que si hubiese sido conocida e interpretada correctamente en aquella época en Europa occidental —pero aquí sólo llegaban vagos rumores sobre las disensiones internas del socialismo ruso— se habría estado en

¹ Los historiadores bolcheviques, que no conocían el capitalismo más que bajo su forma de capitalismo colonial, fueron muy hábiles en descubrir el papel del capital colonial en el mundo, del cual hicieron excelentes estudios. Pero al mismo tiempo no vieron la diferencia entre esta forma de capital y el capitalismo nacional o el capitalismo de Estado. Así Prokovski, en su *Historia de Rusia*, presenta el año 1917 como el final de varios siglos de desarrollo capitalista en Rusia (Nota de A. P.).

condiciones de prever que la Revolución rusa debía desembocar, de una manera u otra, en un tipo de capitalismo basado en una lucha obrera.

Según una opinión muy extendida, el partido bolchevique era marxista, y es sólo por razones prácticas por lo que Lenin, ese gran sabio y líder marxista, dio a la Revolución rusa una orientación que apenas correspondía a lo que los obreros de Occidente llamaban comunismo, probando de esta suerte su realismo, su lucidez de marxista. Frente a la política de Rusia y del Partido Comunista, una corriente crítica se esfuerza mucho en oponer al despotismo propio del Estado ruso actual –llamado estalinismo– los "verdaderos" principios marxistas de Lenin y del viejo bolchevismo. Pero se equivoca. [No sólo porque Lenin fue el primero en aplicar esta política,] sino también porque su pretendido marxismo era simplemente una leyenda. En efecto, Lenin ha ignorado siempre lo que es el marxismo real. Nada más comprensible. Él no conocía del capitalismo más que su forma colonial: no concebía la revolución social más que como la liquidación de la gran propiedad de la tierra y del despotismo zarista. No se puede reprochar al bolchevismo ruso haber abandonado el marxismo, por la sencilla razón de que jamás ha sido marxista. Cada página de la obra filosófica de Lenin está ahí para probarlo. Y el marxismo mismo, cuando dice que las ideas teóricas están determinadas por las necesidades y las relaciones sociales, explica a la vez por qué no podía ser de otra manera. Pero también el marxismo pone en claro las razones por las que forzosamente debía aparecer esta leyenda: [una revolución burguesa exige el apoyo de la clase obrera y del campesinado;] por tanto, necesita crear ilusiones, presentarse como una revolución de tipo diferente, más amplia, más universal. En este caso, era la ilusión consistente en ver en la Revolución rusa la primera etapa de la revolución mundial, llamada a liberar del capitalismo al proletariado en su conjunto; su expresión teórica fue la leyenda del marxismo.

Ciertamente, Lenin fue un discípulo de Marx, al que debía un principio esencial desde el punto de vista de la Revolución rusa: la lucha de clase proletaria absolutamente intransigente.

Precisamente por razones análogas, los socialdemócratas también eran discípulos de Marx. E incontestablemente, la lucha de los obreros rusos, por medio de acciones de masas y de soviets, ha constituido en la práctica el más importante ejemplo de guerra proletaria moderna. Sin embargo, el hecho de que Lenin no ha comprendido el marxismo bajo su aspecto de teoría de la revolución proletaria, que no ha comprendido el capitalismo, la burguesía y el proletariado llegados a su más alto grado de desarrollo contemporáneo, ese hecho apareció con toda la nitidez deseable desde el momento en que se decretó que la revolución mundial debía ser desencadenada desde Rusia, por medio de la III Internacional, sin tener en cuenta las advertencias y puestas en guardia de los marxistas occidentales. La serie ininterrumpida de errores graves, de fracasos y de derrotas, de los cuales es consecuencia la debilidad actual del movimiento obrero, ha hecho resaltar las inevitables carencias del liderazgo ruso.

Volviendo a la época en que Lenin escribió su libro, debemos preguntarnos ahora qué podía significar esta controversia en torno al "machismo". El movimiento revolucionario ruso englobaba capas de intelectuales mucho más importantes que el movimiento socialista occidental: algunos de ellos fueron influenciados por las corrientes de ideas burguesas y anti-materialistas. Era natural que Lenin combatiese violentamente tales tendencias dentro del movimiento revolucionario. Él no las consideraba como lo habría hecho un marxista, que habría visto en ellas un fenómeno social, las habría explicado por su origen social, haciéndolas así totalmente inofensivas: en ninguna parte de su libro se encuentra el menor intento de tal comprensión. Para Lenin, el materialismo era la verdad establecida por Feuerbach, Marx y Engels, y los materialistas burgueses. Posteriormente, la estupidez, el conservadurismo, los intereses financieros de la burguesía y el poder espiritual de la teología habían traído una fuerte reacción en Europa. Ahora bien, esta reacción amenazaba también al bolchevismo y había que oponerse a ella con el máximo rigor.

Cae de su peso que Lenin tenía perfectamente razón para reaccionar. A decir verdad, la cuestión no era saber si Marx o

Mach detentaba la verdad, o si de las ideas de Mach se podía sacar algo que pudiese ser útil al marxismo; se trataba de saber si sería el materialismo burgués o el idealismo burgués, o una mezcla de ambos, el que suministraría la base teórica de la lucha contra el zarismo. Está claro que la ideología de una burguesía satisfecha de sí misma y ya en declive no puede en ningún caso estar de acuerdo con un movimiento en desarrollo, no puede satisfacer ni siquiera a una burguesía en ascenso. Tal ideología habría conducido a un debilitamiento, precisamente allí donde había que dar prueba de la mayor energía. Sólo la intransigencia del materialismo podía hacer al Partido fuerte y darle el vigor necesario para una revolución. La tendencia "machista", que se podría comparar con el revisionismo en Alemania, iba a romper el radicalismo de la lucha y la sólida unidad del partido, tanto en la teoría como en la práctica. Y es este peligro el que Lenin ha visto muy claramente. "Cuando lo leí (el libro de Bogdanov) monté en cólera y rabia", escribía a Gorki en febrero de 1908. Y efectivamente, este furor estalla a todo lo largo de su libro en la vehemencia de sus ataques contra sus adversarios: parece que Lenin lo ha escrito sin que le haya abandonado la cólera. No es una discusión fundamental destinada a esclarecer ciertas ideas, como por ejemplo, el libro de Engels contra Dühring; es el panfleto incendiario de un jefe de partido que debe preservar por todos los medios a su partido de los peligros que lo amenazan. Así no se podía esperar que intentase realmente comprender las doctrinas que ataca. Con sus propias concepciones no-marxistas, no podía dejar de interpretarlas de través y presentarlas de modo inexacto, incluso deformarlas completamente. Lo único que valía era reducirlas a la nada, destruir su prestigio científico, y presentar a los "machistas" rusos como loros ignorantes que repiten las palabras de cretinos reaccionarios.

Y lo consiguió. Sus ideas fundamentales eran las del partido bolchevique en su conjunto, determinadas por sus tareas históricas. Una vez más, Lenin había visto exactamente las necesidades prácticas del momento. El machismo fue condenado y barrido del partido. Y el partido unido pudo reemprender su marcha a la vanguardia de la clase obrera hacia la revolución.

Las palabras de Deborin citadas al comienzo de esta obra² sólo son exactas parcialmente. No se puede hablar de victoria del marxismo allí donde sólo se trata de una pretendida refutación del idealismo burgués por las ideas del materialismo burgués. Pero, sin ninguna duda, el libro de Lenin dejó una huella decisiva en la historia del Partido y determinó en gran medida el desarrollo ulterior de las ideas filosóficas en Rusia. Después de la revolución, en el nuevo sistema de capitalismo de Estado, el "Leninismo" (combinación de materialismo burgués y de doctrina marxista del desarrollo social, adornado todo con una terminología dialéctica) fue proclamado filosofía oficial del Estado. Esta doctrina convenía perfectamente a los intelectuales rusos, ahora que las ciencias de la naturaleza y la técnica formaban la base de un sistema de producción que se desarrollaba rápidamente bajo su dirección y que veían perfilarse un futuro en el que ellos serían la clase dirigente de un inmenso imperio en el que no encontrarían más oposición que la de los campesinos todavía engañados con supersticiones religiosas.

² Ver supra, pp. 90-91.

IX. LA REVOLUCIÓN PROLETARIA

La publicación del libro de Lenin, primero en alemán y después en una traducción inglesa, muestra bien que se le quería hacer jugar un papel mucho mayor que el que había tenido en la antigua controversia del partido ruso. Se lo hace leer a las jóvenes generaciones de socialistas y comunistas para influir en el movimiento obrero internacional. Entonces planteamos esta pregunta: ¿qué puede aportar este libro a los obreros de los países capitalistas? Las ideas filosóficas que se atacan en él están completamente deformadas; y la teoría del materialismo burgués nos es presentada bajo el nombre de marxismo. En ningún momento se intenta llevar al lector a una comprensión y un juicio claros e independientes sobre problemas filosóficos; este libro está destinado a enseñarle que el Partido siempre tiene razón, que debe confiar en él y seguir a sus jefes. ¿Y por qué vía quiere este jefe del partido comprometer al proletariado internacional? Para saberlo no hay más que leer la concepción de la lucha de clase en el mundo que Lenin expone al final de su libro:

En cuarto lugar, es imposible no discernir detrás de la escolástica gnoseológica del empiriocriticismo la lucha de los partidos en filosofía, lucha que traduce en último análisis las tendencias y la ideología de las clases enemigas de la sociedad contemporánea. La filosofía moderna está tan impregnada del espíritu de partido como la de hace dos mil años. Cualesquiera que sean las nuevas etiquetas o la mediocre imparcialidad de la que hacen uso los pedantes y los charlatanes para disimular el fondo de la cuestión, el materialismo y el idealismo son sin duda partidos enfrentados. El idealismo no es más que una forma sutil y refinada del fideísmo, el cual, habiendo permanecido con toda su omnipotencia, dispone de muy vastas organizaciones y, sacando provecho de las menores vacilaciones del pensamiento filosófico, continúa incesantemente su acción sobre las masas. El papel objetivo, el papel de clase del empiriocriticismo se

*reduce enteramente a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular*¹.

Ninguna alusión aquí al inmenso poder del enemigo, la burguesía, que posee todas las riquezas del mundo y contra la cual la clase obrera no progresa sino penosamente. Ninguna alusión al poder espiritual de la burguesía sobre los obreros, que en gran medida están todavía dominados por la cultura burguesa, de la que apenas pueden despegarse en su lucha incesante por el saber. Ninguna alusión a la nueva ideología del nacionalismo y del imperialismo que amenazaba con apoderarse también de la clase obrera y a la que efectivamente poco después arrastró a la guerra mundial. Nada de todo esto: es la Iglesia, es el bastión del "fideísmo" el que para Lenin es la potencia enemiga más peligrosa. El combate del materialismo contra la fe religiosa representa para él el combate teórico que acompaña la lucha de las clases. La oposición teórica, de hecho limitada, entre la antigua clase dominante y la nueva, he ahí para él el gran combate de ideas a escala mundial, y él la pega a la lucha del proletariado, cuya esencia e ideas están bien alejadas de sus propias concepciones. Así en la filosofía de Lenin el esquema válido para Rusia es aplicado a Europa Occidental y a América, y la tendencia antirreligiosa de una burguesía ascendente es atribuida al proletariado en ascenso. De la misma manera que los reformistas alemanes de aquella época pensaban que la división debía hacerse entre "reacción" y "progreso", es decir, no según los criterios de clases sino basándose en una ideología política –manteniendo así la confusión entre los obreros– Lenin piensa que la división se hace según la ideología religiosa, entre reaccionarios y libre-pensadores. En lugar de verse invitada a consolidar su unidad de clase contra la burguesía y el Estado, y llegar así a dominar la producción, la clase proletaria occidental recibe de Lenin el consejo de librar batalla contra la religión. Si los marxistas occidentales hubiesen conocido este libro y las ideas de Lenin antes de 1918, sin ninguna duda habrían criticado mucho más vivamente su táctica para la revolución mundial.

¹ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 372.

La Tercera Internacional enfoca la revolución mundial según el modelo de la Revolución rusa y con el mismo fin. El sistema económico de Rusia es el capitalismo de Estado, llamado allí socialismo de estado o incluso, a veces, comunismo, en donde la producción es dirigida por una burocracia de Estado bajo las órdenes de la dirección del Partido Comunista. Esta burocracia de Estado, [los altos funcionarios,] que forman la nueva clase dirigente, dispone directamente de la producción y, por tanto, de la plusvalía, mientras que los obreros no reciben más que salarios, constituyendo así una clase explotada. De esta manera ha sido posible, en el breve tiempo de algunas décadas, transformar una Rusia primitiva y bárbara en un estado moderno cuya industria se desarrolla rápidamente, utilizando la ciencia y las técnicas más modernas. Según el Partido Comunista, es necesaria una revolución análoga en los países capitalistas avanzados, siendo la clase obrera la fuerza activa que traerá la caída de la burguesía y la organización de la producción por una burocracia de Estado. La Revolución rusa sólo pudo vencer porque las masas estaban dirigidas por un partido bolchevique unido y muy disciplinado y porque en el partido era la perspicacia infalible y la seguridad inquebrantable de Lenin y de sus amigos las que mostraban a todos el buen camino. Por tanto, en la revolución mundial se necesita que los obreros sigan al Partido Comunista, le dejen la dirección de la lucha y, tras la victoria, el gobierno; los miembros del partido deben obedecer a sus jefes con la más estricta de las disciplinas. Todo depende, pues, de estos jefes del partido capaces y cualificados, de estos revolucionarios eminentes y experimentados; es absolutamente indispensable que las masas crean que el partido y sus jefes tienen siempre razón.

En realidad, para los obreros de los países capitalistas desarrollados, de Europa Occidental y de América, el problema es completamente diferente. Su tarea no es derrocar una monarquía absoluta y atrasada, sino vencer a una clase que dispone de la potencia moral y espiritual más gigantesca que jamás haya conocido el mundo. La clase obrera no apunta de ninguna manera a reemplazar el reino de los especuladores y de los monopolizadores sobre una producción desordenada por el de

altos funcionarios sobre una producción regulada por arriba. Su objetivo es administrar ella misma la producción y organizar ella misma el trabajo, base de la existencia. Entonces, pero sólo entonces, el capitalismo habrá sido aniquilado. Sin embargo, un objetivo semejante no puede ser alcanzado por una masa ignorante y los militantes convencidos de un partido que se presenta bajo el aspecto de una dirección especializada. Para esto es necesario que los obreros mismos, la clase entera, comprendan las condiciones, las vías y los medios de su combate, que cada uno de ellos sepa por sí mismo lo que tiene que hacer. Es necesario que los obreros mismos, colectiva e individualmente, actúen y decidan y, por tanto, se formen una opinión propia. Esa es la única manera de edificar desde abajo una verdadera organización de clase, cuya forma se parece al consejo obrero. Que los obreros estén persuadidos de tener jefes verdaderamente a la altura, ases en materia de discusión teórica, ¿para qué sirve esto? ¿No es fácil estar convencido cuando cada cual sólo conoce la literatura de su partido y sólo de él? En realidad, sólo la controversia, el choque de los argumentos, puede permitir adquirir ideas claras. No hay verdad acabada que bastaría absorber tal cual; frente a una situación nueva, no se encuentra el buen camino más que ejercitando uno mismo sus capacidades intelectuales.

Por supuesto, esto no significa que todo obrero debería juzgar sobre el valor de argumentos científicos en dominios que exigen conocimientos especializados. Esto quiere decir, en primer lugar, que todos los obreros deberían interesarse no sólo por sus condiciones de trabajo y de existencia inmediata, sino también en las grandes cuestiones sociales ligadas a la lucha de clase y a la organización, y encontrarse en situación de tomar decisiones a este respecto. Pero, en segundo lugar, esto implica un cierto nivel en la discusión y los enfrentamientos políticos. Cuando se deforman las ideas del adversario porque no se las quiere comprender o porque se es incapaz de ello, hay muchas posibilidades de ganar ante los ojos de los militantes fieles; pero el único resultado —el que se busca en las querellas de partido— es ligar estos últimos al partido con un fanatismo acrecentado. Sin

embargo, lo que cuenta para los obreros no es ver aumentar el poder de un partido cualquiera, sino la capacidad propia para tomar el poder e instaurar su dominación sobre la sociedad. Sólo a través de la discusión, sin pretender a toda costa rebajar al adversario, cuando se han comprendido los diversos puntos de vista serios a partir de las relaciones de clases y comparando los argumentos entre sí, es entonces cuando el auditorio participante en el debate podrá adquirir esa lucidez a toda prueba, de la cual la clase obrera no puede prescindir para asentar definitivamente su libertad.

La clase obrera necesita el marxismo para emanciparse. De la misma manera que el conocimiento de las ciencias de la naturaleza es indispensable para la realización técnica del capitalismo, de igual modo el conocimiento de las ciencias sociales es indispensable para la puesta en obra organizativa del comunismo. Aquello de lo que hubo necesidad muy en primer lugar, fue de la economía política, esa parte del marxismo que pone al desnudo la estructura del capitalismo, la naturaleza de la explotación, los antagonismos de clase, las tendencias del desarrollo económico. Suministró inmediatamente una base sólida a la lucha espontánea de los obreros contra sus amos capitalistas. Después, en una etapa posterior de la lucha, la teoría marxista del desarrollo social, desde la economía primitiva al comunismo pasando por el capitalismo, suscitó la confianza y el entusiasmo gracias a las perspectivas de victoria y de libertad que abría. En la época en que los obreros, no muy numerosos todavía, entablaron su lucha ardua y en que había que sacudir la apatía de las masas, estas perspectivas se revelaron de primera necesidad.

Cuando la clase obrera se ha hecho grande en número y en potencia, cuando la lucha de clase ocupa un lugar esencial en la vida social, otra parte del marxismo debe venir al primer plano. En efecto, el gran problema para los obreros ya no es saber que son explotados y deben defenderse; les hace falta saber cómo luchar, cómo superar su debilidad, cómo adquirir vigor y unidad. Su situación económica es tan fácil de comprender, su explotación tan evidente, que la unidad en la lucha, la voluntad colectiva de tomar la producción en sus manos deberían a primera

vista deducirse de ello al instante. Lo que les nubla la vista y se lo impide es, ante todo, el poder de las ideas heredadas e inyectadas, el formidable poder espiritual del mundo burgués, que ahoga su pensamiento en una espesa capa de creencias y de ideologías, los divide, los hace timoratos y les turba el espíritu. Disipar de una vez por todas estas espesas nubes, liquidar este mundo de las viejas ideas, este proceso de elucidación forma parte integrante de la organización del poder obrero, ella misma proceso; ese proceso está ligado a la marcha de la revolución. En este plano, la parte del marxismo a poner de relieve es la que hemos llamado su filosofía, la relación de las ideas con la realidad.

De todas estas ideologías, la menos importante es la religión. Como ésta representa la corteza desecada de un sistema de ideas que refleja las condiciones de un pasado lejano, sólo tiene una apariencia de poder al abrigo del cual se refugian todos los que están aterrorizados por el desarrollo capitalista. Su base ha sido minada continuamente por el capitalismo mismo. Después, la filosofía burguesa la ha reemplazado por la creencia en esos pequeños ídolos, esas abstracciones divinizadas como materia, fuerza, causalidad, libertad y progreso sociales. Pero en la sociedad burguesa moderna estos ídolos olvidados han sido abandonados y reemplazados por otros más modernos y venerables: el Estado y la nación. En la lucha por la dominación mundial entre las viejas y las nuevas burguesías, el nacionalismo, ideología indispensable de esta lucha, ha llegado a ser tan poderoso que ha logrado arrastrar tras de sí a una gran masa de trabajadores. Pero más importantes todavía son esas potencias espirituales como la democracia, la organización, el sindicato, el partido, porque todas estas concepciones tienen sus raíces en la clase obrera misma y han nacido de su vida práctica y de su propia lucha. Estas concepciones están siempre más o menos ligadas al recuerdo de esfuerzos apasionados, de sacrificios entregados, de una ansiedad febril en cuanto al desenlace del combate, y su valor, que sólo fue momentáneo y función de las circunstancias particulares en que se desarrollaron, cede el lugar a una creencia en su eficacia absoluta e ilimitada. Es lo que hace difícil la

transición hacia nuevas formas de lucha adaptadas a las nuevas condiciones de vida y de trabajo. Las condiciones de existencia constriñen con frecuencia a los obreros a elaborar nuevas formas de lucha, pero las viejas tradiciones pueden estorbarlos y retrasarlos considerablemente en esta tarea. En la lucha incesante entre la herencia ideológica del pasado y las nuevas necesidades prácticas, es indispensable que los obreros comprendan que sus ideas no son verdades absolutas sino generalizaciones sacadas de experiencias y de necesidades prácticas anteriores; deben comprender también que el espíritu humano tiene siempre tendencia a asignar una validez absoluta a tales o cuales ideas, a considerarlas como buenas o malas de un modo absoluto, como objetos de veneración o de odio, haciendo así a la clase obrera esclava de supersticiones. Pero deben darse cuenta de sus límites y de la influencia de las condiciones históricas y prácticas para vencer estas supersticiones y liberar así su pensamiento. Inversamente, deben guardar incesantemente en su espíritu lo que consideran como su interés primordial, como la base principal de la lucha de la clase obrera, como la gran línea directriz de todas sus acciones, pero sin hacer de ello un objeto de adoración. Ése es el sentido de la filosofía marxista, que –además de su facultad para explicar las experiencias cotidianas y la lucha de clases– permite analizar las relaciones entre el mundo y el espíritu humano, en la vía indicada por Marx, Engels y Dietzgen; he ahí lo que da a la clase obrera la fuerza necesaria para realizar la gran obra de su auto-emancipación.

Muy al contrario, el libro de Lenin tiene como meta imponer a los lectores las creencias del autor en una realidad de las nociones abstractas. Por tanto, no puede ser de ninguna utilidad para los obreros. Y de hecho, no es para ayudarlos por lo que ha sido publicado en Europa occidental. Los obreros que quieren la liberación de su clase por sí misma, han superado ampliamente el horizonte del Partido Comunista. El Partido Comunista, por su parte, no ve más que a su adversario, el partido rival, la Segunda Internacional, intentando conservar la dirección de la clase obrera. Como dice Deborin en el prefacio de la edición alemana, la obra de Lenin tenía como fin recuperar para el materialismo a

la socialdemocracia corrompida por la filosofía idealista burguesa, o intimidarla con la terminología más radical y violenta del materialismo, y aportar de esa manera una contribución teórica a la formación del "Frente Único". Para el movimiento obrero en desarrollo, poco importa saber cuál de estas tendencias ideológicas no-marxistas podrá más que la otra. Pero, por otro lado, la filosofía de Lenin puede tener cierta importancia para la lucha de los obreros.

El fin del Partido Comunista –lo que él llama la revolución mundial– es llevar al poder, utilizando a los obreros como fuerza de combate, una categoría de jefes que después podrán poner en marcha, por medio del poder del Estado, una producción planificada; este fin, en su esencia, coincide con la meta final de la social-democracia. Apenas difiere tampoco de las ideas sociales que maduran en el seno de la clase intelectual, ahora que se da cuenta de su importancia cada vez mayor en el proceso de producción y cuya trama es una organización racional de la producción que gira bajo la dirección de cuadros técnicos y científicos. Por eso el Partido Comunista ve en esta clase un aliado natural e intenta atraerla a su campo. Se esfuerza, pues, con ayuda de una propaganda teórica apropiada, en sustraer la intelectualidad a las influencias espirituales de la burguesía y del capitalismo privado en declive, y convencerla para que se adhiera a una revolución destinada a darle su lugar verdadero de nueva clase dominante. En el ámbito de la filosofía, esto quiere decir ganarla para el materialismo. Una revolución no se acomoda a la ideología dulzona y conciliante de un sistema idealista, necesita el radicalismo exaltante y audaz del materialismo. El libro de Lenin suministra la base para esta acción. Sobre esta base ya han sido publicados un gran número de artículos, de revistas y de libros, primero en alemán y, en mucho mayor número, en inglés, tanto en Europa como en América, con la colaboración de universitarios rusos y sabios occidentales célebres, simpatizantes del Partido Comunista. Se observa enseguida, nada menos que en el contenido de estos escritos, que no van destinados a la clase obrera sino a los intelectuales de los países occidentales. Se les expone el Leninismo –con el nombre de marxismo o de

"dialéctica"— y se les dice que es la teoría general y fundamental del mundo y que todas las ciencias particulares sólo son partes que se derivan de él. Está claro que con el verdadero marxismo, es decir, la teoría de la verdadera revolución proletaria, tal propaganda no tendría ninguna posibilidad de éxito; pero con el Leninismo, teoría de una revolución burguesa que instala en el poder a una nueva clase dirigente, ha podido y puede tener éxito.

Sólo hay una dificultad: la clase intelectual no es bastante numerosa, ocupa posiciones demasiado heterogéneas desde el punto de vista social y, por consiguiente, es demasiado débil para ser capaz por sí sola para amenazar verdaderamente la dominación capitalista. Tanto los jefes de la IIª como de la IIIª Internacional, por su parte, tampoco son una fuerza como para disputar el poder a la burguesía, incluso si lograsen afirmarse gracias a una política firme y clara en lugar de estar podridos por el oportunismo. Pero si el capitalismo se encontrase alguna vez a punto de caer en una crisis grave, económica o política, de suerte que hiciese salir a las masas de su apatía, y si la clase obrera reanudase el combate y lograrse, con una primera victoria, estremecer el capitalismo, entonces habrá llegado su hora. Intervendrán y se pondrán en primera fila, jugarán a jefes de la revolución, supuestamente para participar en la lucha, de hecho para desviar la acción en dirección de los fines de su partido. Que la burguesía vencida se una a ellos o no, con el fin de salvar del capitalismo lo que pueda ser salvado, es una cuestión secundaria; en cualquier caso, lo que les importa es apartar a la clase obrera de su lucha por la real libertad comunista.

Y aquí vemos la importancia que puede tener el libro de Lenin para el futuro de la revolución proletaria. El Partido Comunista, aunque pueda perder terreno entre los obreros, intenta formar con la socialdemocracia un frente único de dirigentes de partido, que a la primera crisis importante del capitalismo, sea capaz, junto a los intelectuales, de tomar el poder sobre y contra los obreros. Para este propósito, el leninismo y su manual filosófico suministran el sistema ideológico necesario, al presentarse bajo el nombre de marxismo, para imponerse a vastos sectores de la clase obrera y para impresionar a los intelectuales como un

sistema orientador de la ciencia, que vence al idealismo reaccionario y al fideísmo. Así la clase obrera en lucha por su emancipación, apoyada en el marxismo, encontrará en su camino a la filosofía de Lenin como la teoría de una clase que busca perpetuar su esclavitud y explotación.

Ámsterdam, julio de 1938.

CARTAS

Zeist, 7 de octubre de 1946

Recibí su carta del 25 de septiembre hace algunos días, y comenzaré por esclarecer en lo posible la proposición de la página 44. Ahí señalo que el pensamiento, función del cerebro, es una facultad corporal de reacción finalista (*zweckentsprechend*) exactamente como las demás facultades, adquirida en la lucha por la vida y, por lo tanto, adecuada y oportuna. Su función es conocer la verdad a fin de actuar en concordancia con ella (dicho con más precisión: abstraer de las experiencias la generalidad correcta y aplicarla). Pero al igual que sucede con otras dificultades a menudo se yerra; tal como en el caso de un salto demasiado corto, una conclusión falsa nos hace perder la satisfacción o aun la vida. En general, el pensamiento nos guía correctamente; pero en casos aislados puede descarriarnos. Todo esto es simple y natural. Pero ahora irrumpe en la filosofía, la flor más abstracta del espíritu burgués. Hace siglos que formula una y otra vez la pregunta: ¿puede siquiera el pensamiento humano alcanzar la verdad, aun en lo general? ¿No seremos víctimas de una apariencia engañosa; no es el mundo esencial de naturaleza enteramente distinta, espiritual, sin tiempo ni espacio y no nos ofrecerán en cambio los sentidos y el pensamiento un mundo ilusorio? Desde la primera célebre formulación de esta duda por Platón (en la parábola del fuego de la caverna, cuyos juegos de luz y sombra observamos), ella se repite sin cesar; y los intelectuales burgueses, los académicos y hombres de ciencia, se inclinan en su mayoría a opiniones semejantes, que expresan casi siempre de manera confusa.

¿Qué responde a esto nuestro materialismo? Si consideramos el mundo a distancia, como algo extraño a nosotros –como efectivamente lo hacen los hombres de ciencia– no podríamos nunca refutar con seguridad aquellas dudas. Pero el hombre

arrostra el mundo de manera muy diferente. Su mundo es principalmente la sociedad, el mundo del trabajo del hombre. Con su trabajo ha creado este mundo; él mismo es el creador de este mundo y él siente día a día que lo es. Y acerca de que nosotros mismos creamos podemos con seguridad afirmar algo. Demostramos la verdad de nuestro pensamiento por el hecho de que nosotros mismos hemos construido y seguimos construyendo el mundo acerca del cual pensamos. (Esto se explica con detalle en la página 36.) La proposición por aclarar significa en consecuencia: alcanzar la verdad en lo general es propio del pensamiento; es decir, no podemos dudar de la realidad del mundo de nuestro pensamiento; en lo general, nuestra configuración del mundo es verdadera. Pero en detalles particulares podemos equivocarnos: por lo tanto la verdad no es absoluta. Específicamente, el pensamiento es correcto y nos conduce a la verdad; la duda burguesa de que todo no podría ser sino ilusión no tiene base. Esta duda surge naturalmente porque los pensadores burgueses se mantienen alejados del trabajo práctico; sólo en los pensadores socialistas se da claro relieve a la esencia y significado del proceso social del trabajo.

Zeist, octubre 30, 1946

[...] Con que al grano. El hombre ingenuo y despreocupado habla de árboles, etc., que percibe, que designa con palabras, y habla de ellos con sus semejantes. Eso lo llama el mundo (habría que evitar aquí la expresión “mundo exterior”; él la emplea para separarse a sí mismo, su cuerpo, de aquél). Aquí el árbol es (para expresarlo en términos modernos) a un tiempo la cosa allá en el espacio y mi representación, el nombre, el pensamiento, indiferenciados, y constituyen una unidad, el mundo natural (*selbstverstaendliche Welt*) en que vivo. Pero si ahora considero otro hombre, veo el árbol del cual habla; y yo supongo (aquí tenemos la introyección) que en él hay una representación, un pensamiento, una idea del árbol, lo que no puedo ver –luego hay aquí un árbol (el mundo, etc.) como algo interior a él, fundamentalmente distinto del árbol visible (mundo, etc.), que es algo exterior para él–. Y entonces concluyo, de nuestra

homogeneidad, que el árbol se compone para mí de dos cosas diferentes: en primer lugar, mi representación, mi pensamiento, mi imagen del árbol, mi mundo interior, como algo interno separado y opuesto al árbol como mundo exterior. Lo que al principio era una unidad inconsciente, ahora está divorciado como duplicidad. En esto, dice Avenarius, hay un salto lógico; y él trata de sustituirlo mediante una demostración más sólida.

Reconozco que mi reproducción en *Lenin filósofo* no es tan precisa, ante todo por la expresión mundo exterior que tomé de él (Avenarius); preferible es decir en este caso, mundo. En la traducción inglesa que estoy haciendo yo mismo, en la que por tanto me permito una versión más libre, reproduzco el consabido párrafo de la página así: «I describe it as an object in space, I call it 'world' distinct from myself or 'outer world'» (Trad.: «Lo describo como un objeto en el espacio, lo llamo 'mundo', distinto de mí mismo o 'mundo exterior'»). Y el párrafo de la página 83 lo transcribo así: “Since I stand to him as he stands to me I too have an inner world of sensations and feelings opposite to that what I call the outer world. The tree I saw and knew is split into a knowledge and an object. This process is called introjection by Avenarius.” (Trad.: “Como mi posición respecto a él es la misma que la suya con respecto a mí, yo también tengo un mundo de sensaciones y sentimientos opuesto a lo que yo llamo mundo exterior. El árbol que vi y conocí está dividido en un saber y en un objeto. Avenarius da el nombre de introyección a este proceso”).

Luego hay aquí una ligera diferencia: lo que yo denominé exterior (*Aussenwelt*) era intuitivo, como opuesto a mí mismo; al denominar esto ahora mundo externo (*aüssere Welt*) quiero dar a entender el mundo fenomenal (espacial) opuesto a la sensación, el pensamiento, como algo interno.

LA FILOSOFÍA DE LENIN

Karl Korsch

[Observaciones sobre la reciente crítica hecha por J. Harper (Pannekoek) del libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*]

Lenin a la conquista del Oeste

¡Qué diferencia asombrosa entre la impresión que produjeron en los revolucionarios de Europa Occidental los breves folletos de Lenin y de Trotsky, traducidos e impresos a toda prisa en el último período de la guerra o en la inmediata pos-guerra, y el efecto, tanto en Europa como en los Estados Unidos, de las primeras versiones de la obra filosófica de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en ruso en 1908 y tardíamente (1927) en otras lenguas!

Los primeros, por ejemplo, *El Estado y la revolución (la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución)* o “*Las tareas inmediatas del poder de los soviets*”, habían sido estudiados con avidez por los revolucionarios europeos. Veían en ellos los primeros testimonios dignos de crédito acerca de una revolución proletaria victoriosa y, al mismo tiempo, guías prácticos para los levantamientos revolucionarios inminentes en que se verían comprometidos. Estas obras eran simultáneamente ignoradas, falsificadas, calumniadas, despreciadas y también temidas terriblemente por la burguesía y sus partidarios en el campo marxista, es decir, los reformistas y los centristas a la Kautsky.

Cuando la obra de Lenin apareció fuera de Rusia, el decorado había cambiado mucho. Lenin había muerto. La Rusia de los Soviets se había transformado progresivamente en un nuevo Estado que participaba en la competencia y la lucha entre los diversos “bloques” de potencias formados en una Europa

aparentemente repuesta pronto de la guerra y de una crisis económica profunda pero pasajera. El marxismo había cedido el lugar al leninismo y más tarde al estalinismo, no siendo este último considerado ante todo como una teoría de la lucha de clase proletaria, sino como la filosofía dominante de un Estado, diferente, sin duda, pero no totalmente de esas otras filosofías de Estado que son el fascismo italiano o la democracia americana. Habían desaparecido hasta los últimos vestigios de la “agitación” proletaria con el aplastamiento de la huelga general en Inglaterra y la de los mineros en 1926, y con el fin sangriento del primer período de la revolución china, al que se califica de “comunista”. La intelectualidad europea estaba madura, por tanto, para acoger junto con los primeros escritos filosóficos de Marx (ayer todavía desconocidos, hoy lujosamente editados por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú), las revelaciones filosóficas asimismo “agudas” del gran discípulo ruso que, después de todo, acababa de derrocar el imperio zarista y había sabido mantener hasta su muerte una dictadura incuestionable.

Pero las capas del proletariado de Europa occidental que habían suministrado esos primeros lectores, los más serios y perseverantes, de los folletos revolucionarios de Lenin, escritos de 1917 a 1920, parecían haber desaparecido. El primer plano de la escena estaba ocupado por esos arribistas estalinistas que se acomodan a todo, único componente estable de los partidos comunistas no rusos de hoy; o también, como lo demuestra de manera típica la evolución reciente del partido comunista inglés, por miembros progresistas de la clase dominante misma, o de los partidarios de esta clase reclutados muy naturalmente entre las capas más cultivadas y acomodadas de la vieja y nueva intelectualidad y que han acabado por reemplazar prácticamente, dentro del partido, a los elementos proletarios de otros tiempos. El comunismo proletario no parece sobrevivir más que gracias a pensadores aislados o en pequeños grupos, como los comunistas de consejos holandeses, de donde justamente proviene el folleto de Harper.

Se habría podido pensar que el libro de Lenin, cuando fue puesto a disposición del público de Europa occidental y de

América con el fin manifiesto de difundir esos principios filosóficos del marxismo que están en la base del Estado ruso actual y del partido comunista que reina allí, habría recibido en todas partes una acogida calurosa. De hecho, no hubo nada de eso. Sin ninguna duda, la filosofía de Lenin, tal como resulta de su libro, es infinitamente superior, incluso en un plano puramente teórico, a ese amasijo de migajas caídas de sistemas filosófico-sociológicos contrarrevolucionarios y anticuados de los que Mussolini, con el apoyo de un ex-filósofo hegeliano, Gentile, y de algunos otros *ayudantes de campo* intelectuales, ha pretendido hacer una filosofía “fascista”. Es incomparablemente superior a esa enorme masa de lugares comunes y de baratijas estúpidas que nos destila la obra “teórica” de Adolf Hitler en tanto que *Weltanschauung* (concepción) político-filosófica. Así los que han conseguido descubrir alguna novedad o profundidad en las ideas de Mussolini y que llegan a encontrar algún sentido a las banalidades del Führer, no habrían debido tener ninguna dificultad en engullir ese farrago de despropósito, de incompreensión y de atraso en general que arruina el valor teórico del ensayo filosófico de Lenin. Sin embargo, las pocas personas que hoy conocen las obras de los filósofos y sabios de los que habla Lenin, y que están al corriente de los desarrollos de la ciencia moderna, habrían podido extraer de este libro de 1908 –para expresarse en el estilo querido por Lenin– la “joya” de un pensamiento revolucionario consecuente, “aún con la ganga”, de una aceptación sin reservas de conceptos “materialistas” caducos que datan de una época histórica pasada, y de una interpretación abusiva y tan poco justificada de los intentos más auténticos de los sabios modernos para desarrollar la teoría materialista. Como quiera que sea, la reacción de la *intelectualidad* burguesa progresista en su conjunto ante la propagación tardía de la filosofía materialista de Lenin ha debido decepcionar algo a los rusos, que en muchas ocasiones han mostrado que no eran insensibles a las alabanzas recibidas por sus ejercicios favoritos en el dominio de la teoría, incluso si estas alabanzas provienen de esos círculos “profanos” (desde el punto de vista del marxismo) que son los ambientes científicos y filosóficos de Europa occidental y de América. No hostilidad abierta, sino indiferencia.

Más molesto aún, en aquellos de los que se deseaba más los aplausos, una especie de amable incomodidad.

Este silencio desagradable ni siquiera fue perturbado, al menos durante mucho tiempo, por uno de esos ataques vigorosos que la minoría marxista revolucionaria lanzaba violentamente contra Lenin y sus discípulos cuando intentaban transformar los principios políticos y tácticos aplicados con éxito por los bolcheviques en la revolución rusa, en reglas universalmente válidas para la revolución proletaria mundial. Los últimos representantes de esta tendencia han tardado mucho en desencadenar un ataque de envergadura contra un intento análogo, el de extender a escala mundial los principios filosóficos de Lenin, promovidos al rango de única doctrina filosófica verdadera del marxismo revolucionario. Hoy, treinta años después de la primera publicación (en ruso) del libro de Lenin, y once años después de sus primeras traducciones en alemán e inglés, aparece por fin el primer examen crítico de esta contribución de Lenin a la filosofía materialista marxista, examen debido a alguien que, sin ninguna duda y por numerosas razones, está mejor calificado para esta tarea que cualquier marxista contemporáneo¹. Pero hay pocas esperanzas de que esta primera e importante crítica de la filosofía de Lenin pueda llegar aunque sólo sea a esa pequeña minoría de marxistas revolucionarios a quien se dirige más especialmente. Está firmada con un pseudónimo casi impenetrable y, signo altamente característico, publicado en forma mimeografiada.

Así ha transcurrido un largo período antes de que los dos campos de esta lucha mundial que opone los marxistas radicales de Occidente a los bolcheviques rusos, hayan descubierto que sus oposiciones políticas, tácticas y organizativas provenían en última instancia de principios más profundos que hasta entonces habían sido descuidados en el fuego del combate. Estas oposiciones no podían ser clarificadas si no se volvía a estos principios filosóficos fundamentales. Aquí también parecía

¹ Alusión a las actividades científicas de A. Pannekoek, que era un astrónomo de reputación mundial (n.d.t.f.).

aplicarse la frase del viejo Hegel: “*el búho de Minerva no levanta el vuelo hasta el crepúsculo*”. Esto no quiere decir que este último “período filosófico” del movimiento social que se desarrolla en una época determinada sea al mismo tiempo el más elevado e importante. La lucha filosófica de las ideas es, desde el punto de vista proletario, no la base sino simplemente una forma ideológica transitoria de la lucha de clase revolucionaria que determina el desarrollo histórico de nuestro tiempo.

Leninismo contra machismo

Es imposible discutir en un solo artículo los numerosos e importantísimos resultados que aporta esta obra magistral de Harper. Después de una exposición breve y luminosa del desarrollo histórico del marxismo desde la época de Marx y del materialismo burgués de los comienzos, Harper expone de manera irreprochable el contenido teórico verdadero de la obra de Joseph Dietzgen, por un lado, y de los sabios burgueses Mach y Avenarius, por el otro, todos los cuales intentaron superar a sus predecesores completando su representación materialista del mundo objetivo con una representación igualmente materialista del proceso mismo del conocimiento. Muestra de manera definitiva a qué distorsiones increíbles Lenin sometió las teorías de estos dos últimos autores, en una exposición completamente parcial. Por el contrario, no existe, que sepa el autor de estas líneas, resumen tan magistral del contenido científico esencial de la obra de Mach y de Avenarius como el que ocupa las veinte páginas aproximadamente consagradas a estos sabios en el folleto. Tampoco hay refutación tan pertinente y eficaz de los errores teóricos cometidos por Lenin y sus discípulos cuando critican ingenuamente las definiciones modernas de conceptos como “materia”, “energía”, “leyes de la naturaleza”, “necesidad”, “espacio”, “tiempo”, etc., desde el punto de vista del “sentido común”. Este pretendido sentido común no es, de hecho, frecuentemente más que un refrito de las teorías físicas superadas y, según Engels, el “*peor de los metafísicos*”.

Pero este no es sino uno de los aspectos de esta crítica de las ideas de Lenin y, quizá, no el más importante. La principal

debilidad del ataque de Lenin contra el machismo no es esa mala fe general, esos despropósitos flagrantes, esa incomprensión de la tentativa esencialmente materialista subyacente en la filosofía neo-positivista, esa ignorancia de los éxitos reales conseguidos desde la época de Marx y Engels en el dominio de la física moderna. La principal debilidad de la crítica “materialista” que hace Lenin de lo que él llama una tendencia idealista (solipsista, mística, y, finalmente, enteramente religiosa y reaccionaria) que se ocultaría tras las teorías pseudo-materialistas y científicas de Mach y de sus discípulos, reside esencialmente en su propia incapacidad para superar los límites intrínsecos del materialismo burgués. Por más que hable de la superioridad del materialismo marxista “moderno” sobre el método filosófico abstracto y fundamentalmente naturalista de los primeros materialistas burgueses, en definitiva no ve más que una diferencia de grado y no de naturaleza entre estos dos materialismos. A lo sumo describe el “materialismo moderno” creado por Marx y Engels como un “*materialismo incomparablemente más rico en contenido y más sólidamente fundado que todos los materialismos que lo han precedido*”. Jamás ve la diferencia entre el “materialismo histórico” de Marx y las formas “de materialismo que lo han precedido” como una oposición insuperable surgida de un conflicto de clase real. La concibe más bien como una expresión más o menos radical de un movimiento revolucionario continuo. Por esta razón, la crítica “materialista” que Lenin hace de Mach y de los machistas fracasa, como muestra Harper, incluso en el dominio puramente teórico, porque Lenin atacaba los más recientes esfuerzos del materialismo naturalista burgués, no desde el punto de vista del *materialismo histórico*, ligado a la clase proletaria completamente desarrollada, sino desde el de un período anterior del *materialismo burgués*, de un período de desarrollo científico inferior.

Esta apreciación de la filosofía materialista de Lenin está confirmada por los desarrollos ulteriores de ésta después de 1908 y de los que no habla el folleto de Harper.

El Instituto Marx-Engels-Lenin acaba de publicar notas filosóficas de Lenin posteriores a 1913. En ellas se pueden

encontrar los primeros gérmenes de la importancia particular que tomaría, en el último período de la vida de Lenin y en el que ha seguido a su muerte, el pensamiento filosófico de Hegel, al menos tal cual está presentado en la “filosofía materialista” de Lenin. Se asiste a un renacimiento de la *dialéctica idealista de Hegel*, antaño desaprobada, pero que tardíamente sirve para reconciliar la adhesión de los leninistas al viejo materialismo burgués con las exigencias formales de una tendencia en apariencia anti-burguesa, revolucionaria y proletaria. Mientras que en los períodos precedentes el “*materialismo histórico*” era concebido, bien que de manera bastante poco clara, como “diferente de las formas anteriores del materialismo”, ahora el acento se desplazaba del materialismo “histórico” al materialismo “*dialéctico*” o, más exactamente, como dice Lenin en la última obra que consagró a este tema, a una “*aplicación materialista de la dialéctica (idealista) de Hegel*”. Así en esta fase del movimiento marxista en que los rusos juegan un papel, se encuentra repetida toda la evolución del materialismo burgués (e incluso de todo el pensamiento filosófico burgués de Holbach a Hegel), puesto que ese marxismo ha pasado del materialismo del siglo XVIII y del de Feuerbach, que eran adoptados por Plejanov y Lenin antes de la guerra, a una simpatía por el “idealismo inteligente” de Hegel y de los otros filósofos burgueses del siglo XIX, por oposición al “*materialismo ininteligente*” (materialismo vulgar) de los filósofos del comienzo del siglo precedente².

La influencia de la filosofía materialista de Lenin hoy

Al final de su obra, Harper trata del significado histórico y práctico de la filosofía materialista de Lenin, de la que había discutido los aspectos teóricos en los capítulos precedentes. Admite sin reservas que las necesidades tácticas, válidas en las condiciones prerrevolucionarias de la Rusia zarista, hayan obligado a Lenin a un combate inflexible contra los bolcheviques de izquierda, como Bogdanov, partidarios más o menos confesos

² Lenin: *Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel* (según la versión alemana, tomo 38, p. 283, *Obras Completas*).

de las ideas de Mach y que, a pesar de sus buenas intenciones revolucionarias, ponían realmente en peligro la unidad del partido marxista y debilitaban su energía revolucionaria por una revisión de su ideología materialista “monolítica”. Harper va un poco lejos en la simpatía que concede a la táctica adoptada por Lenin en 1908 en el dominio de la filosofía, más lejos, en cualquier caso, de lo que parece justificado al autor de estas líneas, incluso desde un análisis retrospectivo. Si Harper hubiese estudiado las tendencias representadas por los machistas rusos y sus maestros alemanes, habría sido más circunspecto en su apreciación positiva de la actitud de Lenin en el combate ideológico de 1908, aunque sólo fuese por tener conocimiento de un acontecimiento que se desarrolló más tarde. Cuando, después de 1908, Lenin hubo acabado con la oposición machista dentro del comité central del partido bolchevique, consideró el incidente como cerrado. En el prefacio a la segunda edición rusa de su libro señala que no ha tenido “*la posibilidad de conocer las últimas obras de Bogdanov*”, pero estaba completamente convencido, a juzgar por lo que otros le habían comentado, que “*Bogdanov propaga ideas burguesas y reaccionarias bajo las apariencias de “cultura proletaria”*”. Sin embargo, no entregó a Bogdanov a la G.P.U. para que lo ejecutara por ese horrible crimen. En esa época pre-estalinista, se dio por satisfecho con una ejecución espiritual dejada a un excelente camarada del partido, digno de toda confianza. Así nos enteramos, por la pluma del leninista fiel V. I. Nevski (cuyo artículo Lenin adjuntó a la segunda edición de su libro³), que Bogdanov no sólo ha perseverado, sin dar prueba de ningún remordimiento, en sus antiguos errores machistas, sino que incluso ha añadido un crimen complementario todavía más flagrante: una omisión. “*Es curioso*”, dice Nevski, que en todos los escritos que ha publicado durante el período de la dictadura del proletariado, ya sea sobre temas teóricos o sobre el problema de la cultura proletaria, Bogdanov no habla nunca de la “*producción y de su sistema de organización en las condiciones de la dictadura del proletariado, como tampoco dice una palabra de esta dictadura misma*”. Esto prueba evidentemente que

³ Este artículo no está reproducido en la traducción francesa actual (n.d.t.f.).

Bogdanov no se ha enmendado y que de hecho, este “*idealista*”, que peca contra los principios fundamentales de la filosofía de Lenin y de sus discípulos, no puede enmendarse. Por ello no hay que llegar a la conclusión de que el autor de estas líneas considere que las definiciones de Bogdanov (por ejemplo: el mundo físico es “*la experiencia organizada socialmente*”, la materia “*no es nada más que la resistencia a los esfuerzos del trabajo colectivo*”, la naturaleza es “*el desarrollo de un panorama, el de la experiencia del trabajo*”, etc.) aporten la solución realmente materialista y proletaria al problema planteado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*:

El defecto principal de todo materialismo conocido hasta ahora –incluido el de Feuerbach– es que la realidad concreta y sensible no se concibe en él más que bajo la forma del objeto o de la representación, pero no como actividad sensorial del hombre, como práctica humana, no subjetivamente o como actividad revolucionaria práctico-crítica⁴.

De hecho, y aquí está el quid de la cuestión, a ningún precio debemos hacer la más pequeña concesión, sea hoy o retrospectivamente, a ese error fundamental que se encuentra a cada instante en la lucha filosófica de Lenin contra los machistas y que repiten piadosamente sus discípulos más oscuros en su oposición a los intentos materialistas del positivismo científico de hoy.

Según esta concepción errónea, se puede y se debe mantener el carácter militante de la teoría materialista revolucionaria contra todas las influencias debilitadoras venidas de otras tendencias aparentemente hostiles, y esto, por todos los medios, guardándose incluso de toda modificación hecha inevitable por el desarrollo de la crítica y de la investigación científica. Es esta concepción la que ha conducido a Lenin a no discutir los méritos de los nuevos conceptos y de las nuevas teorías científicas. A sus ojos, comprometían la potencia probada de esa filosofía materialista revolucionaria (sin embargo, no necesariamente proletaria) que su partido marxista había adoptado y que él sacaba menos de la

⁴ K. Marx: primera *Tesis sobre Feuerbach*.

enseñanza de Marx y Engels que de los materialistas burgueses, desde Holbach hasta Feuerbach y de su adversario idealista, el filósofo de la dialéctica: Hegel. Él se mantuvo en sus posiciones, prefiriendo, en un mundo cambiante, la utilidad práctica inmediata de una ideología conocida, a la verdad teórica. Incidentalmente, esta actitud doctrinaria está calcada de su comportamiento práctico en el dominio político. Corresponde a la creencia inquebrantable, jacobina, en una *forma política* determinada (partido, dictadura, estado), considerada como adaptada a los fines de las revoluciones burguesas del pasado y que, por consiguiente, se espera encontrar adaptada otro tanto a los fines de la revolución proletaria. Tanto en su filosofía revolucionaria materialista como en su política revolucionaria jacobina, Lenin se negaba a ver esta verdad histórica: su revolución rusa, a pesar de un esfuerzo temporal de superación de sus propios límites a través de una ligazón con el movimiento revolucionario del proletariado de Occidente, no podía ser en realidad más que un retoño tardío de las grandes revoluciones burguesas de antaño.

¡Cuánto camino recorrido desde el violento ataque de Lenin contra el positivismo “*idealista*” y el empiriocriticismo de Mach y Avenarius, a esa crítica científica refinada de los últimos desarrollos del positivismo que acaba de aparecer en la revista ultra-cultivada del partido comunista inglés!⁵ Sin embargo, subyacente en esa crítica de las formas más progresistas del pensamiento positivista moderno, se encuentra el mismo viejo error leninista. El autor evita cuidadosamente comprometerse con una determinada escuela de pensamiento filosófico. Con quien más de acuerdo se sentiría es con Wittgenstein, quien, en su último período, trata la filosofía como una enfermedad incurable más bien que como un conjunto de problemas. Su argumentación contra el positivismo moderno descansa enteramente en la hipótesis de que el combate encarnizado llevado por el viejo positivismo contra toda filosofía se debía a que ese mismo viejo positivismo se basaba en una creencia filosófica distinta. La

⁵ M. Black: “La evolución del positivismo”, *The Modern Quarterly* I, 1, Londres, 1938.

escuela de los “positivistas lógicos” –cuyo representante más típico es R. Carnap y que, en muchos aspectos, es la más científica de estas escuelas– acaba de abandonar, por un tiempo, todo “*intento filosófico de construir un sistema homogéneo de leyes, válido para la ciencia en su conjunto*” y se aplica a una tarea más modesta, la “*de unificar el lenguaje de la ciencia*”⁶. Si se cree la argumentación desarrollada por el crítico pseudo-leninista del *Modern Quarterly*, esta escuela verá disminuir su ardor para combatir la filosofía por el proceso mismo que la conduce a abandonar su antigua base filosófica. Según este crítico, “*el positivista que agitaba las aguas calmas de la filosofía clamando groseramente contra el absurdo*”, se ve obligado ahora a reconocer de la manera más suave e inofensiva: “*el absurdo es mi propio lenguaje*”. Se ve fácilmente que este argumento puede ser utilizado de dos maneras; primero, para un ataque teórico contra la confusión entre ciencia y filosofía que reinaba en las primeras fases del positivismo y después, para justificar prácticamente la conservación de esta base filosófica, por más que los descubrimientos recientes hayan mostrado que no tenía ningún fundamento científico. Pero todo esto no descansa sobre ningún razonamiento fundamentado lógicamente o empíricamente. Para un sabio burgués moderno, o para un marxista, no es necesario aferrarse a una “filosofía” caduca (positivista o materialista) con el fin de conservar intacto su “espíritu militante” para la lucha contra ese sistema de ideas –necesariamente “idealista” en todas sus manifestaciones– que, en el curso del último siglo y con el nombre de “filosofía”, ha sustituido ampliamente (pero no enteramente), a la fe religiosa en la ideología de la sociedad moderna.

Harper, sin abandonar enteramente la creencia en la necesidad de una “filosofía marxista” para la lucha revolucionaria del proletariado moderno, se da cuenta perfectamente de que el materialismo leninista es absolutamente inadecuado para esta tarea. A lo sumo puede servir de base ideológica a un movimiento que ya no es anticapitalista sino solamente “anti-reaccionario” y

⁶ R. Carnap: *Los fundamentos lógicos de la unidad de la ciencia*, 1938.

“antifascista”, el que los partidos comunistas del mundo entero han lanzado recientemente con el nombre de “frente popular” o incluso “frente nacional”. Esta ideología leninista, que profesan hoy los partidos comunistas y que, en principio, está conforme con la ideología tradicional del viejo partido socialdemócrata, no expresa ya ninguno de los objetivos del proletariado. Según Harper, es más bien *una expresión natural de los fines de una “nueva clase”: la intelectualidad*. Por tanto, es una ideología que las diversas capas de esta pretendida nueva clase estarían dispuestas a adoptar desde el momento en que fuesen liberadas de la influencia ideológica de la burguesía en declive. Traducido a términos filosóficos, esto quiere decir que el “nuevo materialismo” de Lenin se ha convertido en el arma principal de los partidos comunistas en su intento de desligar una fracción importante de la burguesía de la religión tradicional y de las filosofías idealistas profesadas por esta capa superior de la burguesía que, hasta el presente, ha detentado el poder. Al actuar así, los partidos comunistas esperan ganar esta fracción de la burguesía para el sistema de planificación industrial, ese capitalismo de Estado que, para los obreros, no es más que una forma de esclavitud y de explotación. Tal es, según Harper, el verdadero sentido político de la filosofía materialista de Lenin.

Nueva York, 1938

Lenin filósofo. Consideración crítica de los fundamentos filosóficos del leninismo, de Anton Pannekoek, se terminó de imprimir el mes de octubre de 2019 en los Talleres Gráficos de **Auto-Emancipación Proletaria**.

Lima – Perú

LENIN FILÓSOFO

Anton Pannekoek (1873-1960)

Paul Mattick

Bosquejo breve sobre la socialdemocracia, el leninismo y la izquierda comunista germano-holandesa

Mijail Saqra

Dialéctica y materia en Anton Pannekoek: críticas a Lenin

Ernesto Maqanakuy

Lenin filósofo. Consideración crítica de los fundamentos filosóficos del leninismo

Anton Pannekoek

La filosofía de Lenin

Karl Korsch



Ediciones

AUTO-EMANCIPACIÓN
PROLETARIA