

ANTON PANNEKOEK

LENIN FILOSOFO

Cuadernos
de Pasado y
Presente

PYP

42

CUADERNOS DE PASADO Y PRESENTE

- 1/**Karl Marx**, Introducción general a la crítica de la economía política
- 2/**Claude Lévi-Strauss**, Elogio de la antropología
- 3/**Paul A. Baran**, Excedente económico e irracionalidad capitalista
- 4/**Louis Althusser**, La filosofía como arma de la revolución
- 5/**Ernesto Che Guevara**, Escritos económicos
- 6/**Varios Autores**, Francia 1968: ¿Una revolución fallida?
- 7/**Varios Autores**, Teoría marxista del partido político
- 8/**Badiou-Althusser**, Materialismo histórico y materialismo dialéctico
- 9/**Gorz Macció**, Sartre y Marx
- 10/**Varios Autores**, Teoría marxista del Imperialismo
- 11/**Cesare Luporini**, Dialéctica marxista e historicismo
- 12/**Varios Autores**, Teoría marxista del partido político II
- 13/**Rosa Luxemburg**, Huelga de masas, partido y sindicatos
- 14/**Varios Autores**, La revolución palestina y el conflicto árabe-israelí
- 15/**Varios Autores**, El marxismo de Trotski
- 16/**Varios Autores**, El joven Lukács
- 17/18 **Evgeni Preobrazhenski**, La nueva económica
- 19/**Varios Autores**, Gramsci y las ciencias sociales
- 20/**Hobsbawm-Marx**, Formaciones económicas precapitalistas
- 21/**Nicolai I. Bujarin**, El imperialismo y la economía mundial
- 22/**Kuron-Modzelewski**, Revolución política o poder burocrático. I. Polonia
- 23/**Varios Autores**, La revolución cultural china
- 24/**Varios Autores**, Imperialismo y comercio Internacional
- 25/**Vladimir I. Lenin**, Contra la burocracia
- 26/**Varios Autores**, China: revolución en la Universidad
- 27/**León Trotski**, El nuevo curso / Problemas de la vida cotidiana
- 28/**Los bolcheviques** y la Revolución de Octubre
- 29/**Nicolai I. Bujarin**, Teoría económica del período de transición
- 30/**Marx-Engels**, Materiales para la historia de América Latina
- 31/**Nicolai I. Bujarin**, Teoría del materialismo histórico
- 32/**Varios Autores**, La división capitalista del trabajo
- 33/**Varios Autores**, Consejos obreros y democracia socialista
- 34/**Trotski-Bujarin-Zinoviev**, El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente
- 35/**Rosa Luxemburg**, Introducción a la economía política
- 36/**Stalin-Zinoviev**, El gran debate (1924-1926). II. El socialismo en un solo país

- 37/Marx-Engels, Textos sobre el colonialismo**
- 38/Varios Autores, Teoría marxista del partido político III**
- 39/Varios Autores, El concepto de "formación económico-social"**
- 40/Varios Autores, Modos de producción en América Latina**
- 41/Gyorgy Lukács, Revolución socialista y antiparlamentarismo**
- 42/Anton Pannekoek, Lenin filósofo**
- 43/Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista (primera parte)**
- 44/Varios Autores, Economía y política en la acción sindical**
- 45/Korsch, ¿Qué es la socialización? Un programa de socialismo práctico**
- 46/Varios Autores, Teoría del proceso de transición**
- 47/Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista (segunda parte)**
- 48/Varios Autores, Sobre el movimiento estudiantil / 1**
- 49/Varios Autores, Economía burguesa y economía socialista**
- 50/José Aricó, El comunismo latinoamericano**

Anton Pannekoek

LENIN FILOSOFO

NOTA DEL EDITOR

El libro de Anton Pannekoek, *Lenin als Philosoph* fue publicado en Alemania, bajo el pseudónimo de J. Harper, en 1938. Fue el primer libro de la *Bibliothek der "Rate Korrespondenz"*, publicado por el Grupo de los Comunistas Internacionalistas de Holanda (GIC).

Una traducción francesa, revisada por el autor, fue publicada por entregas en los *Cahiers Internationalisme* desde el 18 de febrero al 29 de diciembre del mismo año.

Una edición inglesa, cuya traducción estuvo a cargo del propio autor, fue publicada bajo el título de *Lenin as Philosopher* y con el nombre de Anton Pannekoek en New York en 1948, gracias a la ayuda de Paul Mattick (*New Essays*, New York, 1948).

En 1969, Europäische Verlaganstalt y Europa Verlag editaron la primera edición impresa a partir del texto original en alemán, precedida de un esbozo biográfico de Paul Mattick y de las observaciones críticas de Karl Korsch.

Por la misma fecha, y traducida del alemán por Lain Diez, apareció en Santiago de Chile la primera edición en español.

Para la presente versión, que ofrecemos en los Cuadernos, hemos utilizado la traducción de Lain Diez cotejándola con la francesa de D. Saint-James y C. Simon, publicada por los *Cahiers Spartacus* (Anton Pannekoek (J. Harper), *Lenine Philosophie*, nº 34, París, 1970).

El texto biográfico de Paul Mattick que sirve de prefacio a la edición alemana fue escrito en 1960 después de la muerte de Pannekoek. Apareció en francés en *La Révolution Proletarienne* (nº 472, 1962, pp. 117-120) y en *Cahiers du Communisme de Conseils* (Marsella, 1, octubre de 1968), y fue incluido en la edición francesa citada. La traducción del francés de dicho texto estuvo a cargo de José Szabón.

En cuanto al texto de Karl Korsch, utilizado como postfacio, se remonta a 1938 y apareció en la revista *Living Marxism*, dirigida por Paul Mattick (IV, 5 de noviembre de 1938, pp. 138-144), bajo las iniciales L.H. Nuestra versión fue tomada de la francesa incluida en la edición *Spartacus* citada y la traducción estuvo a cargo de José Szabón.

Anton Pannekoek

LENIN FILOSOFO

Cuadernos de Pasado y Presente / 42

Córdoba

Publicación periódica mensual
Director: José Aricó

Tapa: Miguel De Lorenzi
Primera edición, agosto de 1973
© Ediciones Pasado y Presente
Editado por Siglo XXI Argentina Editores S.A.
Córdoba 2064, Buenos Aires

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Lenin y la filosofía

la materia piensa

LENIN

En su trabajo sobre *Lenin y el materialismo filosófico* Sollers¹ afirma que existen dos materialismos: “una instancia del materialismo estaría *representada* en la oposición idealismo/materialismo, mientras que la otra sería la *causa* de este enfrentamiento”. La distinción nos parece importante porque sin reconocer la presencia visible del combate materialismo-idealismo, ni tampoco la presencia *reprimida* de otro materialismo que funda dicho combate, el materialismo corre el peligro de quedar encerrado dentro de una problemática idealista, precisamente en la problemática de su oposición al idealismo, ya que esta oposición implica la aceptación del nivel propio de la oposición (por ejemplo la división gnoseológica clásica entre sujeto y objeto, y la problemática “idealista” —insuperable o, en otros términos, propiamente filosófica— que dicha oposición abre). El *otro* materialismo es el materialismo absoluto o materialismo histórico/dialéctico, cuya problemática está constituida —en el terreno general de la lucha de clases— por la multiplicidad de conceptos que dan cuenta del todo social entendido como proceso-sin sujeto, y por una práctica transgresora de todas las prácticas, vale decir, por una práctica revolucionaria. En la larga lucha entre el materialismo y el idealismo, el materialismo siempre fue lo reprimido, pero también fue, simultáneamente, la perversión del idealismo (Gilles Deleuze vincula esta perversión con los megáricos, los cínicos y los estoicos, y recuerda como este nuevo tipo de “filósofo” “come con glotonería del último momento, se atiborra, se masturba en la plaza pública... no condena el incesto con madre, hermana o hija; tolera el canibalismo y la antropofagia...”). Este

materialismo no llegó a comprender, sin embargo, los términos de la oposición; para lograrlo hubiera tenido que situarse *fuera* de la lucha, pues la comprensión de los protagonistas y de su articulación en la lucha (protagonistas y lucha son, por otra parte, inseparables) sólo es posible desde fuera, vale decir desde el materialismo absoluto: materialismo histórico (que desenmascara a los verdaderos protagonistas: lucha de clases) y dialéctico (el cual establece el escenario de la lucha: la materia). Este desconocimiento caracteriza toda la historia del materialismo no-marxista y explica su eclecticismo, su escepticismo y sus tendencias metafísicas larvadas.

Es imprescindible señalar el desplazamiento cultural enorme realizado por la clase obrera desde mediados del siglo pasado. Este desplazamiento dejó sin terreno a la filosofía entendida como *duplicación imaginaria* del mundo. La muerte de la filosofía, anunciada por Karl Marx, sólo es posible por la aparición de una clase social que niega la sociedad donde la duplicación entre mundo material e ideal, entre sensible e inteligible, entre *res extensa* y *res cogitans*, encuentra en la división social del trabajo su determinante "en última instancia". La desaparición de las clases sociales, en una sociedad comunista, implicará la desaparición radical de la división social del trabajo. (Lo cual significa, por supuesto, que habrá trabajos distintos, pero que éstos ya no tendrán el carácter de "destino", de lugar inmóvil y obligatorio; Lenin afirmaba que una cocinera debía saber dirigir el estado; la revolución cultural china desacraliza los "lugares" en el todo social mediante la permanente movilidad de sus agentes.) Al desaparecer la división entre trabajo intelectual y trabajo material, como consecuencia de la acción revolucionaria del proletariado, desaparecerá también la *posibilidad* histórica de toda duplicación entre cuerpo/alma, materia/espíritu, etc., y, como contrapartida, la aparición de un espacio sin sujeto (substancial) y sin centro (ontológico). Comenzará lo que podríamos llamar el reino de la metástasis sin fin, o de la libertad, como dijo Marx, o del juego trágico en su sentido nietzscheano. Y aquí, sí, Lenin. No un Lenin abstracto, encasillado como "político" o como "filósofo", ni como un

dogmático y superficial (Pannekoek), ni como una vulgata (Althusser), sino como un conjunto de acciones, de intervenciones a todos los niveles, un acto desplegado en la acción política, económica, social, militar: una política sin límites. Allí, en esa nueva práctica, podemos intentar situar a Lenin.

Para encontrarlo a Lenin no es posible buscarlo en la filosofía sino *fuera* de la filosofía. Su intervención en el orden propiamente filosófico es el producto de una práctica revolucionaria, la cual, más que un lugar (por lugar entendemos la economía, la filosofía, la literatura, la política, etc.) es la ausencia de lugar (la práctica revolucionaria actúa, interviene, en la economía, en la filosofía, pero desde fuera, negándose, como práctica, a dejarse encerrar/dominar en cualquiera de los casilleros creados por la burguesía para, precisamente, privar de su fuerza subversiva a la práctica salvaje que denominamos revolucionaria). La práctica revolucionaria descoloca las distintas problemáticas (piénsese en la intervención de Marx en la economía y en el descalabro que introduce en esta "ciencia" al llevarla al terreno de la lucha de clases) y en este sentido constituye, para las prácticas estatuidas, el mal (mal es para algo todo aquello que lo niega). La burguesía ha encasillado cada una y todas las prácticas, y sostiene este encasillamiento con toda la fuerza de sus aparatos ideológicos y represivos. En la empresa de mantener a cada hombre "en su lugar" se juega la vida. (Las iglesias, las fábricas, las escuelas, los manicomios y las cárceles, son otros tantos "lugares" donde las prácticas, los hombres, se ven aplastados por la ferocidad de las clases explotadoras.) La revolución, por su parte, mediante una práctica sin centro (sin centro ontológico; vale decir que nadie ha fijado por sobre la sociedad el lugar que cada hombre ocupa en el todo social; los lugares han sido fijados por las clases dominantes y luego, mediante la ideología, han hecho que el resto de la sociedad acepte como "naturales" o "queridos por dios" el lugar que les ha tocado en suerte) niega este encierro y establece la dispersión (la contradicción materialista) como absoluto (no es casual que a los revolucionarios se los encierre o se los trate de drogadictos, homosexuales o locos). El marxismo es la teoría de ese

trabajo material y omnímodo de destrucción. Lenin ¿qué era?, ¿era un “político”, un “economista”, un “escritor”, un polemista, un teórico de la guerra, un crítico de arte, un orador? Siempre está “afuera” de donde se lo quiere tener, en eso que J. L. Ortiz llama “la intemperie infinita”. Entonces, ¿cómo soportarlo?, ¿qué otra cosa pueden hacer los “filósofos”, los “profesores” burgueses, sino reprimirlo? En el fondo sienten miedo: son los poseedores del pensamiento y Lenin viene a decirles que no hay poseedor del pensamiento (la materia piensa); gozan de los beneficios materiales que implica la especialización de pensar, y Lenin les dice que toda especialización es una atrofia, y que sus beneficios materiales son un robo. ¿Cómo no han de negar a Lenin esos “sabios” encerrados en el puro espíritu si oyen que todo se derrumba, no sólo sus casas y sus comodidades, sino sus bibliotecas, sus libros y hasta las letras de sus libros? ¿Cómo no han de negarlo si esa práctica desencadenada, ese derrumbe, es Lenin?

*

Los artículos de este cuaderno tienen el mérito de establecer una requisitoria acerca de la ubicación de Lenin en el campo de la filosofía. Sus limitaciones fundamentales consisten, por una parte, en limitar el objeto del estudio a las propiamente “filosóficas” de Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo*, y los *Cuadernos filosóficos*), y, por la otra, en un tratamiento superficial (Pannekoek) y dogmático (Althusser) del tema. Pannekoek está demasiado empeñado en demostrar los errores de Lenin (especialmente en lo que hace a la física moderna), sus “tergiversaciones” de los textos de Mach y Bogdanov, así como su desconocimiento del marxismo y su empeño en construir un modelo autoritario de Partido. No comprende los niveles de la intervención leninista en el campo filosófico, intervención que no es filosófica (en el sentido que no es la intervención de un filósofo) sino revolucionaria. La intervención, la puntuación que realiza Lenin en la filosofía, en lo que podemos denominar el discurso filosófico, constituye un aspecto del discurso revolucionario que es, esencialmente, producto de una práctica que no está establecida en ningún lugar, que no tiene una ubicación fija, inmóvil, sino que transita por todos los lugares. Lenin interviene:

distingue el plano ontológico (de la verdad) y el gnoseológico (del conocimiento); trata de demostrar que ciertos “físicos” y los empiriocriticistas en general confunden ambos planos: no es la materia lo que se desvanece sino que el conocimiento de la materia se modifica; la física no puede negar la materia (plano ontológico) porque su campo de validez es el conocimiento. Lenin denuncia esta confusión “idealista”; y el hecho de que, según Pannekoek, los contrincantes de Lenin en esta polémica sean molinos de viento, por ej. Berkeley y no Mach (quien nunca habría sostenido lo que Lenin le hace decir), no es lo relevante: Lenin “juega”, mezcla, confunde, se ríe, entra en la problemática del enemigo, acepta, para darlas vuelta, sus tesis. Por ejemplo el concepto de *reflejo*: visto desde un punto de vista estrictamente filosófico es un concepto metafísico —uno de los conceptos claves de la metafísica—, pero Lenin lo llena de agregados y de cortes que lo van transformando hasta convertirlo en otra cosa, lo conserva pero lo vuelve innecesario. La teoría leninista del reflejo expresaría así, *en el campo del enemigo*, la materialidad, la negación del “sujeto constituyente”.²

Althusser, por su parte, encierra a Lenin en la práctica filosófica. Si bien es cierto que Althusser ha contribuido con puntos de vista originales al estudio de Lenin “filósofo” (y señalado el carácter de intervención-leninista, de lucha de clases en la instancia teórica, etc.), su concepción fijista y en gran parte substancialista de la especificidad de las distintas prácticas (él dice “especificidad relativa”, pero no explicita en qué consiste dicha relatividad, lo que resulta sumamente grave pues precisamente es a través de dicha relatividad por donde penetra la práctica revolucionaria que no está en ningún lugar establecido —como hemos dicho— sino como de paso) lo lleva a construir un Lenin-filósofo. Necesidad (burguesa) de situar la práctica revolucionaria en algo, en darle un lugar en el Sistema, un sitio en la escala de actividades reconocidas, para luego dominarla teóricamente (¡ah! al fin lo tenemos: Lenin es un filósofo). Pareciera que Althusser tiene necesidad de un Lenin traslúcido, sin contradicciones. Todo su esfuerzo se aplica a construir la figura de un Lenin filósofo, de un Lenin “que piensa”. En *Lenin frente a Hegel* este deseo de

una coherencia lineal, este horror a la contradicción, al cambio, alcanza rasgos de la más pura escolástica. El ejemplo más claro es la compaginación de la tesis por la cual afirma que Lenin escribe, entre 1897 y 1903, textos estrictamente marxistas sin haber leído a Hegel. Esto contradice lo afirmado por Lenin y sostenido por Althusser de que es imposible entender *El capital* sin haber leído la *Lógica* de Hegel, dado que Lenin leyó la *Lógica* recién entre 1914 y 1917. Pero Althusser no se arredra ante la contradicción y la soluciona diciendo que Lenin, al haber leído bien *El capital* —que no puede leerse bien sin haber leído la *Lógica*— había leído, sin saberlo, a Hegel, pues nadie que que no haya leído *El capital* puede entender la *Lógica*, lo cual acaba siendo un círculo vicioso: sin leer a Hegel no se entiende a Marx, pero sin leer a Marx no se entiende a Hegel. Aquí se mezclan dos afirmaciones distintas: una cosa es decir “nadie que no haya leído *El capital* puede entender la *Lógica* de Hegel”, y otra decir que “quien haya leído *El capital* ha entendido la *Lógica* aun sin leerla”. El procedimiento althusseriano de la lectura sintomal se extiende así hasta más allá de su legitimidad (más allá de ese esfuerzo tenso por leer en el texto otro texto no escrito por cuanto aún no existían los conceptos apropiados para su expresión). En el nivel plano de la teoría es incuestionable que existen diferencias entre el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y el de los *Cuadernos filosóficos*; pero este no es el problema esencial. El problema es el concepto de *intervención*: Lenin interviene en distintos escenarios, contra distintos portadores de ideología, en distintas problemáticas, en situaciones políticas y sociales diferentes. Son sus desplazamientos-intervenciones revolucionarias las que deben ser tematizadas a partir del esclarecimiento de la práctica polimorfa del materialismo. Hay un mecanismo de pensamiento (Lenin) que piensa en situaciones y momentos distintos cosas distintas; querer canonizar como válido para todo tiempo y lugar los resultados de ese pensamiento, equivale a despojarlo de su carácter revolucionario y convertirlo en pura escolástica.

Lenin piensa filosóficamente, pero no piensa allí donde se lo lee. Una “filosofía” marxista es un absurdo. Se trata, siempre, de una necesidad (idealista) de unidad. Pero la

materia no puede ser cerrada. Frente a la dispersión, a la fragmentación, a la contradicción absoluta, todo intento de unificación pertenece al orden de la teología, que puede reunir todas las diferencias y las contradicciones en un ser trascendente, Idea o Logos, pero no al orden de la práctica revolucionaria, la cual rechaza, radicalmente, la existencia de un "centro" (Dios-creador-Comité Central-etc.) dador de sentido. Los *Cuadernos filosóficos* son ejemplares: notas, signos, exclamaciones que pulverizan el sistema del Saber Absoluto y dejan nada más que eso; notas y signos de una nueva práctica aún sin nombre. Práctica revolucionaria: inversión de la pirámide; todos los centros son puestos *debajo* de las masas (revolución cultural). Incitación a adentrarse en los textos de Lenin como en un nuevo territorio: el de la práctica revolucionaria, el de la lucha de clases escribiéndose en las distintas instancias ideológicas, teóricas, políticas, económicas, artísticas, éticas. Un Lenin que es ... la escritura de la lucha de clases, el espacio abierto por la lucha de clases donde la materia piensa la teoría revolucionaria, que es una forma de materia abriendo en la masa pétreo de la burguesía la fisura por donde irrumpe la sociedad comunista.

PASADO Y PRESENTE

NOTAS

¹ Philippe Sollers, *Le teoría revolucionaria*, Bs. As., ed. La rosa blindada, 1973.

² Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, Paris, ed. Maspero, 1973 [de próxima publicación en español por Siglo XXI Argentina] trata de "salvar" el concepto de reflejo (reflejo sin espejo) sin ver la mutación que le hace sufrir Lenin, convirtiéndolo en el interior de la problemática idealista en "otra cosa": en el mecanismo de la materialidad. La teoría del reflejo desaparece como tal. En esta problemática si no hay reflejo hay sólo alma, espíritu, por eso Lenin afirma el reflejo, pero luego lo retuerce hasta extinguirlo, aunque siempre en el interior de la problemática idealista. En la problemática del materialismo absoluto la teoría del reflejo carece de sentido.

Paul Mattick

Anton Pannekoek (1873-1960)

La vida de Anton Pannekoek coincide casi por completo con la historia del movimiento obrero moderno. Tuvo oportunidad de asistir a su expansión como movimiento de protesta social, a su transformación en movimiento de reforma social, a su eclipse como movimiento clasista independiente en el mundo contemporáneo. Pero Pannekoek conoció también sus posibilidades revolucionarias en los levantamientos espontáneos que, de tiempo en tiempo, interrumpían el desarrollo tranquilo de la evolución social. Incorporado como marxista al movimiento obrero, murió marxista, convencido de que si todavía existe un porvenir, ese porvenir será socialista.

Como otros socialistas holandeses, el origen de Pannekoek es de clase media; su interés por el socialismo —como una vez observó— provenía de una inclinación científica tan acentuada que abarcaba por igual la sociedad y la naturaleza. Para él, el marxismo era la ciencia extendida a los problemas sociales, y la humanización de la ciencia un aspecto de la humanización de la sociedad. Suvo conciliar su atracción por la ciencia social con su pasión por las ciencias naturales, y llegó a ser no solamente un teórico y dirigente del movimiento obrero radical, sino además un astrónomo y un matemático de reputación mundial.

En casi toda la obra de Pannekoek es visible esa actitud hacia las ciencias, y hacia la filosofía de la naturaleza y de la sociedad. En una de sus primeras publicaciones, *Marxismo y darwinismo*, pone en claro la relación entre las dos teorías, y en uno sus últimos trabajos, la *Antropogénesis*, trata del origen del hombre: “la importancia científica del marxismo, así como la del darwinismo, con-

siste en desarrollar hasta sus últimas consecuencias la teoría de la revolución, el primero en el ámbito de la sociedad, el segundo en el 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 identificara esa "ley natural" con la lucha por la existencia, análoga a la competencia capitalista, no invalidaba su teoría, pues no implicaba que la competencia capitalista fuera una "ley natural".

Fue Marx quien puso de manifiesto 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 lo prueba el hecho de que el hombre necesite comer para vivir—, las leyes del desarrollo social no son leyes naturales; y, desde luego, ninguna ley, natural o social, es absoluta. Sin embargo, en la medida en que esas leyes se verifican en la experiencia, se las puede considerar "absolutas" para los fines de la práctica humana. Excluyen la pura arbitrariedad y el libre arbitrio y remiten a reglas y hechos habitualmente observables, que permiten la predicción y suministran un fundamento a las actividades humanas.

Siguiendo a Marx, Pannekoek afirmaba que "la producción de la vida material constituye la estructura esencial de la sociedad y determina las relaciones políticas y las luchas sociales". Las transformaciones sociales decisivas están determinadas por las luchas de clases y promueven un aumento de la producción social. El socialismo implica igualmente el desarrollo de las fuerzas sociales de la producción, paralizadas actualmente por las relaciones de clase existentes. Este objetivo sólo puede realizarlo la clase de los productores, que puede fundar sus expectativas en el surgimiento 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 modifican y aumentan la productividad del trabajo social. El "origen" de ese proceso se pierde en la prehistoria, pero se puede suponer razonablemente que se sitúa en la lucha del hombre por la existencia, en un medio

natural que lo obligaba a desarrollar sus capacidades productivas y su organización social. Desde el artículo de Engels "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", toda una literatura surgió en torno al problema de los instrumentos y de la evolución social.

En la *Antropogénesis* Pannekoek retomó los problemas que había abordado en *Marxismo y darwinismo*. Así como hay mecanismos que explican el desarrollo social y la evolución natural, también debe haber un mecanismo que explica la expansión del hombre en el mundo animal. La sociedad, la ayuda mutua e incluso el empleo de "herramientas" caracterizan igualmente a otras especies; lo que caracteriza específicamente al hombre es el lenguaje, la razón y la fabricación de instrumentos. Esta última explica plausiblemente el desarrollo simultáneo del lenguaje y el pensamiento. Dado que el empleo de herramientas se interpone entre un organismo y el mundo externo, entre los estímulos y la acción, fuerza a la acción y por tanto al pensamiento a efectuar un desvío, a partir 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 deriva de las sensaciones, que se combinan en representaciones; pero el espíritu humano sabe distinguir entre las percepciones y los actos por medio del pensamiento, así como el instrumento interviene entre el hombre y el fin que éste quiere obtener. La separación entre las percepciones y los actos y la conservación de percepciones pasadas permiten la conciencia y el pensamiento que establece las conexiones intermedias entre las percepciones y formula teorías que se aplican a actos prácticos. La ciencia de la naturaleza es la prueba elocuente de una relación estrecha entre los instrumentos y el pensamiento.

Como el instrumento es un objeto aislado e inerte que puede ser remplazado y mejorado bajo las formas más variadas, asegura 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, aunque exista la degra-

dación y la alienación del obrero. El trabajo y la construcción de instrumentos eleva 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 esa capacidad. Cuando la producción social se estanca, la sociedad se estanca; cuando la productividad del trabajo se desarrolla con lentitud, igualmente se retrasa el desarrollo social. En la sociedad moderna, la producción social se ha desarrollado rápidamente creando nuevas relaciones de clase y destruyendo las antiguas. Lo que determinó el desarrollo social no fue la lucha natural por la existencia, sino el combate social por una u otra forma de organización social.

El socialismo fue desde su origen a la vez teoría y práctica. De hecho no interesa solamente a quiénes se supone beneficiará la transformación del capitalismo al socialismo. Preocupado por una sociedad sin clases y por la finalización de todos los conflictos sociales, e incorporando a intelectuales de todas las capas sociales, el socialismo prueba por adelantado la posibilidad de su realización. Siendo aún joven estudiante de ciencias naturales, especializado en astronomía, Pannekoek entró en el partido obrero socialdemócrata de Holanda y se ubicó de inmediato en su ala izquierda, al lado de Herman Gorter y Frank van der Goes.

Bajo la influencia de su fundador no marxista, Domela Nieuwenhuis, ese partido fue más combativo que las organizaciones estrictamente marxistas que integraban la Segunda Internacional. Así, tomó una posición esencialmente antimilitarista y Domela Nieuwenhuis abogó por el empleo de la huelga general para prevenir la guerra. No logró mayoría y advirtió muy pronto que dentro de la Internacional se tendía a 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 "anarcosindicalistas" a las que representaba dividieron a la organización. Así surgió un nuevo Partido

Socialista, más cercano al “modelo” de la socialdemocracia alemana. No obstante, la ideología radical del antiguo partido influyó en las tradiciones del movimiento obrero holandés.

Ese radicalismo tradicional encontró su expresión en el nuevo órgano mensual del Partido, *De Nieuwe Tijd*, particularmente en las contribuciones de Gorter y de Pannekoek, que combatían el oportunismo creciente de los dirigentes del Partido. En 1909 fue expulsada el ala izquierda nucleada en torno de Gorter, y este grupo constituyó una nueva organización, el Partido Socialdemócrata. Pannekoek se encontraba entonces en Alemania; enseñaba en las escuelas del Partido Socialdemócrata Alemán y escribía para sus publicaciones teóricas y para diferentes periódicos, como por ejemplo la *Bremer Bürgerzeitung*. Se asoció a la nueva organización de Gorter, que más tarde llegó a ser, bajo la dirección de van Ravesteyn, Wijnkoop y Ceton, 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 y se dirigía contra el marxismo “oficial” en sus dos formas, ortodoxa y revisionista. En su forma ortodoxa, el marxismo se presentaba como una ideología encubridora de una práctica no marxista; en su forma revisionista, desvirtuaba tanto la teoría como la práctica marxista. Pero la defensa que Pannekoek hacía del marxismo no era la de un doctrinario; más que ninguno reconoció que el marxismo no era un dogma, sino un método de pensamiento para aplicar a los problemas sociales en el proceso real de la transformación social. En ciertos aspectos, la teoría marxista no sólo había sido superada por el marxismo mismo, sino que algunas de sus tesis, surgidas de condiciones determinadas, debían perder validez cuando se modificaran las condiciones.

Pannekoek volvió a Holanda cuando estalló la primera guerra mundial. Antes había actuado en Bremen, junto a Rádek, Paul Frölich y Johann Knief. Este grupo radical de comunistas internacionales se fundió más tarde con el Spartakusbund, asentando así las bases del Partido Comunista de Alemania. Los grupos opuestos a la guerra encontraron

en Alemania sus jefes en Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg y Franz Mehring. En Holanda, esta oposición se nucleó en torno de 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 promovieron acciones proletarias tanto en favor de la paz como de la revolución. Saludada como el posible comienzo de un movimiento revolucionario mundial, la revolución rusa de 1917 fue sostenida por los radicales holandeses y alemanes a pesar de las profundas divergencias que los separaban de los leninistas.

En su prisión, Rosa Luxemburg manifestaba aprensiones por las tendencias autoritarias del bolchevismo y temía por el contenido socialista de la revolución rusa en el caso de que le faltara el sostén de una revolución proletaria en el oeste. Groter y Pannekoek compartían su posición de apoyo crítico al régimen bolchevique. Al mismo tiempo, trabajaban en el nuevo Partido Comunista y promovían la creación de una nueva internacional. Pensaban que esa Internacional debía ser nueva no sólo de nombre, sino también en sus perspectivas, tanto respecto al objetivo socialista como a los medios para alcanzarlo.

La concepción socialdemócrata del socialismo consiste en un socialismo de estado que debe ser alcanzado mediante la democracia parlamentaria. El sufragio universal y el sindicalismo son los instrumentos adecuados para realizar la transición pacífica del capitalismo al socialismo. Lenin y los bolcheviques, por su parte, no creían en una transformación pacífica y llamaban al derrocamiento revolucionario del capitalismo. La concepción del socialismo seguía siendo la de la socialdemocracia, ya que implicaba la utilización del parlamentarismo y del sindicalismo para obtener el fin propuesto.

Pero no se derrocó al zarismo con procedimientos democráticos y acciones sindicalistas. La organización de la revolución estuvo a cargo de soviets surgidos espontáneamente, de consejos de obreros, campesinos y soldados. Más tarde, esos soviets y consejos fueron sustituidos por la dictadura de los bolcheviques. Lenin estaba dispuesto a utilizar el movimiento de los soviets así como cualquier otra forma de acción, incluyendo el parlamentarismo y el sindi-

calismo, para lograr sus fines: el poder dictatorial de su Partido disfrazado de "dictadura del proletariado". Habiendo alcanzado su objetivo en Rusia, trató de reforzar su régimen con la ayuda del movimiento obrero revolucionario de Europa occidental; si fracasaba, esperaba influir suficientemente en el movimiento obrero occidental para asegurarse al menos su apoyo indirecto. Dadas las necesidades inmediatas del régimen bolchevique y las ideas políticas de sus jefes, la Internacional Comunista no fue el inicio de un movimiento obrero nuevo, sino simplemente un intento de conquistar el control del movimiento existente y utilizarlo para defender el régimen bolchevique en Rusia.

El socialpatriotismo de las organizaciones obreras occidentales y su política de colaboración de clases durante la guerra convencieron a los obreros revolucionarios de que no se podía utilizar a esas organizaciones con fines revolucionarios. Se habían convertido en instituciones ligadas al sistema capitalista a las que habría que destruir al mismo tiempo que a éste. Inevitables y necesarios en oportunidad del desarrollo anterior del socialismo y de la lucha de clases para objetivos inmediatos, el parlamentarismo y el sindicalismo habían dejado de ser los instrumentos de la lucha de clases: en todos los conflictos sociales, estaban del lado del capital. En opinión de Pannekoek, no se trataba de cambiar una mala dirección por una dirección mejor, sino que era cuestión de una transformación de las condiciones sociales en las que el parlamentarismo y el sindicalismo habían dejado de jugar un papel emancipador. La crisis capitalista en vísperas de la guerra planteaba la cuestión de la revolución; el antiguo movimiento obrero no podía transformarse en fuerza revolucionaria, ya que el socialismo no cuenta para los sindicatos o la democracia formal burguesa.

Siempre que, durante la guerra, los obreros lucharon por reivindicaciones inmediatas, debieron hacerlo contra los sindicatos, como en las huelgas de masas en Holanda, Alemania, Austria y Escocia; organizaban sus acciones en comités de empresa, los *shop stewards* o consejos obreros, independientemente de los sindicatos existentes. En toda situación verdaderamente revolucionaria —en Rusia

en 1905 y nuevamente en 1917, así como en Alemania y Austria en 1918— surgieron espontáneamente consejos (soviets) de obreros y soldados y trataron de 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 a nivel de la producción y las capas sociales que no participan en la producción carecen de representación. Librado a sí mismo, este movimiento puede no conducir al socialismo. Así, los consejos obreros alemanes se liquidaron a sí mismos cuando dieron su apoyo a la Asamblea Nacional. Ahora bien, la autodeterminación del proletariado supone una organización social en la que el poder de decisión sobre la producción y la distribución está a cargo de los mismos obreros.

Pannekoek reconoció en el movimiento de los consejos el comienzo de un nuevo movimiento obrero revolucionario y al mismo tiempo los primeros pasos de una reorganización socialista de la sociedad. Tal movimiento sólo podía surgir y mantenerse en oposición a las formas tradicionales. Estos principios atrajeron a la fracción más militante del proletariado insurgente, con gran pesar de Lenin, que no podía concebir un movimiento que escapaba al control del Partido o del Estado y era además reticente respecto a los soviets de Rusia. No podía tolerar un movimiento comunista internacional fuera del control absoluto de su propio partido. Primero mediante intrigas, y después de 1920 abiertamente, los bolcheviques se esforzaron por combatir las tendencias antiparlamentarias y antisindicales del movimiento comunista, con el pretexto de que no había que perder el contacto con las masas que seguían adhiriendo a las antiguas organizaciones. El libro de Lenin *La enfermedad infantil del comunismo* estaba dirigido sobre todo a Gorter y Pannekoek, portavoces del movimiento de los consejos comunistas. El Congreso de Heidelberg de 1919 dividió al partido comunista alemán en una minoría leninista y una mayoría que adhería a los principios del antiparlamentarismo y del antisindicalismo, en los que se había fundado el partido en sus comienzos. Pronto se agregó otra controversia: ¿dictadura del partido o dictadura de clase? Los comu-

nistas no leninistas adoptaron el nombre de Partido Obrero Comunista de Alemania (KAPD). Más tarde se fundó una organización similar en Holanda. Los *Parteikommunisten* (comunistas de partido) se opusieron a los *Rätekommunisten* (comunistas de consejos) y Pannekoek se ubicó junto a los últimos. Éstos asistieron en calidad de simpatizantes al IIº Congreso de la Tercera Internacional. Las condiciones de admisión en la Internacional —subordinación total de las diversas organizaciones nacionales a la voluntad del Partido ruso— separó completamente al joven movimiento de los consejos de la Internacional Comunista.

La acción de la Internacional Comunista contra la “ultraizquierda” fue la primera intervención directa del Partido ruso en la vida de las organizaciones comunistas de los demás países. En adelante, ya no se modificaría el modo de control. En realidad, todo el movimiento comunista mundial quedó bajo el control ruso de acuerdo a las necesidades específicas del Estado bolchevique aunque ese movimiento nunca logró —de acuerdo a las predicciones de Pannekoek y Gorter— conquistar los sindicatos occidentales, ni dominar las viejas organizaciones socialistas separando a 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 a los principios del leninismo. Las ideas y el movimiento del comunismo de los consejos declinaron progresivamente y prácticamente desaparecieron con el ascenso del fascismo y la segunda guerra mundial.

En tanto que la lucha de Lenin contra la “ultraizquierda” era el primer síntoma de las tendencias “contrarrevolucionarias” del bolchevismo, el combate de Pannekoek y Gorter contra la corrupción leninista del nuevo movimiento obrero fue el comienzo de un antibolchevismo proletario. Y este es, naturalmente, el único antibolchevismo consecuente. El antibolchevismo burgués es la ideología normal de la competencia capitalista de los imperialismos, que cambia según las relaciones de fuerza na-

cionales. La República de Weimar, por ejemplo, por un lado combatía el bolchevismo y por otro celebraba 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. Existió el pacto Hitler-Stalin y la invasión de Rusia. Los aliados occidentales de ayer son hoy enemigos en la guerra fría, para no mencionar sino la más evidente de las inconsecuencias que son en realidad la política del capitalismo, determinada únicamente por los intereses de la ganancia y del poder.

El antibolchevismo supone el anticapitalismo, ya que el capitalismo de Estado bolchevique no es más que un tipo de capitalismo. Desde luego, en 1920 el fenómeno no era tan visible como hoy. La experiencia del bolchevismo puede servirnos de lección para saber cómo no se puede realizar el socialismo. El control de los medios de producción, la propiedad privada transferida al Estado, la dirección central y antagónica de la producción y la distribución dejan intactas las relaciones capital-trabajo como relación entre explotadores y explotados, señores y súbditos. Ese desarrollo conduce únicamente a una forma más moderna de capitalismo, en el que éste ya no es indirectamente sino directamente la propiedad colectiva de una clase dominante de base política. El sistema capitalista conjunto se orienta en esa 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 resolverse esgrimiendo argumentos. Pero en 1920 quedaba una esperanza: que los trabajadores occidentales siguieran una vía independiente, no hacia un capitalismo de nuevo tipo, sino hacia su abolición. Respondiendo a *La enfermedad infantil* de Lenin, Gorter se esforzó por convencer a los bolcheviques de sus "errores" de método, señalando la diferencia de las condiciones socioeconómicas entre Rusia y Occidente: la táctica que llevó a los bolcheviques al poder en Rusia no podía aplicarse a una revolución proletaria en Occidente. Pero el desarrollo ulterior del bolchevismo mostró que los elementos burgueses presen-

tes en el leninismo no se debían a alguna “teoría falsa”, sino que se originaban en la misma revolución rusa, concebida y realizada como una revolución capitalista de Estado y apoyada en una ideologíaseudomarxista.

En numerosos artículos publicados en periódicos comunistas antioolcheviques, y hasta el fin de su vida, Pannekoek se esforzó por elucidar la naturaleza del bolchevismo y de la revolución rusa. Del mismo modo que en su anterior crítica de la socialdemocracia, no acusó a los bolcheviques de haber “traicionado” los principios de la clase obrera. Mostró que la revolución rusa, sin dejar de ser una etapa importante en el desarrollo del movimiento obrero, tendía únicamente hacia un sistema de producción al que se podría llamar indiferentemente socialismo de Estado o capitalismo de Estado. La revolución no traiciona sus propios fines, así como los sindicatos no “traicionan” el sindicalismo. Así como no puede haber otro tipo de sindicalismo que el existente, tampoco se puede esperar que el capitalismo de Estado sea otra cosa que lo que es.

Pero la revolución rusa se realizó bajo la bandera del marxismo, y al Estado bolchevique se lo considera generalmente un régimen marxista. El marxismo y luego el marxismo-leninismo-stalinismo fueron 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*, publicado en ruso en 1908 y traducido al alemán y al inglés en 1927. Alrededor de 1904, algunos socialistas rusos, particularmente Bogdanov, se sintieron atraídos por la filosofía naturalista occidental, sobre todo por las ideas de Ernst Mach, que trataron de combinar con el marxismo. Tuvieron alguna influencia en el partido socialista ruso, y Lenin se dedicó a destruirla atacando su fuente filosófica.

Marx había dado a su sistema de pensamiento el nombre de materialismo, pero sin otorgar a este término un sentido filosófico. Simplemente apuntaba 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 objetivamente dada y el hombre está determinado por leyes naturales. Lo que distingue al materialismo burgués del materialismo histórico es esta confrontación directa del individuo y la naturaleza externa, y la incapacidad de ver en la sociedad y en el trabajo social un aspecto indisoluble de la realidad total.

El materialismo burgués (y la filosofía naturalista) había sostenido en sus comienzos que la experiencia sensorial, base de la actividad intelectual, permitía obtener un conocimiento absoluto de la realidad física, supuestamente constituida por la materia. En su tentativa de ligar la representación materialista del mundo objetivo al proceso de conocimiento mismo, Mach y los positivistas negaban la realidad objetiva de la materia, mostrando que los conceptos físicos deben ser contruidos a partir de la experiencia sensorial conservando así su carácter subjetivo. Esto resultaba bastante chocante para Lenin, ya que en su opinión el conocimiento era únicamente el reflejo de una verdad objetiva, y no había otra verdad que la material. Consideraba que la influencia de Mach en los medios socialistas era una corrupción del materialismo marxista. Pensaba que el elemento subjetivo en la teoría del conocimiento de Mach era una aberración idealista y una deliberada tentativa de resucitar el oscurantismo religioso.

Es cierto que el progreso de la crítica científica había tenido sus intérpretes idealistas que podían satisfacer a los espíritus religiosos. Algunos marxistas defendían el materialismo de la burguesía contra el idealismo, así como la nueva ciencia de la clase capitalista instalada en el poder. Lenin atribuía a este hecho gran importancia, ya que el movimiento revolucionario ruso, que estaba en vísperas de una revolución burguesa, utilizaba ampliamente en su lucha ideológica los argumentos científicos y filosóficos de la burguesía occidental en ascenso.

Al confrontar el ataque de Lenin contra el empiriocriticismo con su contenido científico, Pannekoek no sólo reveló que Lenin había deformado las ideas de Mach y Ave-

narius, sino también que era incapaz de criticar su obra desde un punto de vista marxista. Lenin no atacaba a Mach desde la perspectiva del materialismo histórico, sino ubicándose en el terreno del materialismo burgués, científicamente menos desarrollado. En este empleo del materialismo burgués para la defensa del "marxismo", Pannekoek veía una prueba suplementaria del carácter semiburgués y semiproletario del bolchevismo y de la misma revolución rusa. Este materialismo concordaba con una concepción del "socialismo" como capitalismo de Estado, con las actitudes autoritarias respecto a toda organización espontánea, con el principio anacrónico e irrealizable de la autodeterminación nacional, y con la convicción de Lenin de que solamente la *intelligentsia* burguesa es capaz de desarrollar una conciencia revolucionaria, lo que la destina a guiar a las masas. Esta mezcla de materialismo burgués y marxismo revolucionario, que caracterizaba a la filosofía de Lenin, reapareció con la victoria del bolchevismo, mezcla de prácticas neocapitalistas e ideología socialista.

No obstante, la revolución rusa era un acontecimiento progresista de enorme significación, comparable a la Revolución Francesa. Al mismo tiempo, revelaba que el modo de producción capitalista no está limitado a la relación de propiedad privada predominante en su período liberal. Como consecuencia del reflujo de la ola revolucionaria en vísperas de la primera guerra mundial, el capitalismo se consolidaba, nuevamente, a pesar de las serias condiciones de crisis, otorgando una mayor importancia a las intervenciones del Estado en la economía. En las naciones capitalistas menos vigorosas, este fenómeno adoptó la forma del fascismo, y se asistió a una intensificación de las políticas imperialistas que condujeron finalmente a la segunda guerra mundial. Más aún que la primera, esta segunda guerra mostró claramente que el movimiento obrero que subsistía ya no era un movimiento de clase, sino una parte integrante de los diversos sistemas nacionales del capitalismo contemporáneo.

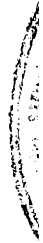
Durante la segunda guerra mundial, Pannekoek tomó la pluma en la Holanda ocupada para componer *Worker's Councils*. La obra quedó terminada en 1947 y resumía la

experiencia de una vida en lo referente a la teoría y la práctica del movimiento obrero internacional, así como el desarrollo y la transformación del capitalismo en los diversos países y en conjunto. Esta historia del capitalismo y de la lucha contra el capitalismo, terminó con el triunfo de un capitalismo revivificado aunque cambiado. Con el fin de la segunda guerra mundial, los intereses de la clase trabajadora quedaron totalmente sometidos a los imperativos de la competencia de dos sistemas capitalistas rivales, que se preparan para un nuevo conflicto. En Occidente, las organizaciones de los trabajadores se mantuvieron, pero en el mejor de los casos sólo tratan de remplazar al monopolio por el capital de Estado. En cuanto al supuesto movimiento comunista mundial, pone sus esperanzas en una revolución planetaria de acuerdo al modelo ruso. Tanto en uno como en otro caso, el socialismo se confunde con la propiedad pública, siendo el Estado el amo de la producción y quedando los trabajadores a las órdenes de una clase dirigente.

La desaparición del capitalismo de viejo estilo fue también la caída del viejo movimiento obrero. Lo que se llamaba socialismo se muestra como un capitalismo rígido. No obstante, 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 esperanzas a la vista: mantiene su adhesión a las ideas y las actividades tradicionales. Ahora bien, los cambios económicos sólo gradualmente provocan cambios de conciencia, y tal vez pase mucho tiempo antes de que surja un nuevo movimiento obrero, adaptado a las nuevas condiciones, pues la tarea de los trabajadores sigue siendo la misma: abolir el modo de producción capitalista, es decir realizar el socialismo. Para alcanzar ese fin, será preciso 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 mismos productores. Este movimiento obrero, cuando se afirme, reconocerá sus orígenes en las ideas del comunismo de consejeros y en las de uno de sus representantes más rigurosos: Anton Pannekoek.

Anton Pannekoek

LENIN FILOSOFO



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 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 efecto de la guerra, para dar origen. hacia fines del conflicto, a los partidos comunistas. Éstos recibieron un poderoso impulso de la Revolución Rusa. Se ubicaron en el terreno del marxismo, manifiestamente abandonado 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 Henriette 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:

conquista del 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, pregona 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 pequeñoburgueses, 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 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 un 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 de 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 trasformó 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", para 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 más 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 de 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 des-

arrollo 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 soviét, 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 organizativamente 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 palabras 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 constituir 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 estos 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 cuanto estuviese a su alcance para fomentar el desarrollo del movimiento de consejos que surgía de los órganos de lucha independientes”.

Un jalón importantísimo en esta dirección lo constituye *Líneas fundamentales de la producción y distribución comunistas*, 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.

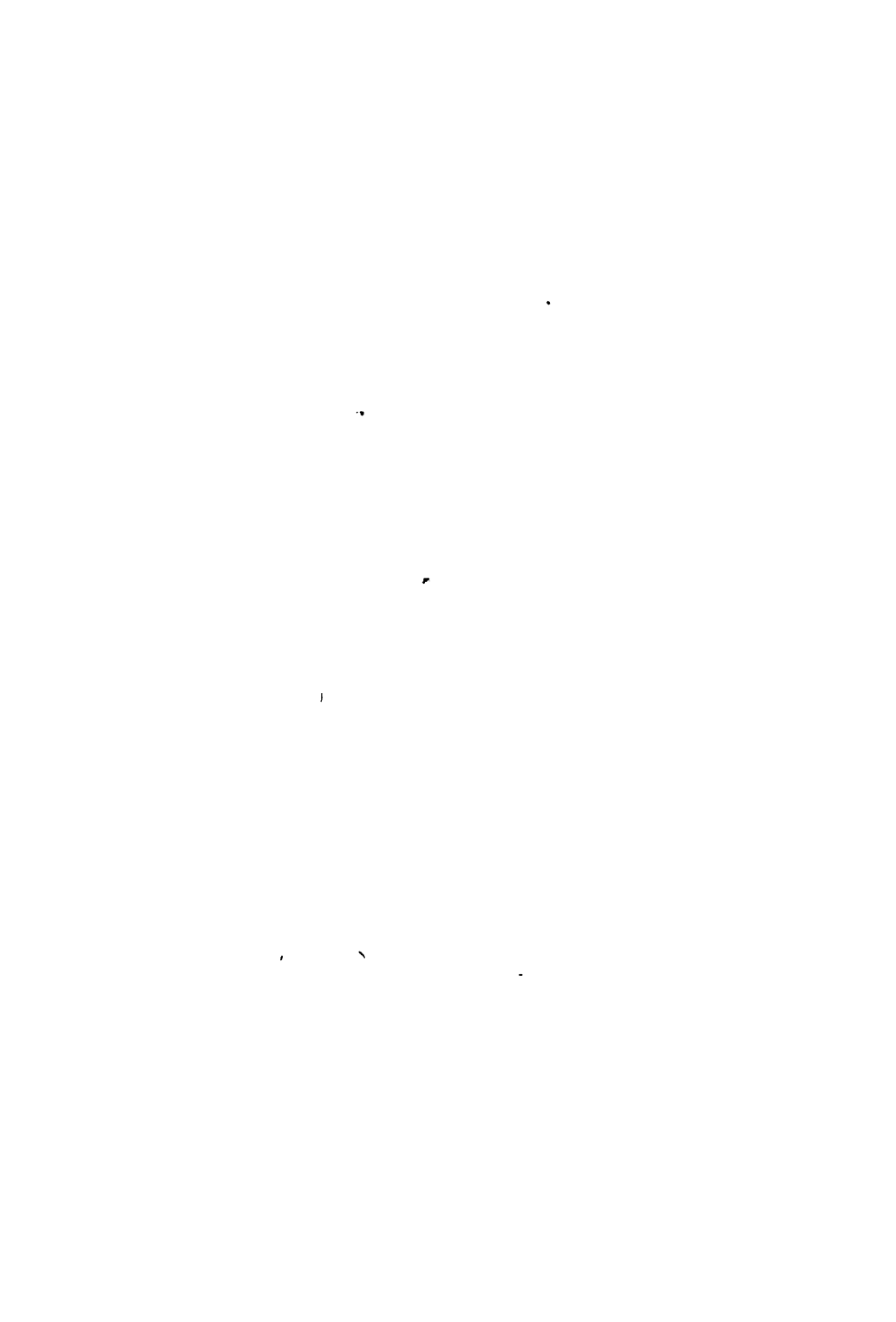
El Grupo de Comunistas Internacionales de Holanda, fortalecido con algunos emigrados alemanes, siguió desarrollando estos principios en sus propagandas en las fábricas y entre los desocupados, en lucha continua con el PS estaliniano y con el fascismo incipiente. También extendió su acción al campo internacional —lo que a partir de 1933 fue una necesidad impostergable— mediante su *Correspon-*

dencia de los Consejos, escrito en alemán.¹ En esta fase ya se abandona la concepción del 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 lucha 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 una edición mimeografiada. Y luego estalló la segunda guerra mundial, que modificó su divulgación.

Abril, 1946

NOTAS

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



I. Introducción

La Revolución rusa ha sido conducida bajo las banderas del marxismo. Antes de la primera guerra mundial, en la época en que no podía sino entregarse a la propaganda, el partido bolchevique era considerado el campeón de las ideas y la táctica marxistas. Sus ideas eran comunes y actuaba concertadamente con los partidos socialistas europeos que se nutrían como él de las teorías marxistas, mientras que el partido menchevique se vinculaba mucho más con las tendencias reformistas de esos partidos. Después de intensas controversias doctrinales, los pensadores bolcheviques figuraban, al lado de las escuelas marxistas austríaca y holandesa, entre los defensores del marxismo intransigente. Durante la guerra los bolcheviques hicieron frente común (por ejemplo en las conferencias de Zimmerwald y Kienthal) con los grupos de "extrema izquierda" que en los países occidentales mantenían en alto el principio marxista de la lucha de clases. En la Revolución rusa triunfaron los bolcheviques, que desde entonces adoptaron el nombre de Partido Comunista. Su victoria se logró porque asumieron la lucha de clases de los obreros contra la burguesía como norma de su actividad. De esta manera Lenin y su partido aparecieron, teórica y prácticamente, como los mejores y más eficaces representantes del marxismo.

Pero gradualmente surgió una contradicción. En Rusia se consolidó el capitalismo de estado, no como una desviación de los principios establecidos por Lenin (por ejemplo en *El estado y la revolución*), sino en concordancia con ellos. Por encima del proletariado se desarrolló una bu-

rocracia como una nueva clase dominante y explotadora. Pero al mismo tiempo que se propagaba y cultivaba el marxismo, sus primeras y más olvidadas obras eran ofrecidas al mundo en ediciones de lujo por el "Instituto Marx-Engels" de Moscú. Los partidos comunistas dirigidos por la Internacional de Moscú se proclamaban marxistas, pero se enfrentan 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 América, de los cuales los comunistas de los consejos eran la tendencia más radical. Sólo es posible clarificar estas contradicciones, que abarcan desde las concepciones políticas hasta los más diversos aspectos de la vida social y del pensamiento, si retrotraemos la discusión a los principios que ambas partes designan por marxismo, es decir a los problemas filosóficos fundamentales.

Lenin ha expuesto sus concepciones filosóficas fundamentales en *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en ruso en 1908 y cuya traducción alemana sólo apareció muchos años después, en 1927. En la intelectualidad socialista rusa se destacaba desde 1904 una corriente que se apasionó por la nueva filosofía de la naturaleza del Occidente europeo, en particular por la que formulaba Ernst Mach, y procuró establecerla como nueva base del pensamiento científico, en consonancia con el marxismo. En el partido se desarrolló una verdadera corriente "machista", cuyos representantes más autorizados eran Bogdanov —uno de los más íntimos colaboradores políticos de Lenin— y Lunatscharski. La lucha, relegada a segundo plano por la revolución de 1905, recomenzó nuevamente después. No era sólo teórica y abstracta, sino que estaba en relación con problemas tácticos y corrientes prácticas del partido. En esta oportunidad intervino Lenin con su alegato y encontró un aliado en Plejanov, que políticamente pertenecía más bien al menchevismo. Su libro tuvo tanto éxito que muy pronto desaparecieron del partido el prestigio y la atracción del machismo. En su prefacio a las traducciones inglesas y alemanas del libro de Lenin, Deborin —entonces intérprete oficial del leninismo, pero degradado poco tiempo después— exalta la colaboración de los dos teóricos más eminentes en su lucha por asegurar la victoria defi-

nitiva del verdadero marxismo sobre todas las tendencias antimarxistas. El escribe: "La Unión de Plejanov y Lenin frente a la necesidad de combatir el liquidacionismo, el otsovismo, la 'edificación de la Divinidad' y el machismo, asume la forma de una alianza temporal entre los dos cerebros más poderosos del marxismo auténtico. Esta alianza decidió por último la victoria del materialismo dialéctico sobre todas las tendencias antimarxistas y revisionistas".¹ "Por esto —dice Deborin—, el libro de Lenin no es sólo una obra filosófica importante, sino un destacado aporte a la historia del partido. Ha contribuido poderosamente a consolidar la base filosófica general del marxismo y del leninismo y ha determinado esencialmente la evolución ulterior del pensamiento filosófico de los marxistas rusos... El marxismo había triunfado. Y había triunfado bajo la bandera del materialismo dialéctico."²

Pero enseguida agrega: "Por desgracia no ocurre lo mismo fuera de la Unión Soviética y particularmente en Alemania y Austria donde florecen la escolástica kantiana y el idealismo positivista. Allí se ignora todavía la filosofía marxista. La traducción del libro de Lenin es pues necesaria para difundir en el resto del mundo los fundamentos filosóficos del marxismo sobre los que se apoya el partido comunista." Ya que la importancia del libro de Lenin se subraya con tanta fuerza, claro está que para juzgar a conciencia la doctrina del comunismo de partido de la III Internacional, es indispensable considerar muy de cerca estos fundamentos filosóficos.

Los estudios de Marx sobre la sociedad, que después de un siglo desempeñan un papel siempre más importante en el movimiento obrero, han tomado forma a partir de la filosofía alemana. No pueden ser comprendidos sin un examen de la evolución intelectual y política del mundo europeo. Esto vale tanto para las otras tendencias filosóficas y sociales y las otras escuelas materialistas que se desarrollaron al mismo tiempo que el marxismo, como también para las concepciones teóricas subyacentes a la revolución rusa. Sólo comparando estos diversos sistemas

de pensamiento, sus orígenes sociales, sus contenidos filosóficos, se puede llegar a sostener un juicio bien fundado.

NOTAS

¹ Deborin, *Prefacio* a la edición alemana de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, pág. XXIII.

² *Op. cit.*, pág. XXIV.

II. El marxismo

No puede comprenderse la evolución de las concepciones de Marx hasta constituir lo que hoy llamamos marxismo, si no se las relaciona con el desarrollo social y político de la época en que nacieron: la época del ascenso del capitalismo en Alemania. Esto originaba una oposición creciente contra el sistema político imperante y el absolutismo aristocrático. La burguesía ascendente necesitaba libertad de comercio y de industria, una legislación y una autoridad pública favorable a sus intereses, un parlamento, libertad de prensa y de reunión, para hacer valer sus derechos. Se sentía en desventaja y oprimida por un régimen hostil, por la omnipotencia de la policía, por la censura de prensa, que acallaba toda crítica al gobierno. La lucha, que estalló más tarde prácticamente con la revolución de 1848, debía efectuarse previamente en el nivel teórico, por el desarrollo de nuevas ideas, por la crítica de las concepciones dominantes. Esta crítica, que encontró sus portavoces en la joven intelectualidad burguesa, se orientó en primer lugar contra la religión y contra la filosofía de Hegel.

La filosofía de Hegel, según la cual la Idea absoluta crea al mundo mediante su autodesarrollo, se aliena en él, para convertirse, en el desarrollo ulterior de éste, nuevamente en autoconciencia en el hombre, no era más que el disfraz filosófico del cristianismo bajo una forma adaptada al régimen político imperante desde 1815, la Restauración. La religión tradicional fue siempre la base teórica y la justificación de las antiguas relaciones de clase. Cuando aún era imposible una crítica política desembozada debía iniciarse la lucha de manera encubierta como crítica de la religión. Esta fue hacia 1840 la obra de un grupo de jóvenes intelectuales, los jóvenes hegelianos, donde se

formó Marx y donde ocupó en seguida un lugar destacado.

En el curso de sus estudios, Marx se rindió a regañadientes a la fuerza poderosa del método de Hegel, la dialéctica, que asimiló en todo su alcance, aunque íntimamente existiera cierta propensión al materialismo, como parece demostrarlo la elección del tema de su tesis de doctorado: un estudio comparativo de los dos grandes filósofos materialistas de la antigüedad: Demócrito y Epicuro. Más tarde la burguesía opositora de Renania lo convocó a Colonia para colaborar en un periódico recién fundado. Aquí tuvo que interiorizarse de todas las cuestiones prácticas de la lucha política y social, y puso tanto empeño en esta tarea que al cabo de un año el periódico fue prohibido.

En aquel tiempo Feuerbach daba el paso decisivo hacia el materialismo; hizo a un lado todo el fantástico sistema ideológico de Hegel, volvió al punto de partida de la simple experiencia de la vida cotidiana y demostró que la religión era un producto del hombre. Cuarenta años después Engels hablaba todavía de la acción liberadora de la obra de Feuerbach y del entusiasmo que, pese a sus reservas críticas, despertaron en Marx las nuevas concepciones. Para Marx, éstas significaban que ahora el ataque debía lanzarse no contra las imágenes del cielo sino contra las realidades de la tierra. Es por eso que en 1843 escribía en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

“Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica... La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo cuyo aroma es la religión... La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición es el impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones. La crítica de la religión, por lo tanto, significa, en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado. La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la

cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente... La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.”¹

Marx se proponía, por lo tanto, la investigación de la realidad social. En colaboración con Engels, durante su estancia en París y Bruselas, emprendió el estudio de la Revolución francesa y del socialismo francés, como asimismo de la economía política inglesa y del movimiento obrero inglés. Ambos sentaron las bases de la doctrina que hoy conocemos por materialismo histórico, teoría del desarrollo social por la lucha de clases, que Marx expuso más tarde, primero en Francia en 1846, en su obra contra Proudhon *Miseria de la filosofía*, luego en colaboración con Engels en el *Manifiesto comunista* (1847) y en un texto citado a menudo: el Prefacio a la *Crítica de la economía política* (1859).

Siempre calificaron esta modalidad del pensamiento como materialista, por oposición al idealismo de Hegel y de algunos jóvenes hegelianos. ¿Qué querían expresar con esto? Engels, que ha tratado posteriormente los problemas filosóficos fundamentales del materialismo histórico en su *Anti-Dühring* y en su opúsculo sobre Feuerbach, escribió en este último:

“El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser.”² Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, por tanto admitían en última instancia una creación del mundo bajo una u otra forma... formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.”³ Que el espíritu del hombre no está ligado únicamente al órgano material que es el cerebro, sino que el hombre con su cerebro y su espíritu está vinculado al mundo animal y a la naturaleza inorgánica, era para Marx y Engels una verdad indiscutible. Esto era común a las diversas “escuelas de materialismo”. Lo que constituye el materialismo particular de Marx debe buscarse en sus diversas obras

polémicas que tratan de los problemas prácticos de la política y de la sociedad. Para Marx, el materialismo, como corriente de pensamiento, era más bien un método que 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 expone el materialismo como un sistema filosófico, sino que lo emplea como un método de investigación y demuestra con ello su validez. En el artículo citado más arriba por ejemplo, no pulverizó la filosofía del derecho de Hegel mediante disertaciones filosóficas sino mediante una crítica demolidora de las condiciones políticas reales de Alemania.

El método materialista consiste en sustituir la especulación de nociones abstractas por el estudio del mundo real. Veamos algunos ejemplos ilustrativos. El teólogo asocia la sentencia "el hombre propone y Dios dispone", con un juicio sobre la omnipotencia de Dios; el materialista investiga por qué los resultados difieren tanto de lo que se esperaba, y encuentra la explicación en el efecto social del intercambio de bienes económicos y en la competencia. El político discute sobre las ventajas de la libertad o del socialismo; el materialista se pregunta cuáles son las personas, qué clases formulan tales reivindicaciones, cuál es su contenido particular y de qué necesidades vitales surgen; el filósofo trata de averiguar si existe un tiempo absoluto especulando sobre la esencia del tiempo; el materialista compara los relojes e indaga de esta manera si puede probarse en forma inequívoca que dos acontecimientos son simultáneos o sucesivos.

Feuerbach había utilizado, antes que Marx, el método materialista, mostrando que los conceptos y las ideas surgen de las condiciones materiales: el hombre vivo es la fuente de todo pensamiento religioso. Su doctrina se podría resumir groseramente en el dicho popular: "el hombre es lo que come". Pero para probar la validez de sus afirmaciones. Feuerbach debía demostrar que su método permitía dar cuenta claramente del fenómeno religioso. En efecto, si no se logra elucidar la relación causal el materialismo no se sostiene y se corre el peligro de una recaída en el idealismo. Marx demostró que no bastaba el simple principio de una vuelta al hombre vivo para

alcanzar una clarificación. En 1845, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, formuló en estos términos lo que distingue el método materialista de Feuerbach del suyo: "Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Tesis VI).⁴ "Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base secular. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base secular se desplace por sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base secular consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción, y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción" (Tesis IV).⁵ En resumen: el hombre sólo puede comprenderse como ser social. Del individuo aislado hay que pasar a la sociedad y recién entonces podrán ser dominadas las contradicciones de esta sociedad, de las cuales surge la religión. El mundo real, el mundo sensible y material, que explica toda ideología, todo contenido consciente, es la sociedad humana en su desarrollo histórico. Por supuesto, en segundo plano se encuentra siempre la naturaleza, que sirve de sostén a la sociedad, que viene a ser la parte de la naturaleza transformada por el hombre.

En *La ideología alemana*, redactada en 1845-46, de la cual Riazánov, siendo director del Instituto Marx-Engels de Moscú, publicó en 1925 la parte referente a Feuerbach, y que apareció completa en 1932, se encuentra la elaboración de estas tesis. Aunque compuesta a vuelo de pluma, es una exposición admirable de sus pensamientos esenciales sobre el desarrollo de la sociedad. En forma de una obra de propaganda proletaria, los volcó más tarde en el *Manifiesto comunista* y les dio una formulación teórica en la *Crítica de la economía política*. En *La ideología alemana* Marx combate en primer término las concepciones teóricas imperantes que consideran a la conciencia como el único principio creador y que sostienen que el encadenamiento de las ideas determina la historia del mundo.

Estas concepciones le merecen a Marx un juicio despec-

tivo: "nebulosa en el cerebro del hombre", "sublimados necesarios del proceso vital material constatable empíricamente y ligado a premisas materiales".⁶ Era necesario señalar con vigor que el mundo real, el mundo material dado empíricamente, era el origen de toda ideología. Pero con igual fuerza critica el materialismo contemporáneo, tal cual se presentaba en Feuerbach. Volver al hombre corpóreo con sus necesidades biológicas era correcto como protesta contra la ideología; pero no es una solución en tanto lo considera únicamente como un ser abstracto aislado. Así se puede llegar a establecer que las imágenes religiosas son fantasmagorías que oscurecen el cerebro, pero no se explica por qué y cómo se presentan como contenido de los pensamientos. La sociedad en su desarrollo histórico es la gran realidad que domina la vida de los hombres; sólo mediante ella se explica toda la vida espiritual de la humanidad. Feuerbach, que intenta volver al hombre "real" para explicar las ideas religiosas, no lo encuentra porque lo busca en el hombre aislado, en la generalidad del individuo, y así no se explica el mundo de las ideas. Por lo tanto, vuelve a caer en la ideología del amor universal. "En cuanto Feuerbach es materialista, no se le hace presente la Historia, y en cuanto considera la Historia, deja de ser materialista".⁷

Lo que no ha logrado Feuerbach lo ha logrado el materialismo histórico de Marx. Una exposición brillante del desarrollo histórico de la sociedad se halla comprendida en la tesis: "... los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales modifican con ésta su realidad, también su pensamiento y los productos de su pensamiento".⁸ Así, el materialismo, como relación entre la realidad y el pensamiento, se muestra fundado en la práctica. Por la experiencia conocemos la realidad y ella se nos revela en tanto mundo exterior a través de nuestros sentidos. La filosofía como teoría del conocimiento obtiene, pues, un principio fundamental: el mundo material empíricamente comprobable es la realidad que determina el pensamiento.

El problema fundamental de toda teoría del conocimiento o epistemología ha sido siempre el de la verdad que puede atribuirse al pensamiento. En la expresión "crítica

del conocimiento", empleada comúnmente por los filósofos profesionales para designar la teoría del conocimiento, ya se manifiesta su punto de vista dubitativo. Con este problema se relacionan las tesis II y V sobre Feuerbach donde se vuelve a señalar el rol de la actividad práctica del hombre, contenido esencial de su vida. "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento" (Tesis II).⁹ "Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la intuición sensorial; pero no concibe la sensorialidad como una actividad práctica, humano-sensible" (Tesis V).¹⁰ ¿Por qué práctica? Porque ante todo el hombre debe vivir. A este fin se adapta su organización corporal, sus cualidades y aptitudes, toda su actividad. Con todo ello debe adecuarse e imponerse en su ambiente, o sea, primero en la naturaleza, y en seguida como individuo en la sociedad. Y a todo ello pertenecen también la actividad del cerebro, órgano del pensamiento, e incluso el pensamiento mismo. Pensar es una facultad del cuerpo. El hombre utiliza en cada situación vital su aptitud de pensar para sacar conclusiones de su experiencia, basar en ella determinadas expectativas y conformar a ellas su conducta y su acción. La justeza de sus conclusiones y la rectitud de su pensamiento se demuestran por el hecho de que el hombre existe, pues ello es una condición *sine qua non* de su supervivencia. Pensar es adaptarse de manera eficaz a la vida, y por ese camino el pensamiento humano llega a ser verdadero, no de una manera absoluta sino en un sentido general. Partiendo de la experiencia el hombre formula generalizaciones, reglas, leyes de la naturaleza sobre las que reposan sus ulteriores previsiones. En general esas previsiones se cumplen, ya 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, adaptación y desarrollo. La práctica de la vida somete la justeza del raciocinio a una prueba tan permanente como despiadada.

Examinemos, en primer término, el caso de las ciencias

naturales, que nos interesa especialmente. En la práctica de estas ciencias el pensamiento encuentra su forma más pura y abstracta. Por eso los filósofos de la naturaleza consideran esta forma del pensamiento el objeto exclusivo de sus reflexiones y no reparan en su homogeneidad con el pensamiento de cada hombre en su práctica cotidiana. El razonamiento aplicado en la investigación científica no es sino una parte del proceso del trabajo social que se ha transformado en una disciplina especial. Este proceso de trabajo exige un conocimiento exacto de los fenómenos naturales resumidos en leyes que puedan aplicarse al dominio técnico con certera predeterminación del éxito. Establecer estas leyes a partir de las experiencias concebidas a tal efecto, es la tarea de los científicos especializados. En la investigación científica también se impone la práctica, bajo la forma de experimento, como prueba de la verdad. Y también aquí vale el que las regularidades encontradas, que se expresan bajo la forma de "leyes naturales" en general son guías seguros de la práctica humana. A veces su exactitud deja que desear y en el curso del progreso de las ciencias deben ser corregidas y ampliadas. Y ya que es costumbre señalar al hombre como "legislador de la naturaleza" no debe olvidarse que la naturaleza a menudo vulnera estas leyes y reclama constantemente su mejoramiento.

Sin embargo la práctica de la vida abarca mucho más que la investigación de la naturaleza. La relación del sabio naturalista con el mundo, pese al experimento, es siempre la de la observación sensorial. El mundo es algo exterior a él. Con su actividad práctica los hombres aprehenden la naturaleza, la trabajan, la convierten en una parte de sí mismos. Gracias al trabajo, el hombre y la naturaleza ya no permanecen exteriores el uno a la otra, como dos mundos extraños. En la práctica del trabajo los hombres modifican el mundo a tal punto que apenas se reconoce la materia natural primitiva, y con ello simultáneamente se modifican a sí mismos. Ellos crean ese mundo nuevo que es el suyo: la naturaleza humana encajada en la naturaleza convertida ahora en aparato técnico. El hombre es el creador de este mundo. ¿Qué sentido puede tener entonces averiguar lo que hay de verdad en

su pensamiento? El objeto de su pensamiento es lo que él mismo produce mediante su actividad corporal y cerebral y que domina con su cerebro. No se trata aquí del problema de las verdades parciales en un campo parcial, donde el éxito práctico puede confirmarlas o negarlas, como por ejemplo el caso de la síntesis del colorante alizarina, mencionado por Engels en su opúsculo sobre Feuerbach, que demuestra la verdad de las fórmulas químicas empleadas.¹¹ Se trata del problema filosófico de averiguar si el pensamiento es capaz de aprehender la auténtica y recóndita verdad del mundo. Que el filósofo en su gabinete, especule sólo con abstracciones conceptuales filosóficas, a su vez derivadas de abstracciones conceptuales científicas, formuladas éstas por la ciencia apartada de la vida práctica; que el filósofo, metido en su mundo fantasmal, dude, es por demás explicable. Para el hombre que se desenvuelve en la vida práctica el problema ni siquiera tiene sentido. La verdad del pensamiento, según Marx, no es más que el poder, el dominio sobre el mundo real.

La proposición anterior involucra naturalmente la contraria: no hay verdad en el pensamiento cuando el hombre no domina el mundo con su cabeza. Según expresaba Marx después, en *El capital*, cuando el producto de las manos del hombre crece hasta rebasar su cabeza y convertirse en un poder indómito que lo afronta como un ente social propio bajo la forma de mercancía y capital, se enseñoorea sobre él y aun lo aniquila, entonces su pensamiento se rinde a la fe en seres místicos superiores y el hombre pone en duda la capacidad de su espíritu para alcanzar la verdad. De este modo, y durante siglos, quedó recubierta la práctica materialista de la vida cotidiana por la mística de supraverdades celestiales inaccesibles a nuestro pensamiento. Sólo cuando la sociedad se haya desarrollado en grado tal que permita al hombre reconocer las fuerzas sociales y aprender a dominarlas —vale decir en la sociedad comunista— habrá perfecta correspondencia entre su pensamiento y el mundo. Y aun cuando no se haya alcanzado tal nivel, todavía teórico, basta que se conciba con claridad la esencia de la producción social como fundamento de toda la vida y de la evolución ulterior del hombre, que la cabeza domine al mundo —aunque no sea

sino en teoría— para que el pensamiento logre su plena verdad. Esto significa que por la ciencia de la sociedad (que Marx ha formulado y cuyas tesis se confirman en la práctica) se da una sólida base al materialismo y éste se impone en forma definitiva. Desde ese momento en adelante es la única filosofía posible. Así, la doctrina social de Marx entraña en principio una renovación de la filosofía.

Para Marx, sin embargo, lo que importa no es la filosofía. “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”,¹² proclamaba en su 11ª tesis. El estado del mundo incita a la práctica. Primero en brazos de la incipiente oposición burguesa contra el absolutismo, luego, con redoblado espíritu, comunicado por la lucha del proletariado inglés y francés contra la burguesía, Marx y Engels, mediante sus análisis de la realidad social, habían llegado a la convicción de que únicamente la revolución proletaria, que despuntaba tras la revolución burguesa, traería la emancipación total de la humanidad. A esa revolución aplicaron sus desvelos, y en el *Manifiesto comunista* dieron a la clase obrera las primeras líneas directrices de su lucha de clase.

Desde entonces el marxismo está indisolublemente unido a la lucha de clase del proletariado. Al indagar qué debemos entender por “marxismo”, está claro que no incluiremos en su contenido todo cuanto Marx pensó o escribió. Sus concepciones de la juventud sólo en parte pueden incluirse: son etapas del desarrollo que condujo al marxismo. Éste no fue constituido de un solo golpe. Mientras en el *Manifiesto comunista* se explica el papel de la lucha de clase proletaria y lo que el comunismo se propone, sólo después se elabora la teoría de la plusvalía. Las propias concepciones de Marx en cada época dada eran determinadas por las condiciones sociales; el carácter de la revolución y el papel del estado, por ejemplo, se aprecian de muy diversa manera en 1848, cuando hace su entrada el proletariado, que más tarde, o ahora, en pleno siglo xx. En cambio, es de importancia primordial el materialismo histórico: la doctrina del desarrollo de la sociedad sobre la base de los modos de producción determi-

nados por el crecimiento de las fuerzas productivas, más particularmente por la intermediación de la lucha de clase, y la doctrina de la determinación por esta base de todas las relaciones políticas e ideológicas, y en general, de la vida espiritual. Luego, la explicación del capitalismo como fenómeno histórico, de su estructura mediante la teoría del valor y de la plusvalía, y de las tendencias de su desarrollo hacia el comunismo mediante la revolución proletaria. Con estas doctrinas, Marx ha enriquecido en forma permanente el saber de la humanidad. Constituyen la médula del marxismo y bajo nuevas condiciones producirán otras consecuencias. Pero esta médula científica hace del marxismo algo más: es una manera nueva de concebir el pasado y el porvenir, el sentido y la finalidad de la vida, la esencia del mundo y del espíritu; entraña una revolución espiritual, es una nueva concepción del mundo, y como tal sólo se realiza por mediación de la clase que la sustenta. Los obreros que asimilan esto toman conciencia de pertenecer a la clase del futuro que, acrecentándose en número, fuerza y conciencia, tomará en sus manos la producción y mediante el derrocamiento revolucionario del capitalismo se hará dueña de su destino. Por lo tanto, el marxismo como teoría de la revolución proletaria sólo es una realidad y a un tiempo fuerza viva, en la cabeza y en los corazones del proletariado revolucionario.

De lo anterior concluimos que el marxismo no puede ser una disciplina o un credo rígido e inmutable. La sociedad se desarrolla, el proletariado se desarrolla, la ciencia se desarrolla. Aparecen nuevas formas y fenómenos en el capitalismo, en la política, en la ciencia, que Marx y Engels no podían prever o sospechar; pero la herramienta de investigación forjada por ellos constituye todavía el medio por excelencia para comprender y explicar los nuevos fenómenos. El proletariado, que se ha desarrollado en forma gigantesca, se encuentra sólo en el comienzo de su revolución; vale decir en el comienzo de su desarrollo marxista; el marxismo sólo se encuentra en el comienzo de su papel como fuerza viva que crece con el proletariado, con los problemas y las finalidades de la lucha.

NOTAS

¹ C. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

² F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid, 1969, pág. 25.

³ *Op. cit.*, pág. 27.

⁴ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach* en F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editorial Lautaro, Bs. As., 1946, pág. 95.

⁵ *Op. cit.*, pág. 95.

⁶ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*.

⁷ *Op. cit.*

⁸ *Op. cit.*

⁹ C. Marx, *Tesis*... *op. cit.*, pág. 94.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 95.

¹¹ Engels no demostraba, como creía, la verdad del materialismo contra la "cosa en sí", de Kant. La "cosa en sí" de Kant estriba en la incapacidad de la filosofía burguesa de explicar el origen terreno de la ley moral. La "cosa en sí" no ha sido en consecuencia socavada y refutada por la industria química sino por el materialismo histórico. El materialismo histórico le ha permitido a Engels reconocer la inconsistencia de la "cosa en sí", para lo cual presenta entonces otros argumentos.

¹² *Op. cit.*, pág. 96.

III. El materialismo burgués

Volvamos ahora a las circunstancias políticas en que nació el marxismo. En Alemania, la burguesía debía continuar su lucha. La revolución de 1848 no le había dado todo el poder político. Después de 1850, el capitalismo se desarrolló con vigor en Francia y Alemania. En Prusia, el Partido Progresista inició la lucha por una constitución, pero reveló su flaqueza interna posteriormente cuando el gobierno, mediante el militarismo, satisfizo la exigencia de la burguesía de un fuerte estado nacional. Los movimientos de unificación nacional informaban la política de Europa central. En todas partes, menos en Inglaterra, donde ya poseía el poder, la burguesía actuaba y luchaba contra las trabas feudal-absolutistas.

La lucha de una nueva clase por el poder en el Estado y en la sociedad es también al mismo tiempo, en su forma espiritual, una lucha por una nueva concepción del mundo. Las viejas potestades sólo pueden ser vencidas cuando las masas se alzan contra ellas o por lo menos se resisten a seguir las. Por lo tanto, la burguesía comprendió la necesidad de obtener el apoyo de las masas y ganarlas a la causa de la sociedad burguesa. Para esto debía destruir las viejas concepciones campesinas y pequeñoburguesas y remplazarlas por la nueva concepción burguesa del mundo. El propio capitalismo proporcionó los materiales para ello.

Las ciencias naturales constituyeron el fundamento espiritual del capitalismo. El progreso técnico que lo impulsa y hace progresar se basa en su desarrollo. Las ciencias naturales gozaban de gran prestigio ante la burguesía ascendente, tanto más porque la ciencia emancipaba su espíritu de los resabios doctrinarios, encarnaciones del señorío de las clases feudales. De los resultados de la

investigación científica surge una nueva concepción del mundo, que embarga el espíritu de la burguesía y le presta las armas espirituales para rebelarse contra las pretensiones de hegemonía de las viejas potestades. Y ella propaga esta nueva concepción del mundo entre las masas. A la economía campesina de la aldea y al taller pequeño-burgués correspondía la fe tradicional en la Iglesia y en la Biblia. Cuando los hijos de los campesinos o artesanos proletarizados se convierten en obreros industriales, su espíritu es atrapado por el hechizo del desarrollo capitalista, y hasta los más rezagados en las viejas faenas llegan a deslumbrarse por las perspectivas de mayor libertad del progreso capitalista. De este modo adquieren receptividad para la propaganda de nuevas concepciones.

Esta lucha ideológica era principalmente una lucha contra la religión. La fe religiosa es la ideología del pasado; es la tradición heredada, que garantiza la obediencia de las masas a los viejos poderes, y que, por lo mismo, es necesario superar. La lucha contra la religión fue impuesta por las condiciones sociales. Esta circunstancia le imponía modalidades variables según las condiciones imperantes. Donde la burguesía ya gozaba del poder, como en Inglaterra, esta lucha no era necesaria, y la iglesia tradicional gozaba de todo su respeto. Sólo entre los pequeños burgueses y obreros encontraban adeptos las corrientes más radicales. Donde la industria y la burguesía iniciaban el ascenso, ésta se pronunciaba por un cristianismo liberal y ético contra la fe ortodoxa. Donde la lucha contra una clase nobiliaria y de príncipes aún poderosa se presentaba dura y requería el empleo de todas las fuerzas, la nueva concepción del mundo se teñía de un radicalismo extremo y se elevaba hasta el materialismo burgués. Este era el caso en la Europa central, y no es por casualidad que de ahí procedieran las obras de propaganda más conocidas de tal materialismo (Moleschot, Vogt, Büchner) que, por lo demás, tuvieron resonancia en otros países. Paralelamente a estas obras de combate aparecía una abundante literatura popular de divulgación de los resultados de la ciencia natural, que servían para zafar de la tradición a las masas burguesas, campesinas y obreras, y enrolarlas en el seguimiento de la burguesía

progresista. La intelectualidad burguesa, los universitarios, los ingenieros, los médicos, eran los más entusiastas heraldos de esta labor de divulgación.

Lo esencial de la ciencia consistía en el descubrimiento de las leyes naturales. Al ahondar en los fenómenos, se manifestaban uniformidades, reglas, a que éstos obedecían y que permitían su previsión. Ya el siglo xvii conocía las leyes de Galileo sobre la caída y la gravedad, las leyes de Kepler de los movimientos planetarios, la ley de Snellius sobre la refracción de la luz y la ley de Boyle sobre la dilatación de los gases. A fines del siglo surge la ley de gravitación de Newton, que más que ninguna otra ha influido en el pensamiento filosófico de los siglos xviii y xix. Mientras las primeras a menudo sólo eran reglas de una exactitud relativa y aproximada, sin valor absoluto, se encontró en la ley de la gravitación una ley verdadera, de estricta validez, a la que obedecían los movimientos de los cuerpos celestes, con tanto rigor como lo permitía la precisión de las medidas. Esto explica el desarrollo de la idea de que todos los fenómenos naturales se rigen por leyes rigurosas que no admiten excepciones a su validez. En la naturaleza priva la causalidad: la fuerza de gravedad es la causa de la caída; la gravitación, la causa del movimiento planetario. Todos los fenómenos no son más que efectos enteramente determinados por sus causas, sin lugar a libertad alguna excluyendo todo azar y todo arbitrio.

La ciencia opuso este orden estable de la naturaleza a la religión tradicional, en que un Dios, cual señor despótico, dirigía el mundo según su albedrío y capricho, otorgaba dicha y desgracia a voluntad, hería a sus enemigos con el rayo, enviaba plagas u obraba milagros. Los milagros son incompatibles con la estricta "legalidad" de los procesos naturales; los milagros son imposibles y todos los relatos de la Biblia sobre el particular son fábulas. Las nociones de la Biblia y de la religión tradicional sobre la naturaleza pertenecen al régimen de producción primitivo de una agricultura autosuficiente, sometida al gobierno a distancia de un déspota. La concepción de la burguesía ascendente sobre la naturaleza, con sus leyes naturales que rigen los fenómenos, pertenecen al nuevo orden

en el Estado y la sociedad, en que se sustituye la voluntad caprichosa de un déspota por el gobierno de leyes de validez incondicional para todos.

Las nociones de la Biblia sobre la naturaleza, aceptadas como verdades divinas y absolutas por la teología, no son sino la filosofía natural de la ignorancia que se deja engañar por las apariencias, que cree que la Tierra está inmóvil en el centro del universo y en la creación y desaparición de la materia. Los experimentos científicos demostraron que dondequiera que a simple vista desaparecía la materia (como en la combustión), ésta pasaba a un estado gaseoso invisible; pero la balanza comprobaba que el peso total no mermaba, luego, que la materia no se destruía. Este resultado se generalizó en forma de principio: la materia es indestructible; su cantidad permanece invariable, sólo su forma y combinaciones cambian. Esto vale para cada elemento químico; sus átomos constituyen los cimientos estructurales de todos los cuerpos. De esta suerte se oponía la ciencia natural con su doctrina de la permanencia de la materia, de la eternidad de la naturaleza, al dogma teológico de la creación del mundo hace 6.000 años.

La materia no es la única sustancia imperecedera que la ciencia descubre estudiando fenómenos de corta duración variables. Desde mediados del siglo XIX se señalaba como teorema fundamental de la física aquella ley denominada primero "de la conservación de la fuerza" y posteriormente, precisado con más rigor el contenido físico de término "fuerza", "principio de la conservación de la energía". Aquí aparecía también un orden sólido y profundo en todos los procesos se producen cambios de forma de la energía: calor, movimiento, tensión o energía eléctrica pero la cantidad total no varía. Este principio condujo a un conocimiento de la evolución de los cuerpos celestes del Sol y de la Tierra, en comparación con el cual las afirmaciones de la teología semejan balbuceos pueriles.

Los resultados de la investigación científica sobre la posición del hombre en la naturaleza fueron más importantes. La teoría de la evolución de las especies de Darwin mostraba el desarrollo del hombre desde el mundo animal, en contraste con todas las doctrinas religiosas

Pero antes, ya los descubrimientos en el campo de la biología y de la química habían señalado que el hombre y el mundo animado estaban compuestos de los mismos elementos que el mundo inorgánico. El protoplasma, la materia albuminoide, se compone de los mismos átomos que el resto de la materia. El espíritu humano, divinizado en la doctrina teológica de la inmortalidad del alma, está ligado al órgano corporal del cerebro; todos los fenómenos espirituales acompañan o son efectos de procesos materiales en las células del cerebro.

El materialismo burgués sacó de estos resultados de las ciencias las consecuencias más extremas. Todo lo espiritual es sólo un producto de procesos materiales; los pensamientos son una secreción del cerebro tal como la bilis lo es del hígado. Por más que la religión discurra sobre la fugacidad de todo lo material y la inmortalidad del espíritu, decía Büchner, en los hechos ocurre todo lo contrario. Con la mínima modificación o lesión del cerebro desaparece todo lo espiritual, y del espíritu no queda nada cuando su sostén, el cerebro, se destruye, mientras que la materia de que se compone es eterna e indestructible. Todos los fenómenos vitales incluso los pensamientos humanos, tienen su origen en procesos físicos y químicos que se desarrollan en la materia celular y que sólo se diferencian de los que ocurren en la materia inorgánica por su mayor complejidad. Y éstos, en última instancia, se reducen a fuerzas y movimientos de los átomos, y se explican mediante su juego.

Sin embargo es imposible sostener las conclusiones del materialismo de las ciencias de la naturaleza llevadas hasta sus últimas consecuencias. Al fin y al cabo los pensamientos son algo distinto de la bilis y otras secreciones materiales análogas: no se puede considerar el espíritu como una forma particular de fuerza o energía. Si el espíritu surge del cerebro, que sólo se diferencia por grados de los demás tejidos y células, debemos concluir que algún rasgo de este espíritu, alguna forma de sensibilidad debe existir en principio en cada célula animal. Y dado que la sustancia celular no es sino un agregado de átomos, más complejo, sin duda, pero cuya estructura no difiere en principio del resto de la materia, se llega, lógicamente,

a la conclusión de que algo de eso que llamamos espíritu ya debe existir en cada átomo: cada ínfimo elemento del mundo material está ligado a un elemento del mundo espiritual. Esta doctrina del "alma atómica" se encuentra notablemente expuesta en las obras de Ernesto Haeckel, el enérgico propagandista del darwinismo y vigoroso luchador contra la fe religiosa, por eso mismo odiado y combatido sin cuartel por todos los reaccionarios de su época. Él no calificó su concepción particular de materialismo, sino de monismo (doctrina unitaria), lo que no deja de extrañarnos, puesto que en su hipótesis, el dualismo, o dualidad del espíritu y de la materia, se supone presente hasta en los últimos elementos del mundo.

El materialismo sólo dominó por corto tiempo la concepción del mundo de la clase burguesa. El tiempo necesario para que se desvaneciera su creencia en la capacidad del régimen social burgués, con su propiedad privada, su libertad personal y su libre competencia, para resolver los problemas prácticos de la vida de cada cual mediante el desarrollo de la producción a impulsos del progreso ilimitado de la ciencia y de la técnica. Ella podía creer igualmente en la posibilidad de resolver los problemas teóricos mediante la ciencia y sin recurrir a poderes espirituales sobrenaturales. Cuando al despuntar la lucha de clase del proletariado, se impuso el hecho convincente de que el capitalismo no podía resolver el problema de la existencia para las masas, desapareció la confiada concepción materialista del mundo. Ahora el mundo se presentaba lleno de incertidumbre y de contradicciones insolubles, lleno de siniestras potencias amenazantes. Desde entonces la burguesía se ha entregado nuevamente a las más diversas formas de la fe religiosa y de la superstición. Y los sabios burgueses, incluso los naturalistas, se rindieron a las mismas tendencias místicas; ahora descubrían las flaquezas de las doctrinas materialistas y daban conferencias sobre "los límites del conocimiento natural" y sobre los "enigmas insolubles del mundo".

Sólo en una parte de la pequeña burguesía radical conservaban su prestigio, tanto el materialismo naturalista como las soluciones políticas de la primera época burguesa. Luego tuvo amplia aceptación en la clase obrera ascen-

dente. Los anarquistas fueron sus partidarios más convencidos. Los obreros socialdemócratas abrazaban con igual interés las doctrinas del marxismo y las del materialismo naturalista. La práctica del capitalismo, su experiencia de cada día y la difusión de los conocimientos sobre la sociedad socavaron su religión tradicional. Surgió entonces la exigencia de un mayor saber respecto de la ciencia natural y se convirtieron en apasionados lectores de las obras de Büchner y Haeckel. Mientras las doctrinas de Marx determinaban sus concepciones políticas y sociales prácticas, la asimilación profunda de aquellas doctrinas penetraba sólo paulatinamente en las conciencias; muy pocas se enteraron de la contradicción y muy pocas advertían que los fundamentos de aquel materialismo burgués estaban superados hacia tiempo por el materialismo histórico. Por lo demás, esto concuerda con el hecho de que en la práctica el movimiento obrero no trasponía los límites del capitalismo, y que la lucha de clases no perseguía otra finalidad que asegurarle al proletariado un lugar dentro de él, sobre la base de las soluciones democráticas del movimiento burgués inicial. Una cabal comprensión de la teoría marxista revolucionaria sólo es posible en relación con una práctica revolucionaria.

¿En qué consiste la contradicción entre el materialismo histórico y el materialismo burgués?

Concuerdan en que ambos son materialismos, es decir, que reconocen la primacía de la realidad de la naturaleza, el mundo exterior, y de ella derivan los fenómenos espirituales, las sensaciones, la conciencia y las ideas. Su contraste reside en que, mientras el materialismo burgués se basa en la ciencia natural, el materialismo histórico se presenta como una ciencia de la sociedad humana. Los sabios naturalistas burgueses conocían al hombre sólo como objeto natural, como el animal superior, sometido por lo tanto a todas las leyes naturales, y para explicar su vida y su actividad sólo recurrían a las leyes biológicas generales, en última instancia, a las leyes de la física, de la química y de la mecánica. Con esto poco se avanzaba en la explicación de los fenómenos sociales y de las ideas en el hombre. El materialismo histórico desentrañó las le-

yes propias del desarrollo de la sociedad humana y sacó a la luz la relación de las ideas con la sociedad.

La proposición fundamental del materialismo, a saber, que todo lo espiritual es condicionado por el mundo material, tiene pues, en ambas doctrinas un sentido del todo diferente. Para el materialismo burgués expresa que los pensamientos son productos del cerebro que se explican mediante la estructura y composición de la sustancia cerebral, en última instancia, por procesos atómicos en el cerebro. Para el materialismo histórico expresa que los pensamientos del hombre son determinados por su ambiente social. La sociedad es su mundo circundante que actúa sobre él por medio de los sentidos. De esto resulta que ambas doctrinas difieren por completo en cuanto al método y a la orientación del análisis, que sus teorías del conocimiento son diferentes. Para el materialismo burgués, el problema esencial del conocimiento es el de la relación entre los procesos espirituales y los procesos físico-químico-biológicos en la materia cerebral. Para el materialismo histórico es el problema de la relación de los pensamientos con los fenómenos que son experimentados como mundo exterior.

Pero el hombre no se encuentra en la sociedad sólo como un ser que observa, sino como una fuerza dinámica que actúa sobre el medio ambiente y lo modifica. 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 por la intermediación de los sentidos: el mundo exterior es el elemento activo y actuante, mientras que el espíritu es el elemento receptivo. Por lo tanto, él hace hincapié en que éste no viene a ser sino una imagen, un reflejo del mundo exterior, como apuntaba Engels también al contrastar la posición idealista y la materialista. Pero esta ciencia del investigador de la naturaleza es sólo una parte del conjunto de la actividad humana, sólo un medio para alcanzar un fin superior. Es la parte inicial pasiva de su actividad a la que sigue la parte activa: la elaboración técnica, la producción, la transformación del mundo por el hombre.

El hombre es ante todo un ser activo. En el proceso de trabajo emplea sus órganos y facultades para edificar y re-

construir continuamente su medio. Y en tal empeño no sólo se vale de los órganos artificiales que se ha creado en forma de herramientas, sino que perfecciona sus aptitudes físicas y espirituales para que concurren a mantener su vida reactuando sobre el medio natural dado. En esta empresa, su órgano más importante es el cerebro, cuya actividad, el pensar, es una actividad corporal como cualquier otra. El producto más importante de este proceso mental, de esta acción eficaz del espíritu sobre el mundo, es la ciencia, que a título de herramienta espiritual, secunda las herramientas materiales y, cual auténtica fuerza productiva, constituye, como fundamento de la técnica, una parte importante del mecanismo de producción.

Por lo tanto, en el armazón de la ciencia, en los conceptos, sustancias, leyes naturales, fuerzas, el materialismo histórico ve ante todo creaciones del trabajo espiritual humano, por más materia natural que contengan. En cambio, el materialismo burgués, adoptando el punto de vista de los sabios, ve en todo eso una parte de la naturaleza que la ciencia se limita a descubrir y sacar a luz. Los hombres de ciencia consideran a las actividades invariables, la materia, la energía, la electricidad, la gravedad, el éter, la ley de la gravitación, la ley de la entropía y otras, como elementos fundamentales del propio mundo, como la realidad que se trata de investigar. Desde el punto de vista del materialismo histórico, no son sino productos que el trabajo creador del espíritu obtiene a partir de la materia prima de los fenómenos naturales.

Una segunda diferencia fundamental consiste en la utilización de la dialéctica que el materialismo histórico ha heredado de Hegel. Engels ha señalado que el antiguo materialismo del siglo XVIII no conocía la evolución; pero ésta impone la dialéctica como forma de pensamiento. Desde entonces suelen identificarse ambos conceptos. Se creía describir el carácter dialéctico del materialismo histórico diciendo que era la doctrina de la evolución. Sin embargo esta última no fue extraña a la ciencia natural del siglo XIX. Los sabios conocían el desarrollo de la célula al organismo, la evolución de las especies animales, según la teoría de Darwin, el desarrollo del mundo físico en la ley de la entropía; pero toda su manera de pensar era

antidialéctica. Aceptaban sus conceptos cual entidades fijas y consideraban sus identidades y oposiciones como absolutas. El desarrollo del mundo y el progreso constante del conocimiento dieron lugar entonces a contradicciones conceptuales, de las que se encuentran numerosos ejemplos en el *Anti-Dühring* de Engels.

La actividad del intelecto en general, como de la ciencia en particular, sistematiza en conceptos y leyes bien delimitadas todo lo que en el mundo real de los fenómenos aparece en múltiples gradaciones y transiciones. Mediante los nombres con los que el lenguaje define y delimita grupos de fenómenos, todo cuanto se cataloga se fija como especie uniforme e inmutable. En cuanto conceptos, estos fenómenos se oponen rigurosamente, mientras en la realidad se confunden y fluyen insensiblemente unos en otros. Se distingue entre los colores azul y verde; pero en los matices intermedios no puede indicarse dónde termina éste y comienza aquél. Es imposible decir en qué momento de su desarrollo una flor comienza o deja de ser una flor. También la filosofía vulgar enseña que en la práctica, el bien y el mal no son oposiciones absolutas, y que el mejor derecho puede convertirse en la mayor injusticia, según el clásico aforismo romano, así como la libertad legal, en la peor de las servidumbres. El pensamiento dialéctico se adapta a la realidad en cuanto conserva la conciencia de que tales conceptos, en sus aplicaciones, no permiten que lo limitado y fijo represente el mundo ilimitado y fluido, y la conciencia de que todo concepto debe perfeccionarse e incluso convertirse en su opuesto. El pensamiento metafísico antidialéctico se estrella aquí contra afirmaciones y contradicciones dogmáticas por cuanto considera a los conceptos formados por el pensamiento como entidades originales y autónomas que constituyen la realidad del mundo.

La ciencia misma no sufre mucho con tal estado de cosas. Ella supera la contradicción prácticamente en el curso de su desarrollo al reformular de continuo sus conceptos, enriqueciéndolos mediante distinciones cada vez más sutiles, y al condensar las reglas de las transformaciones en fórmulas asequibles al cálculo numérico, fórmulas que completa mediante correcciones para adecuar con exactitud creciente la imagen al original, el mundo de los fenómenos. La falta

de dialéctica sólo se hace sentir cuando los hombres de ciencia se entregan a la especulación general o filosófica fuera de su especialidad, como ocurre, por ejemplo, con el materialismo burgués.

Así, la teoría de la evolución favoreció la opinión de que el espíritu humano, por derivar del espíritu animal y serle, por lo tanto, esencialmente afín aunque más desarrollado, sólo difiere de éste en cantidad, pero no en calidad. La teología, con su doctrina de la inmortalidad del alma, divinizó en forma absoluta las diferencias cualitativas que nuestra experiencia comprueba entre el espíritu humano y el espíritu animal. En ambos casos falta el modo dialéctico de pensar, para el cual, al acentuarse la distinción en el curso del crecimiento, se convierte por fin en diferencia cualitativa. Ésta impone nuevas definiciones, sin que por ello desaparezca la afinidad ni se establezca una oposición absoluta.

Resultado también de una tendencia metafísica y antidialéctica es el intento de confundir el pensamiento, sólo porque es un producto de procesos cerebrales, con los productos de otros órganos, como la bilis; o bien el propósito de caracterizarlo como una propiedad de la materia en general porque lo podemos considerar como una propiedad de una materia determinada. También revela una disposición metafísica y antidialéctica semejante, concebir la materia como algo tan radicalmente distinto del espíritu que en ningún momento sea posible afinidad o transición, de tal modo que el dualismo de espíritu y materia subsiste en escala descendente hasta los átomos en forma aguda y cerrada. Para el pensamiento dialéctico, el espíritu es el concepto genérico aplicable a todos los fenómenos que llamamos espirituales, de manera que este concepto no puede ampliarse sino hasta donde sean comprobables tales fenómenos en los animales inferiores; aquí su aplicación es equívoca, porque los fenómenos espirituales se degradan en pura sensibilidad, en fenómenos vitales simples. Una propiedad "espíritu", que ora es o no es, no existe en la naturaleza; el espíritu es un nombre que comprende cierto número de fenómenos determinados, algunos claramente espirituales, otros de carácter dudoso.

Con esto ocurre lo que en la vida misma. Si procedemos de los organismos vivos microscópicos, pasando por orga-

nismos cada vez más pequeños, hasta los gérmenes patógenos invisibles, se llega por último a las estructuras complicadas de las moléculas proteínicas, en que ciertamente se trata de acciones químicas. Es imposible señalar dónde termina la materia viva y dónde empieza la materia inerte. Los fenómenos varían por grados, se simplifican, son análogos todavía y, no obstante, ya son algo distinto. Esto no significa que nosotros seamos incapaces de fijar límites, sino que en la naturaleza no hay fronteras, ni en sentido estricto ni en sentido alguno. En la naturaleza no existe una propiedad vida, que ora es o no es. Vida es sólo un nombre, un concepto que construimos para compendiar las infinitas variedades de fenómenos vitales. Precisamente porque el materialismo burgués considera estos conceptos de espíritu, vida y muerte como realidad intrínseca, tropieza en forma antidualéctica con duras contradicciones ahí donde la naturaleza no contiene sino la distinción al infinito de transiciones más o menos progresivas.

De esta manera se diferencia el materialismo burgués del materialismo histórico en sus concepciones filosóficas fundamentales. El primero no es más que un materialismo limitado, incompleto e ilusorio, en relación con el materialismo histórico más vasto y perfectamente real, tal como el movimiento de clase burgués, que aquél expresaba en teoría, no era más que una emancipación ilusoria y limitada en relación con la emancipación plena y real que se alcanzará mediante la lucha proletaria.

En la práctica esta oposición se manifiesta en su postura con respecto a la religión. El materialismo burgués trató de superarla. Pero una concepción nacida de la vida social no se supera refutándola con argumentos. Esto sólo equivale a oponer un punto de vista a otro, y a cada argumento puede oponerse un contraargumento. Sólo al demostrar cómo, por qué y en qué condiciones era necesaria aquella concepción, puede superarse demostrando, además, que esas condiciones son transitorias. Por eso la refutación de la religión mediante la ciencia sólo fue eficaz en el caso de la primitiva religión natural, o sea, mientras la ignorancia sobre las leyes naturales, sobre el trueno y el rayo, sobre la materia y la energía, debía forzosamente engendrar toda clase de supersticiones. La teoría de la sociedad burgue-

sa ha podido destruir las ideologías ligadas a la economía agrícola primitiva. Pero la religión en la sociedad burguesa arraiga en poderosas fuerzas sociales desconocidas e incontrolables, frente a las cuales el materialismo burgués revela una incomprensión absoluta. El materialismo histórico explica la base social de la religión y demuestra que era necesaria e inevitable para épocas y clases determinadas. No hay otro medio de romper el hechizo. El materialismo histórico no entabla una lucha directa contra la religión como si fuera un adversario; desde un plano superior la explica y comprende como un fenómeno natural en determinadas formas sociales, la socava precisamente con esta concepción y presagia que desaparecerá con el advenimiento de nuevas formas sociales. De esta manera explica también la fulguración temporaria del materialismo en la burguesía e igualmente la recaída de esta clase en tendencias místicas y religiosas, señalando de paso que en ambos procesos se conserva el hábito fundamental característico del materialismo burgués —pensar en tajantes categorías opuestas al paso que el optimismo de los comienzos cede su lugar al sentimiento opuesto al adoptar la convicción de que los problemas mundiales son insolubles. Y así también explica por qué gana terreno el materialismo entre los obreros, no como efecto del argumento antirreligioso sino como resultado de un conocimiento cada vez más perfecto de las fuerzas sociales. De esta manera pierde la religión su apoyo y se hunde al despuntar la revolución proletaria, cuya expresión teórica es el materialismo histórico. Por el hecho de que el marxismo explica la religión, la supera.

IV. Dietzgen

Cuando, acompañando a la lucha de clase de la burguesía por su emancipación, apareció en Europa occidental el materialismo burgués, representó un retroceso teórico en relación con el materialismo histórico, aunque inevitable en la práctica. Marx y Engels se habían adelantado tanto que no vieron en esto sino una recaída en posiciones superadas hacía mucho tiempo, una suerte de vueltas a las ideas del siglo XVIII. Ellos habían estimado en su justo valor la debilidad de la lucha política de la burguesía alemana (subestimando al mismo tiempo la vitalidad del sistema capitalista) y le dieron muy poca importancia a esta teoría que la acompañaba. Sólo ocasionalmente le dedicaron una que otra palabra para rechazar una equivalencia eventual de ambos materialismos. Durante toda su vida insistieron en la oposición de su materialismo histórico con los grandes sistemas idealistas de la filosofía, en especial el de Hegel. En el *Anti-Dühring* Engels desarrolló su doctrina, tal como la había elaborado treinta años antes. Por eso allí no analiza las cuestiones centrales del materialismo burgués, ya que se trataba en particular de las teorías sociales de Dühring. Pero el materialismo burgués era algo más que una simple repetición del materialismo dieciochesco. Se fundamentaba en el desarrollo formidable de la ciencia natural en el siglo XIX, y la verdad de ésta constituía su fuerza. Por lo tanto una crítica de sus fundamentos debía plantear problemas diferentes a aquellos concernientes a la filosofía post-hegeliana. Lo que ahora se imponía era una crítica gnoseológica de las concepciones que la generalidad reputaba por verdades de la ciencia, opinión que, por lo demás, Marx y Engels también compartían, aunque sólo en parte y con reservas críticas.

En esta esfera es donde resalta la importancia de las

obras de José Dietzgen. Este último era artesano curtidor que vivió en Rumania y luego emigró a los EE. UU. donde actuó en el movimiento obrero. Era un autodidacta socialista que se convirtió en escritor y filósofo. Se consideraba un discípulo de Marx en las cuestiones sociales y económicas 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. Calificándola de "filosofía del proletariado", Marx y Engels no aprobaban todo lo que escribía: le reprochaban sus repeticiones, lo encontraban a menudo confuso, y es posible preguntarse si ellos comprendieron verdaderamente la naturaleza de su argumentación, que estaba muy alejada de su propio modo de pensar. Para expresar la verdad de sus nuevas concepciones, Marx las presentaba en la forma de afirmaciones precisas, y de argumentos netos y lógicos. Dietzgen, por el contrario, estimaba que su rol principal era estimular al lector para que reflexione por sí mismo sobre el problema del pensamiento. Con este objetivo repite sus argumentos en formas diferentes, expone lo contrario de lo que afirmaba antes, y asigna a cada verdad los límites de su validez, tratando sobre todo de que el lector no acepte cualquier afirmación como un dogma. Si bien en sus últimos escritos suele ser confuso, por el contrario su primera obra *La esencia del trabajo cerebral humano* (1869), así como *Las incursiones de un socialista en el campo de la gnoseología* y otros pequeños trabajos, se distinguen por una exposición clara y luminosa de la esencia del proceso de pensamiento, que permite considerarlos como valiosos aportes complementarios del marxismo. Mientras el primer problema fundamental de la "gnoseología", a saber, de dónde proceden las ideas en el cerebro humano, fue resuelto por Marx y Engels mediante el materialismo histórico, el segundo problema fundamental, el de cómo las impresiones del medio se transforman en ideas, fue resuelto por Dietzgen. Marx demostró que las condiciones de producción modifican el contenido del pensamiento; Dietzgen investigó las leyes propias del pensar. Marx demostró que el contenido del pensamiento era enteramente determinado por el mundo real; Dietzgen explicó el comportarse del pensar con respecto al mundo real.

“Mientras Marx nos muestra cómo actúa la materia social sobre el espíritu —dice Gorter en *El materialismo histórico*— Dietzgen expone lo que el propio espíritu hace.”

Dietzgen, sin perder de vista las experiencias de la vida cotidiana, considera en particular la práctica de la ciencia natural. “La sistematización es la esencia, la expresión general para el conjunto de la actividad científica. La ciencia sólo persigue ordenar y clasificar en nuestro cerebro los objetos del mundo exterior.” El espíritu humano separa de un conjunto de fenómenos aquello que es común a todos, por ejemplo el color común a una rosa, una cereza y 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 en la forma de una regla aquello que se repite, por ejemplo el hecho de que las piedras caigan. El objeto original es concreto, el concepto espiritual abstracto. “Mediante el pensar entramos en posesión potencial del mundo, bajo dos aspectos: al exterior en la realidad, al interior en los pensamientos, en la representación... El cerebro no asimila las cosas mismas, sino sus conceptos, su representación, su forma general... La multiplicidad infinita de las cosas, la riqueza innumerable de sus propiedades, no tienen cabida en el cerebro.” Por lo demás en la vida práctica tenemos la necesidad de prever los acontecimientos, y por eso de utilizar reglas generales y no considerar todos los casos particulares. 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 materia. El mundo como totalidad es una unidad en el sen-

tido de que cada una de sus partes sólo existe como parte de esa totalidad y está anteriormente determinada por ella. Las cualidades de esa parte, su naturaleza particular, están formadas por sus relaciones con el resto del mundo. Así también el espíritu, o sea el conjunto de las cosas espirituales, es una parte del mundo, y como tal su naturaleza es la suma de sus relaciones con la totalidad, que le oponemos entonces como "lo real". Por lo tanto, cuando al mundo material real, considerado como primario, contrastamos el espíritu como secundario, esto no tiene para Dietzgen otro sentido que el de un cotejo de la totalidad con la parte. Nos encontramos entonces con un verdadero monismo, en que todo lo espiritual y lo material se combinan en un conjunto único.

Esta oposición del mundo real de los fenómenos y del mundo de los conceptos extraído de aquél por el pensamiento es especialmente apropiada para alumbrar la esencia de la formación de los conceptos científicos. La física puede explicar los fenómenos luminosos considerándolos como efectos 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 quien la verdadera naturaleza de la luz es aquélla, mientras que nuestras percepciones (luz y color) no son más que apariencia. Y Dietzgen observa: "La fe ciega en la especulación filosófica lo mueve a desconocer el método científico de la inducción cuando considera como naturaleza real y verdadera de la luz y del color 'las ondas que se propagan por el éter sin cesar con una velocidad de 40.000 millas alemanas (300.000 km) por segundo', y la contrapone a los fenómenos de color de la luz. Lo absurdo salta a la vista cuando se designa el mundo visible como 'creación del espíritu' y las ondulaciones del éter descubiertas por la 'sagacidad de las más grandes inteligencias' como la realidad material. Es precisamente al revés, el mundo cromático de todos los fenómenos luminosos es el mundo real, mientras que las ondas etéreas son una imagen construida por el espíritu humano a partir de aquellos fenómenos."

Es obvio que estas divergencias provienen de una interpretación diferente de lo que se entiende por verdad y realidad. La única pauta que nos permite cerciorarnos de

que pensamos correctamente es el experimento, la práctica, la experiencia. Lo más inmediato de nuestra experiencia es entonces la experiencia misma, el mundo más seguro es el de los fenómenos, es la realidad cuya existencia es indudable. Es cierto que conocemos fenómenos sólo aparentes. Esto significa que los datos proporcionados por los diversos sentidos no concuerdan y deben combinarse de cierta manera para obtener una representación armoniosa del mundo. Si aceptáramos como "real" la imagen intangible del espejo y la buscáramos detrás de él, nos formaríamos una imagen confusa del mundo que perturbaría siempre nuestra actividad práctica y nos induciría a error. La idea de que todo el mundo fenoménico pudiera ser apariencia no tiene sentido sino para quien admite, fuera de la experiencia sensible, otra fuente del conocimiento (p. ej. la voz de Dios que se dirige a él en su fuero íntimo) con la que debe armonizar aquélla.

Si aplicamos el criterio de la práctica experimental al físico, encontramos que su razonamiento es correcto también, pues mediante aquel éter mundial vibrante puede predecir con exactitud muchos fenómenos que no habían sido observados antes. Su teoría es adecuada y correcta. Es verdadera, porque expresa en una fórmula breve lo común de estas experiencias y permite así predecir sus resultados en su infinita diversidad. Por lo tanto podemos considerar las ondas etéreas imagen apropiada y verdadera de la realidad. El éter mundial mismo queda fuera de la observación; ésta nos muestra sólo fenómenos luminosos. ¿En qué sentido puede, entonces, hablar el físico del éter y de sus ondas como de la realidad?

En primer lugar, en tanto modelo obtenido, por analogía. Conocemos por experiencia el movimiento ondulatorio en el agua y en la luz. Si suponemos ahora procesos ondulatorios análogos en una sustancia más sutil que escapa a la observación y satura el mundo, entonces podemos aplicarles inmediatamente algunas de las propiedades y consecuencias descubiertas o deducidas para el aire y el agua, y veremos que hay concordancia. Esta analogía tuvo por efecto la ampliación de nuestro mundo real. Con nuestros "ojos espirituales" vemos nuevas sustancias, el desplazamiento de nuevas partículas invisibles porque son demasiado pe-

queñas aun para los mejores microscopios, pero concebibles según los modelos que nos proveen las sustancias y las partículas macroscópicas más voluminosas, que podemos ver directamente.

Pero queriendo considerar el éter como una realidad nueva invisible los físicos terminaron por encontrar dificultades. La analogía no era perfecta; hubo que atribuirle al éter mundial propiedades muy distintas de las del aire y la luz, tan diferentes de todas las sustancias conocidas que un físico inglés llegó a sostener que el éter debía ser algo así como el alquitrán. Cuando se descubrió que la luz se componía de vibraciones electromagnéticas hubo que suponer que el éter era el mediador general de los fenómenos eléctricos y magnéticos. Mas para ello debía poseer propiedades estructurales que sólo podían representarse mediante un sistema complicado de dispositivos de torsión y tensión en movimiento. Con seguridad estos modelos materiales groseramente mecánicos no pueden constituir la verdadera realidad de una sustancia universal que rellena todo el espacio entre los átomos. Las cosas se agravaron con la teoría de la relatividad, a principios de este siglo, que puso en cuestión la existencia del éter. Los físicos se acostumbraron nuevamente a especular con un espacio vacío y le atribuyeron propiedades que podían representarse mediante fórmulas matemáticas. Estas fórmulas son, en fin de cuentas, lo único necesario para la predicción de los fenómenos; los modelos y representaciones sólo son agregados, y la "verdad" de una teoría no es más que la exactitud de sus fórmulas matemáticas. La situación empeora cuando se descubrieron fenómenos que sólo podían explicarse al representar la luz como un flujo de partículas discretas (bien separadas), los *quanta*, desplazándose con gran velocidad a través del espacio. Siguió subsistiendo, sin embargo, la vieja teoría ondulatoria y, según las necesidades, debía recurrirse a una u otra de estas teorías. Ambas, aunque manifiestamente contradictorias, eran verdaderas dentro de su respectivo campo de aplicación. Ahora los físicos empezaron a vislumbrar que sus representaciones, que antaño se consideraban la realidad detrás de los fenómenos, sólo son figuras o modelos para facilitar la visión de conjunto de aquéllos; lo que nosotros designamos por concep-

tos abstractos. Cuando medio siglo antes de estos descubrimientos Dietzgen escribió sus observaciones críticas, que eran una simple consecuencia del materialismo histórico, no había físico que no creyera en el éter como verdadera realidad de los fenómenos luminosos. La voz del obrero no penetró hasta los auditorios académicos. Ahora son los físicos quienes con insistencia creciente señalan como carácter gnoseológico fundamental de su ciencia el que ésta sólo busque relaciones y fórmulas mediante las cuales puedan preverse fenómenos nuevos y desconocidos a partir de experiencias anteriores y conocidas.

En la palabra *fenómeno*, que etimológicamente significa "lo que aparece" ya hay una oposición de la realidad de las cosas. Si se habla de *aparecer* se sobrentiende que existe otra cosa que lo que aparece. No, dice Dietzgen, los fenómenos aparecen y con eso se ha dicho todo. Naturalmente, con este juego de palabras no debe pensarse en la persona del observador a quien se le aparece algo; todo lo que sucede, todos los casos y acontecimientos, sean o no observados por algún hombre constituyen en conjunto el universo, el mundo real de los fenómenos. "La percepción sensorial es, como se sabe, un intercambio y transformación continua de materia... El mundo sensible, el universo, es en cada lugar y a cada instante, original, nuevo, sin existencia anterior; nace, desaparece y renace bajo nuestros ojos. Nada permanece idéntico a sí mismo; sólo el cambio es eterno, duradero, y el propio cambio es variable... El materialismo (burgués), en verdad, proclama la perennidad, la eternidad, la indestructibilidad de la materia... Pero ¿dónde encontramos esa sustancia imperecedera y amorfa? en la realidad sólo hallamos sustancias con forma y pasajeras... La materia eterna, la sustancia imperecedera, sólo está presente en la realidad o en la práctica, como totalidad de todos los fenómenos transitorios." En resumen, la materia es una abstracción.

Mientras los filósofos hablaban de la "esencia" de las cosas, los físicos hablaban de la materia, una sustancia invariable detrás de los fenómenos variables. La materia es lo real —decían ellos—, el universo es el conjunto de toda la materia. Esta materia está formada de átomos, componentes últimos e invariables del universo, que por 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, piedras, granos, polvo, se extrapola a partículas extremadamente pequeñas), los átomos pasan a ser los constituyentes del mundo entero, tanto de un líquido como el agua, como de un gas como el aire. La justeza de esta teoría atómica ha resistido a la prueba de un siglo de experiencia. Ha provisto un número incalculable de explicaciones exactas y de previsiones correctas. Pero los átomos 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 surgen de su carácter abstracto. En tanto abstracción dan cuenta de aquello que es general y común a diversos fenómenos, y nos proveen de lo necesario para poder hacer previsiones.

Los físicos no consideraban a los átomos como abstracciones, sino que veían en ellos partículas reales, invisibles, netamente delimitadas, semejantes para todos los elementos químicos, dotados de propiedades y de masa bien determinada. Mas el desarrollo de la ciencia moderna también ha destruido esta ilusión. En primer lugar los átomos han sido disociados en componentes más elementales: electrones, protones y neutrones, que forman edificios complicados que son inaccesibles a la experiencia y resultan simplemente de una deducción lógica. Estos elementos, los más pequeños del universo, no pueden considerarse como partículas bien delimitadas ubicadas en una posición determinada en el espacio, pues según la física moderna presentan el carácter de un movimiento ondulatorio que llena el espacio entero. Si se le pregunta a un físico sobre lo que fluye de esas ondas, responderá exhibiendo una ecuación matemática. Las ondas son ondas de materia; lo que fluye no puede ser siquiera calificado de sustancia. De hecho, lo que mejor se adapta es el concepto de probabilidad: los electrones son ondas de probabilidad. En otro tiempo una partícula tenía un peso determinado a partir del cual se podía definir una cantidad bien determinada: la masa. Ahora la masa cambia con el estado del movimiento. Ya no se la

puede separar de la energía: una se transforma en la otra y recíprocamente. Estos dos conceptos estaban netamente diferenciados y el mundo descripto por la ciencia era un sistema claro, sin contradicciones, hasta tal punto que, soberbiamente, se lo identificaba como el mundo real. Hoy la física se enfrenta a contradicciones insolubles si se esfuerza por conservar rígidamente en la forma de entidades bien delimitadas los conceptos fundamentales de materia, masa, energía. La contradicción desaparece desde el momento en que se los considera como lo que realmente son: abstracciones que sirven para representar el mundo de los fenómenos que se extiende crecientemente.

Lo mismo ocurre con las fuerzas y las leyes naturales. Las conclusiones de Dietzgen sobre este tema no están bien fundadas, son confusas. Probablemente esto proviene de que en aquella época los físicos alemanes utilizaban una sola palabra (*kraft*) para designar indistintamente fuerza y energía. Vamos a utilizar un ejemplo simple, el de la gravedad para aclarar de qué se trata. La gravedad, la atracción de la tierra, dicen los físicos, es la causa de la caída. Por causa no se entiende aquí algo que precede al efecto y totalmente distinto de él; causa y efecto son simultáneos, y traducen la misma cosa en términos diferentes. Gravedad y atracción, sólo son nombres que no agregan nada a los fenómenos mismos. Con esas palabras expresamos el carácter general, común a todos los cuerpos que cae. Más importante que las palabras es la ley: en todo movimiento libre en la superficie de la Tierra existe una aceleración constante dirigida hacia abajo. Si esta ley se condensa en una fórmula, podemos calcular con ella el movimiento de todos los cuerpos que caen o son lanzados. Por lo tanto, la ley de la caída comprende y resume todos estos movimientos; no es necesario conservar en la memoria todos los casos particulares para predecir qué es lo que ocurrirá en un caso futuro: basta conocer la ley, la fórmula. La ley es la abstracción conceptual que nuestro razonamiento ha extraído de los fenómenos de la caída. Por eso tiene un enunciado preciso y proclama una validez absoluta, mientras que los fenómenos mismos presentan siempre desviaciones que atribuíamos a otras circunstancias concomitantes.

Newton hizo extensiva la ley de la gravedad a los cuerpos celestes. El movimiento de la tierra en torno al sol y de la luna a la tierra fue "explicado" al demostrarse que se trataba en este caso de la misma fuerza que conocíamos en la superficie de la tierra como gravedad; así se ligaba lo desconocido a lo conocido. La ley de la gravitación nos da una fórmula que permite calcular el movimiento de los cuerpos celestes, y la concordancia de estos cálculos teóricos con las observaciones astronómicas, comprueba la exactitud de la ley. Es por eso que los físicos vieron en la gravitación la "causa" del movimiento planetario; la consideraban una cosa real que flotaba en el espacio, una especie de geniecillo misterioso, un ser espiritual, al cual se le da el nombre de "fuerza" (fuerza de atracción), que dirigía los fenómenos. La ley era como un mandamiento existente en la naturaleza que los cuerpos debían obedecer. Pero en la realidad no existe tal cosa. Por "causa" hay que entender el compendio y por "efecto" la multiplicidad de los fenómenos individuales. La ley es el concepto que agrupa todos los fenómenos complejos de los cuales fue abstraída por el pensamiento humano. La fórmula que liga la aceleración de cada partícula con su distancia de las otras partículas en el espacio y con su masa, dice en forma resumida exactamente lo mismo que una descripción de todos los movimientos complicados de los cuerpos. La fuerza de atracción como un ser especial que dirige a los cuerpos en movimiento no existe en la naturaleza sino en nuestro cerebro. Como comando misterioso, omnipresente en todo el espacio, ella no tiene más existencia que la ley de la refracción de Snellius considerada como la orden que recibe la luz, 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 ese trayecto se puede también suponer que la luz en vez de obedecer a las leyes de Snellius, se comporta como un ser inteligente y elige el camino más corto para alcanzar su objetivo (principio de Fermat). Es a partir de un principio análogo que los físicos prefieren actualmente, de acuerdo con la teoría de la relatividad, deducir los movimientos en el universo y representarlos no como la resultante de una fuerza de gravitación sino como

obteniendo el trayecto mínimo en un espacio-tiempo curvo de cuatro dimensiones, es decir siguiendo las “geodésicas” de ese espacio. Los físicos, una vez más llegaron a considerar este espacio curvo como la realidad encubierta por los fenómenos y que toma el lugar de aquel “universo de fuerzas” introducido por Newton. Pero nuevamente es necesario observar, que igual que en el caso de la gravitación universal de Newton, no se trata más que de una abstracción, de un conjunto de fórmulas, mejores que las de Newton y en consecuencia más justas: a pesar de sus cálculos matemáticos la teoría de la relatividad general es finalmente más simple y permite englobar y explicar más fenómenos que la teoría newtoniana.

Luego lo que designamos por “causalidad” o “sometimiento a leyes de la naturaleza” —¿hasta se habla de una “ley de causalidad” como si en la naturaleza rigiese la ley de que rigiesen las leyes!— se reduce finalmente al simple hecho que las regularidades que encontramos en los fenómenos son formuladas como reglas válidas absolutamente. El hecho que las limitaciones, condiciones y desviaciones sean consideradas como tales y se trate de representarlas como correcciones de la ley, demuestra que en la formulación de la ley está involucrada la idea de que debe ser absolutamente válida. Contamos con que en los casos venideros la ley será confirmada, de lo contrario no cumpliría su finalidad y no sería una verdadera ley. Y si no hay acuerdo entre las observaciones y las predicciones, o es imperfecto, recurrimos a “causas” adicionales, o sea tratamos de combinar ese caso singular con otros casos semejantes para deducir una nueva ley.

Cuando se habla de sometimiento de la naturaleza a leyes, con frecuencia se quiere dar a entender lo que con otro nombre designamos por necesidad natural. Hablar de necesidad en la naturaleza es aplicarle una expresión humana; es una utilización errónea en cuanto envuelve la idea de una coacción externa. Más impropio aún es el término “determinismo” que a menudo se aplica en las obras burguesas; como si el porvenir estuviese de antemano fijado en algún lugar por alguien. Así el vocablo “necesidad” se enriquece con un sentido suplementario según el cual en los procesos naturales no hay arbitrariedad ni azar,

las que nuevamente son palabras que no se pueden aplicar sino al comportamiento humano; en el hecho, hay que observar sin embargo que la vieja teología admitía la existencia de tal arbitrariedad en la naturaleza. Con más corrección nos expresamos al decir que en todo instante venidero la totalidad de la naturaleza está enteramente determinada por lo que era en el instante anterior, o también que la naturaleza es una unidad que, a pesar de todos los cambios, sigue siendo idéntica a sí misma. Cada una de sus partes está ligada con el resto en forma íntima y en nuestras leyes expresamos todas estas dependencias parciales. Las leyes naturales son expresiones humanas imperfectas de la necesidad natural formulada en forma fragmentaria para campos particulares. La necesidad sólo existe para la totalidad del universo; en cada campo que la investigación separa del todo, sólo existe imperfectamente. La ley de la atracción no existe como tal en la naturaleza y con ella no representamos de manera completa los movimientos planetarios; pero estamos convencidos de que estos movimientos prosiguen en forma cierta, indudable y unívoca, sin que pueda ser de otro modo, determinados con necesidad natural.

El significado del marxismo suele expresarse al caracterizarlo como un intento de ciencia social, análoga a las ciencias naturales. Es decir que al igual que en la naturaleza, también en la historia de la humanidad rigen leyes ciertas; que el desarrollo social no procede por azar sino con necesidad natural. Se puede expresar esta convicción diciendo que en el mundo humano domina el determinismo y que no hay lugar para un "indeterminismo" en virtud del cual la libertad de la voluntad, de la actividad humana no tendría ningún lugar. Vamos a explicar lo que esto significa. La totalidad del mundo, es decir la naturaleza y la sociedad en conjunto, está en cada instante determinada por lo que era anteriormente. El hecho de que constituya una unidad, que siga siendo el mismo mundo, quiere decir que los destinos de cada parte, asimismo de cada parte de la humanidad, dependen de la totalidad de las acciones de la naturaleza y del mundo humano. A partir de las regularidades observadas en cada campo tratamos aquí también de formular reglas y leyes. En este caso, sin embargo, re-

conocerle a tales leyes una existencia independiente es una tendencia mucho menos pronunciada. Mientras el sabio naturalista se da fácilmente a la creencia de que existe una ley de la gravitación en el mundo como un ente natural, es mucho más difícil creer que el "progreso", la "libertad", o una ley de desarrollo en la sociedad, es algo especial que flota entre los hombres o por encima de ellos como una fatalidad que los domina. Como en el caso de las leyes naturales, son también regularidades de la existencia, abstracciones elevadas a lo absoluto a partir de relaciones parciales. Existe la necesidad en ese dominio como todas las necesidades en la naturaleza. Si se puede hablar de necesidad no puede tratarse sino de la obligación del hombre de comer para vivir. Esa sentencia popular expresa claramente la relación fundamental entre el hombre y el mundo en su conjunto.

Pero en el terreno social, dada la infinita complejidad de las relaciones humanas, es casi siempre mucho más difícil aprehender una "ley" que en la naturaleza. Ocurre aquí con frecuencia, si bien la ley determina las expectativas, que los acontecimientos reales nunca concuerdan exactamente con éstas. Mas ya es un progreso notable que en las grandes tendencias del desarrollo se haya logrado prever las líneas principales. La importancia del marxismo no estriba tanto en las reglas formuladas como en lo que entraña su método, sintetizado en la afirmación de que existe una relación entre cada acontecimiento social y el conjunto del universo, en el principio de que en todo fenómeno social es necesario buscar los factores materiales a los cuales está ligado.

En los últimos decenios del siglo XIX el mundo burgués se alejaba cada día más del materialismo. Mediante el desarrollo del capitalismo la burguesía conquistaba poco a poco el dominio en la sociedad. Pero el crecimiento de la clase obrera, cuya posición social era una manifestación permanente de la imperfección del sistema social, y su objetivo de la revolución proletaria hizo dudar a la burguesía de la perennidad del capitalismo. A la confianza de los comienzos sucedió la inquietud, el mundo futuro como el presente mostraban una multitud de problemas insolubles. Y como las fuerzas materiales visibles le anunciaban futuras jornadas desagradables la burguesía trató de apaciguar sus aprensiones y reafirmar su confianza en sí misma volviéndose a la creencia en un predominio de los poderes espirituales. Así lograron imponerse tendencias místicas y religiosas. Esta evolución adquirió nuevo ímpetu en el siglo XX, después de la primera guerra mundial.

Los hombres de ciencia pertenecen al mundo burgués; se hallan en contacto íntimo y permanente con la burguesía y están fuertemente expuestos a las corrientes espirituales que la dominan. Pero el desarrollo de las ciencias los obliga a examinar problemas nuevos, a enfrentar contradicciones que se actualizaban en sus conceptos. La crítica de sus teorías que estaban obligados a realizar, no surgía de una concepción filosófica clara, sino de necesidades directas, prácticas, del estudio de la naturaleza. Esta crítica tomó la forma y la tonalidad de las corrientes ideológicas antimaterialistas que predominaban en el seno de la clase dirigente. Por eso la filosofía moderna de la naturaleza presenta dos tendencias: reflexión crítica sobre los conceptos fundamentales de las ciencias, y crítica del materialismo, que se manifiesta en el ropaje místico e ideológico de las

concepciones. Esto último no significa de ninguna manera que carezcan de importancia o sean estériles, así como no carecieron de valor ni fueron infecundos los sistemas idealistas de la filosofía en la época de la restauración.

Hacia fines del siglo pasado surgieron en diversos países críticos de las principales teorías en boga, como K. Pearson en Inglaterra, Gustav Kirchhoff y Ernst Mach en Alemania, Henri Poincaré en Francia; a pesar de todas las diferencias puede reconocerse una tendencia general común. Pero fueron sin duda las obras de Mach las que ejercieron una influencia más profunda.

Según Mach, la física no debe proceder de la materia, de los átomos, de las cosas, porque estos son conceptos derivados. Lo que conocemos de inmediato es únicamente la experiencia, y las componentes de toda experiencia son las sensaciones, las impresiones sobre los sentidos. Bajo la influencia de nuestro mundo conceptual, adquirido en el curso de nuestra educación y heredado de nuestros hábitos intuitivos, explicamos cada sensación como la acción de un objeto sobre nuestra persona considerada como sujeto; por ejemplo, yo veo una piedra. Si nos emancipamos de este hábito, reconocemos que esta sensación es un hecho único e indiviso, dado directamente sin distinción entre sujeto y objeto. De la totalidad de un crecido número de tales sensaciones concluyo por distinguir los objetos; y también lo que sé de mí mismo sólo lo conozco mediante un conjunto análogo de tales sensaciones. Como el objeto y el sujeto se constituyen sobre el cimiento de las sensaciones, no conviene usar la palabra "sensación" que se relaciona con una persona que la percibe, sino emplear el término neutro "elementos" —continúa Mach— para designar la base más elemental del conocimiento (posteriormente se utilizará a menudo la expresión "lo dado".)

Para el pensamiento ordinario hay una paradoja. Cómo una piedra, "cosa" sólida por excelencia, dura, inmutable, puede estar compuesta o "consistir" de sensaciones, cosas tan subjetivas y efímeras. Pero si se analiza un poco, salta a la vista inmediatamente que lo que caracteriza a una cosa es eso y nada más que eso. Su dureza, por ejemplo, no es más que la experiencia de cierto número de sensa-

ciones a menudo dolorosas; su carácter inmutable resulta de una suma de experiencias que muestran que cada vez que nos encontramos en la misma situación, vemos repetirse las mismas sensaciones. De esa manera contamos con un orden fijo en el desenvolvimiento de nuestras sensaciones. En nuestra concepción de una cosa no hay nada que no tenga la forma o el carácter de una sensación. Un objeto no es más que la suma de todas nuestras sensaciones experimentadas en momentos diferentes y que, porque admitimos cierta permanencia de los lugares y las circunstancias, son combinadas y designadas bajo un mismo sustantivo. Un objeto no es más que eso y no hay ninguna razón para suponer con Kant, la existencia de una "cosa en sí" fuera de esta masa de sensaciones; ni siquiera nos es posible expresar con palabras lo que se debe entender por la existencia de una cosa en sí. En consecuencia el objeto no sólo es construido a partir de sensaciones, sino que está compuesto de sensaciones. Y Mach expresaba así su oposición a la física tradicional de su época: "No son los cuerpos los que producen las sensaciones, sino que los complejos de elementos (complejos de sensaciones) forman los cuerpos. Y si el físico considera que los cuerpos son una realidad permanente y los "elementos" una apariencia fugaz y pasajera, es porque no se da cuenta de que todos los "cuerpos" no son más que símbolos mentales para complejos de elementos (complejos de sensaciones)."¹ Algo semejante ocurre con el sujeto; lo que designamos por "yo" es un complejo de recuerdos y sentimientos, de sensaciones y pensamientos pasados y actuales, enlazados por la continuidad de la memoria, unido a un cuerpo determinado, pero que no son más que parcialmente permanentes. "Lo primario no es el yo, sino los elementos . . . Los elementos constituyen el 'yo' . . . Los elementos de la conciencia de un individuo dependen en gran manera unos de otros, pero tienen una relación débil y sólo ocasional con los de otros individuos. Por eso cada uno cree conocerse sólo a sí mismo y se considera como una unidad independiente aunque inseparable de las otras."²

"La naturaleza se compone de los elementos dados por los sentidos. El hombre primitivo primero aprehende ciertos complejos de estos elementos que primero se presentan

con cierta constancia, y que tienen más importancia para él. Las primeras y más antiguas palabras son nombres para 'cosas'. En esto se advierte cierta indiferencia por las circunstancias, por los continuos y pequeños cambios que experimentan estos complejos y que no merecen atención porque no tienen tanta importancia. En la naturaleza no existe cosa invariable. La cosa es una abstracción y el nombre un símbolo para un complejo de elementos de cuyo cambio hacemos caso omiso. El que designemos con una sola palabra, con un solo símbolo, todo un complejo, se explica por la necesidad que sentimos de evocar en un solo acto todas las impresiones homogéneas. No bien tomamos nota de estos cambios al situarnos en un punto de vista superior, no podemos naturalmente, al mismo tiempo, aferrarnos a la invariabilidad si no queremos ir a parar a la 'cosa en sí' u otras representaciones contradictorias análogas. Las sensaciones tampoco son símbolos de las 'cosas'. Más bien la 'cosa' es un símbolo mental para un complejo de sensaciones de relativa estabilidad. Los elementos propios del mundo no son las cosas (cuerpos) sino los colores, sonidos, presiones, espacios, tiempos (lo que vulgarmente llamamos sensaciones). Todo el proceso no tiene nada más que un sentido económico. Al configurar los hechos empezamos con los complejos comunes y corrientes más estables y agregamos después lo extraordinario como correctivo." ³

En esta obra, en que trata el desarrollo histórico de los principios de la mecánica, llega sin advertirlo muy cerca del método del materialismo histórico. La historia de la ciencia no es para él la sucesión de grandes hombres que al conjuro de sus genialidades logran grandes descubrimientos. Demuestra que los problemas planteados por la práctica se resuelven primero con los métodos del pensamiento de la vida cotidiana hasta que, por último, adontan la estructura teórica más sencilla. Y por este camino él insiste en la función económica de la ciencia. "Toda ciencia debe sustituir o economizar experiencias representando y previendo los hechos mediante el pensamiento pues estas representaciones son más disponibles que las mismas experiencias y a menudo pueden reemplazarlas." ⁴ Cuando representamos los hechos con el pensamiento nunca realizamos una sola copia fiel, sino que reproducimos aquellos

aspectos que presentan importancia para nosotros; perseguimos con esto una finalidad que surge de un interés práctico en forma inmediata o mediata. Nuestras representaciones son siempre abstracciones, en lo que se expresa una tendencia a la economía.”⁵ Se establece aquí una vinculación entre la ciencia, sea la más especializada o el simple saber de la vida cotidiana, con las necesidades vitales; la ciencia es un auxiliar de la vida. “La tarea biológica de la ciencia consiste en darle al individuo en plena posesión de sus sentidos una orientación tan perfecta como posible.”⁶ Para que el hombre pueda reaccionar eficazmente en todas las situaciones de la vida, enfrenar cada impresión creada por el medio, no es necesario que evoque todos los casos anteriores de situaciones análogas; le basta conocer sus consecuencias como regla general, para definir su conducta. La regla, el concepto abstracto, es el instrumento acabado, siempre de aplicación inmediata, que nos evita sopesar mentalmente todos los casos anteriores. Lo que la ley natural establece no es lo que debe ocurrir y ocurrirá en la naturaleza, sino nuestra expectativa de lo que sucederá; y esa es precisamente su finalidad.

La elaboración de conceptos abstractos, reglas y leyes naturales, tanto en la vida como en la ciencia, es un proceso que persigue el ahorro de actividad cerebral, la economía del pensar. Mach, mediante numerosos ejemplos de la historia de las ciencias muestra cómo cada progreso consiste en una mayor economía, dado que se va compendiando en forma cada vez más sucinta un campo cada vez más vasto de experiencias. De esta manera para prever se ahorra la repetición de las mismas operaciones mentales. “La vida del hombre es corta y su memoria limitada y no se puede adquirir un número de conocimientos apreciables, si no es con la ayuda de una gran economía de pensamiento . . . [Así la tarea de la ciencia consiste] en representar los hechos tan completamente como sea posible con el *mínimum* de esfuerzo cerebral.”⁷

Según Mach, el principio de la economía de pensamiento determina el carácter de la investigación científica. Lo que ésta representa como propiedades de las cosas y las leyes de los cuerpos son en realidad relaciones entre sensaciones. Por ejemplo, los fenómenos para los cuales la ley de la gra-

vedad establece relaciones, consisten todos de sensaciones visuales, táctiles y auditivas; la ley afirma que no ocurren arbitrariamente y anticipa cuáles fenómenos debemos esperar que se produzcan. Ciertamente la ley no puede formularse de esta manera porque sería inútil y prácticamente imposible dada su excesiva complicación. Cuando en nuestras representaciones y afirmaciones acerca del éter mundial o de los átomos aparecen contradicciones, éstas no existen en la naturaleza misma sino en la forma que hemos escogido para nuestras abstracciones y leyes a fin de poderlas aplicar de modo más breve y eficaz. La contradicción desaparece cuando representamos los resultados de la investigación como relación entre magnitudes observadas, o sea, en última instancia, entre sensaciones.

El espíritu no comprometido en la actividad científica es fácilmente turbado por el hecho de que una concepción adaptada a un fin particular puede ser tomada como base de todo el sistema de la investigación científica. Ese es el caso, dice Mach para aquel que considera "todas las experiencias como 'acciones' de un mundo exterior sobre la conciencia. Surge así un fárrago al parecer inextricable de dificultades metafísicas. Pero el embrujo desaparece en el acto si concebimos el asunto, por decir así, en sentido matemático y advertimos que sólo nos importa descubrir relaciones funcionales; que sólo nos interesa conocer la dependencia mutua de las experiencias".⁸ Estas afirmaciones no significan que para Mach no exista un mundo exterior independiente del hombre que actúa en él. En muchos lugares habla claramente de la naturaleza en cuyo medio debemos organizar nuestra vida y que importa investigar. Lo que él quiere decir es que el mundo exterior tal como es comprendido por la física y la opinión corriente, es decir el mundo de la materia y de las fuerzas que engendran los fenómenos, nos conduce a contradicciones. Esas contradicciones no pueden ser resueltas si no volvemos continuamente a los fenómenos y si en lugar de discutir sobre las palabras expresamos nuestros resultados como relaciones entre observaciones. Éste más tarde fue llamado principio de Mach, que podría enunciarse así: cuando nos preguntamos si una afirmación tiene sentido o no, y cuál es en caso de tener alguno, no debemos buscar qué experiencia

puede confirmarla o negarla. Este principio demostó su importancia en los últimos tiempos, tanto en las investigaciones de la teoría de la relatividad y sobre el carácter y expansión del espacio, como en las consideraciones modernas sobre los procesos atómicos y radiantes. Para el propio Mach se trata de proporcionarle a los fenómenos físicos una base más amplia de interpretación. Para la vida cotidiana, los cuerpos sólidos con sus movimientos eran los complejos elementales más importantes que se ofrecían de inmediato. Y por eso la mecánica, es decir la ciencia que trata de los movimientos de esos cuerpos, ha sido el primer dominio de la física que se desarrolló. Pero ésta no es una razón para hacer de la disposición de los átomos y de la teoría atómica el esquema básico de todo el universo. En vez de querer explicar todos los fenómenos del calor, de la electricidad, de la luz, de la química, de la biología, mediante movimientos de esas partículas microscópicas mejor sería desarrollar conceptos apropiados para cada dominio.

Hay, sin embargo, cierta ambigüedad en lo que Mach llama el mundo exterior, ambigüedad que revela una inclinación hacia el subjetivismo, que se corresponde plenamente con las tendencias generales del mundo burgués hacia el misticismo que debían reforzarse cada vez más. En sus últimos años señaladamente, complaciase Mach en descubrir por doquier corrientes afines; cuando encuentra dudas en una filosofía idealista sobre la realidad del mundo material expresa su aprobación con simpatía. No se busque tampoco en Mach un sistema coherente y homogéneo desarrollado en todas sus consecuencias. Para él se trata de proveer ideas críticas y sugerencias, para estimular la aparición de ideas nuevas que expresa a menudo bajo la forma de paradojas y ataques deliberados contra concepciones corrientes, sin preocuparse de salvar toda contradicción o de resolver todos los problemas. Su espíritu no es el de un filósofo que levanta un sistema de contornos definidos; es el espíritu del investigador científico que considera su obra como parte de un trabajo colectivo mayor; que entrega sus conclusiones aisladas para que otros edifiquen sobre ellas, en el convencimiento de que algún valor encierran para el desarrollo futuro, junto

a cosas inaceptables o que precisan correctivos. "La suprema filosofía del investigador científico"⁹ dice en otro lugar "consiste precisamente en soportar una concepción del mundo incompleta y preferirla a una concepción en apariencia completa, pero insatisfactoria".

La propensión de Mach a realzar el aspecto subjetivo en la experiencia se manifiesta en el hecho de que denomina sensación a los datos inmediatos del mundo (los fenómenos). Ciertamente, revela esto un análisis más profundo; el fenómeno de una piedra que cae entraña una serie de sensaciones visuales combinadas con la memoria de sensaciones táctiles y espaciales; de modo que podríamos decir que los elementos de Mach, las sensaciones, constituyen los componentes más simples de los fenómenos. Cuando Mach dice "es correcto entonces afirmar que el mundo se compone de nuestras sensaciones",¹⁰ él pone el acento sobre el carácter subjetivo de los elementos del mundo, pero esto no significa que el mundo entero es sólo mi representación; el solipsismo queda lejos de su pensamiento, es incompatible con su mentalidad científica, el "yo" mismo no es para él sino un complejo de sensaciones, y lo rechaza expresamente. En la palabra "nuestras" está implícita la relación con sus semejantes y él no cree necesario insistir sobre el particular. Cuando Mach se refiere a las relaciones del mundo construido sobre sus sensaciones y las de otros hombres, se expresa sin claridad. "Así como no considero el rojo ni el verde como pertenecientes a un cuerpo individual, tampoco hay para mí una diferencia esencial entre mis sensaciones y las de otros desde el punto de vista de esta orientación general. Los mismos elementos se relacionan entre sí en muchos nudos, en los numerosos 'yo'; pero estos nudos no son constantes: aparecen, desaparecen y se modifican continuamente."¹¹ A lo anterior podemos objetar: si el rojo y el verde son inherentes a varios cuerpos, ya no son las sensaciones individuales que constituyen los componentes más simples de la experiencia, sino que lo "rojo" y lo "verde" son conceptos abstractos de impresiones homogéneas procedentes de fenómenos diversos. Aquí encontramos una renovación de las bases de las ciencias que consiste en reemplazar ciertos conceptos como el de cuerpo y el de

materia, por otros conceptos abstractos, por ejemplo el color, que nosotros llamamos propiedades de los primeros. Pero cuando Mach dice que su sensación y la de otro hombre son el mismo elemento (el yo y el otro son sólo dos nudos), la palabra "elemento" es tomada en sentido diferente, y toma el carácter de un fenómeno que trasciende al individuo.

La tesis de Mach según la cual el mundo se compone de nuestras sensaciones contiene la verdad fundamental de que conocemos el mundo a través de nuestras sensaciones. Ellas son el único material con el que podemos construir nuestro mundo. En este sentido el mundo, incluso el "yo" se compone únicamente de sensaciones. Pero para Mach esta tesis supone algo más y pone el acento en el carácter subjetivo de las sensaciones, revelando así la misma tendencia burguesa que encontramos en las otras filosofías de la misma época. Esta tendencia es aun más manifiesta cuando observa que sus concepciones son capaces de superar el dualismo, ese eterno antagonismo filosófico entre los dos 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 manera diferente. La sensación de "verde" que experimento viendo una hoja, relacionada con todas las sensaciones que yo u otros pueden experimentar enfrentados a hojas, es un elemento de la hoja "material"; esa misma sensación ligada ahora a mi retina, mi cuerpo y mis recuerdos es un elemento de mi "yo", y junto con otras impresiones que he tenido antes es un elemento de mi espíritu.

"No veo ninguna oposición entre lo físico y lo químico, sino, por el contrario, una profunda identidad en lo que concierne a los elementos. En la esfera sensorial de mi conciencia cada objeto es a la vez físico y psíquico." ¹²
"No es el contenido sino la dirección de las investigaciones lo que difiere en estos dos dominios." ¹³

Así desaparece el dualismo; el mundo entero es una unidad y se compone de elementos idénticos, que no son los átomos sino las sensaciones. "No hay ninguna dificultad en representar todos los acontecimientos físicos a partir de las sensaciones, que son al mismo tiempo ele-

mentos psíquicos, pero a la inversa es imposible representar cualquier fenómeno psíquico a partir de los elementos que utiliza la física moderna como la masa o los movimientos (...). Se debe tener en cuenta que nada puede llegar a ser objeto de una experiencia o de la ciencia si, de una manera u otra, no puede formar parte de la conciencia." ¹⁴ En esa nota de una obra de 1905 es donde se actualiza el espíritu antimaterialista del mundo burgués. Se abandona repentinamente la cautelosa y ponderada caracterización neutra de los elementos, que se designan ahora como elementos "psíquicos". Con esto se incorpora el mundo físico en la totalidad unitaria de lo psíquico. No perseguimos aquí un propósito de crítica sino queremos exponer la orientación del pensamiento de Mach y su relación con la sociedad. Por eso no agregamos ningún comentario a la fútil tautología de que lo que es consciente no puede estar sino en la conciencia, es decir que el mundo debe ser espiritual.

La idea de que las sensaciones son los elementos constitutivos del mundo es resistida, según Mach, porque en nuestra juventud aceptamos sin espíritu crítico el cuadro definitivo del mundo que se ha elaborado en el curso de un desarrollo milenario de la humanidad. Él se propone exponer cómo la reflexión filosófica puede en forma consciente y crítica darnos una imagen de ese proceso de construcción. A partir únicamente de las experiencias más simples, las sensaciones elementales, se puede construir el mundo paso a paso: uno mismo, el mundo exterior, los diferentes cuerpos que forman parte del mundo exterior, pero ligado a los propios sentimientos, actos y recuerdos. Así, por analogía, nos damos cuenta que los otros hombres son nuestros semejantes, de la misma naturaleza que nosotros, y con esto consideramos sus sensaciones por sus testimonios de la misma especie y equivalentes a los nuestros y los utilizamos para construir el mundo. Mach detiene aquí su razonamiento y no da un paso más con el fin de alcanzar el mundo objetivo, y no es por una insuficiencia casual sino en virtud de una concepción fundamental. Esto se encuentra de modo más marcado en Carnap, una de las cabezas principales de la filosofía moderna de la naturaleza. En su libro *La*

estructura lógica del mundo considera más a fondo el mismo problema tratado por Mach: si tomamos como punto de partida la ignorancia total pero conservando nuestra plena capacidad mental, ¿cómo podemos llegar a reconstruir el mundo entero con todo su contenido? Partiendo de “mis sensaciones”, establezco un sistema de “enunciados” y “objetos” (nombre para todo aquello de lo cual podemos afirmar algo), reconozco “objetos” físicos y construyo así “el mundo” en la forma de un sistema ordenado de mis sensaciones. El problema del dualismo de cuerpo y alma se resuelve como en Mach: lo psíquico y lo físico se componen de los mismos materiales, las sensaciones, y difieren sólo en su combinación. Las sensaciones de otros hombres, según sus testimonios, nos señalan un mundo físico que corresponde por entero al mío. Es el mundo “intersubjetivo” común a todos los sujetos, el mundo de la ciencia natural. En este punto se detiene también Carnap, satisfecho de haber eliminado todo dualismo y convencido de que todo problema acerca de la realidad de este mundo carece de sentido puesto que una “realidad” semejante no puede comprobarse mediante ninguna otra experiencia: aquí se detiene el encadenamiento de la constitución del mundo.

Es fácil descubrir en qué reside la limitación de esta construcción del mundo. Tanto en Mach como en Carnap, el mundo, como lo conciben ellos, es un mundo instantáneo inmutable. El hecho de que el mundo está en perpetua evolución, está descartado. Al morir los hombres, con cuyas experiencias se constituyó el mundo, éste sigue subsistiendo sin el menor cambio; tengo la certeza de que, al desaparecer mis experiencias con mi muerte, el mundo permanecerá. Observaciones científicas notorias y de consenso general nos permiten inferir que hubo en la antigüedad remota una tierra sin seres vivos. Ante estos hechos de la evolución tenemos que admitir la existencia de una tierra sin vida. Con esto hemos pasado de un mundo intersubjetivo común a todos los hombres a un mundo objetivo independiente de los hombres. El resultado es un cambio total de nuestra configuración del mundo. Admitida la existencia de un mundo objetivo, hay que considerar cada fenómeno como independiente

del observador, y como producto de la relación entre las partes del mundo total. El mundo es la totalidad de su infinidad de partes que actúan unas sobre otras; cada parte consta de todas las acciones recíprocas con el resto del mundo y éstas constituyen los fenómenos que son objeto de la ciencia. En este mundo aparecen también los hombres. Todo lo que somos es acción recíproca con el mundo exterior. El mundo se compone ahora de algo más que de sensaciones: se compone de todas las acciones recíprocas y las sensaciones son sólo una pequeña parte, si bien es cierto que éstas nos son dadas en forma inmediata. Cuando los hombres construyen ahora el mundo a partir de sus experiencias, reconstruyen un mundo objetivo que ya existe. Poseemos de nuevo el mundo por duplicado y con esto sólo empiezan los problemas de la gnoseología. Cómo pueden resolverse sin metafísica, nos lo enseña el materialismo histórico.

Al inquirir por qué ambos filósofos no dan este paso para comprobar la existencia del mundo objetivo a pesar de que no es sino una consecuencia de sus propias explicaciones, no puede hallarse la respuesta sino en la concepción burguesa que está en la base de su pensamiento. Su modo instintivo de encarar los problemas es antimaterialista. Deteniéndose en un mundo subjetivo o intersubjetivo construido a partir de la experiencia personal llegan a una configuración monista del mundo en que el mundo físico se compone de elementos psíquicos, o sea, que refuta al materialismo. Tenemos aquí un ejemplo instructivo del modo en que la concepción de clase general se infiltra en la conciencia y en la filosofía.

Si queremos resumir las concepciones de Mach, debemos distinguir dos etapas. En la primera reduce los fenómenos naturales a las sensaciones y subraya con esto su carácter subjetivo. No intenta llegar a un mundo objetivo a partir de estas sensaciones mediante una demostración explícita; acepta sin más ni más este mundo objetivo; pero en su afán de ver en las sensaciones, como algo psíquico, la única realidad inmediata, queda envuelto su mundo en una atmósfera mística y confusa. En la segunda etapa se da el paso del mundo fenomenal al mundo de la física. Lo que la física, y también la conciencia común al

vulgarizarse la ciencia, considera la realidad tras los fenómenos, la materia, el átomo, la energía, las leyes naturales, las formas de espacio y tiempo, el yo, son todas abstracciones de grupos de fenómenos. Mach refunde ambas etapas en una sola, lo que expresa diciendo que las cosas, etc., son complejos de sensaciones. En la segunda etapa concuerda con Dietzgen.

El parentesco de este aspecto de las concepciones de Mach con Dietzgen salta a la vista. Las diferencias derivan de sus diferentes motivaciones de clase. Dietzgen pisa el terreno del materialismo dialéctico y su explicación de la esencia del trabajo cerebral humano era la consecuencia lógica del marxismo. Mach, bajo la influencia de la incipiente reacción de la clase burguesa, se impuso como una tarea una crítica de principio del materialismo científico, en una forma que afianzara la hegemonía de lo espiritual sobre la materia. Otra diferencia reside en la disparidad de sus actitudes personales y de sus objetivos específicos. Dietzgen era un filósofo de amplias miras que investigaba el funcionamiento del cerebro humano; la práctica del pensamiento vulgar y de la ciencia era el material que utilizaba para investigar el conocimiento. Mach era el físico que trataba de mejorar el modo en que el cerebro del hombre había actuado hasta la fecha en la ciencia; y ésta le sirve de objeto para criticar al conocimiento. El propósito de Dietzgen era divulgar con la mayor claridad posible el papel del conocimiento en el proceso del desarrollo social, en beneficio de la lucha proletaria de liberación. Para Mach el fin era el perfeccionar la práctica en un campo limitado, el de la investigación científica.

En la aplicación práctica de sus ideas, Mach se expresa en forma variable y a veces de manera extravagante. En cierto lugar sostiene que es inútil utilizar 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 darían nacimiento a las sensaciones es totalmente vana y superflua".¹⁵ En otro pasaje no quiere desprestigiar el punto de vista vulgar, el "realismo ingenuo", que presta grandísimos servicios en la vida cotidiana para orientar

a los hombres en el mundo. Es un producto natural, en tanto que todo sistema filosófico es un producto artificial efímero de finalidad temporaria. Por esta razón quiere explicarnos "por qué y con qué fin admitimos durante la mayor parte de nuestra vida este punto de vista, y por qué, con qué fin y en qué dirección debemos abandonarlo *transitoriamente*. Ningún punto de vista tiene importancia con respecto a un fin determinado".¹⁶

No hay duda de que Mach no tuvo éxito en sus aplicaciones a la física. Hizo blanco de sus ataques principalmente la materia y los átomos, que dominan en la física. No sólo porque eran abstracciones y como tal debían ser consideradas: "En ninguna parte podemos percibir los átomos que, a semejanza de todas las sustancias, son objetos creados por el pensamiento."¹⁷ Sino porque no eran abstracciones prácticas; con ellos se intenta representar todos los procesos físicos por el movimiento de partículas pequeñas y "se advierte fácilmente que no se logra ninguna verdadera economía de pensamiento científico mediante hipótesis mecánicas".¹⁸ Pero la crítica que ya desde 1873 ejercía sobre la explicación del calor por el movimiento de los átomos y de la electricidad por un fluido, no tuvo eco en la física. Por el contrario, estas explicaciones fueron profundizadas, sus consecuencias se vieron confirmadas, y hasta la electricidad se redujo al movimiento de partículas semejantes, las cargas elementales de los electrones, y la teoría atómica se demostró cada vez más fructífera. La nueva generación de físicos asimiló su orientación filosófica general, pero no lo siguió en sus aplicaciones especiales. Recién en el siglo **XX**, cuando la teoría atómica y la del electrón tuvieron un enorme desarrollo y luego de la aparición de la teoría de la relatividad, graves contradicciones internas se hicieron evidentes en la física. Los principios de Mach se revelaron entonces como los mejores guías para vencer esas dificultades.

NOTAS

¹ E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, pág. 23. Las citas de Mach fueron realizadas según el texto de la edición francesa, tomada a su vez del texto alemán.

- ² *Op. cit.*, pág. 19.
- ³ E. Mach, *El desarrollo de la mecánica*, 1883, pág. 454. Existe una traducción francesa con el título, *La Mécanique*, Hermann, 1925.
- ⁴ *Op. cit.*, pág. 452.
- ⁵ *Op. cit.*, pág. 454.
- ⁶ E. Mach, *Análisis...*, pág. 29.
- ⁷ E. Mach, *El desarrollo...*, pág. 461.
- ⁸ E. Mach, *Análisis...*, pág. 28.
- ⁹ E. Mach, *El desarrollo...*, pág. 437.
- ¹⁰ E. Mach, *Análisis...*, pág. 10.
- ¹¹ E. Mach, *op. cit.*, pág. 294.
- ¹² E. Mach, *op. cit.*, pág. 36.
- ¹³ E. Mach, *op. cit.*, pág. 14.
- ¹⁴ E. Mach, *Connaissance et erreur*, 1905, pág. 12.
- ¹⁵ E. Mach, *Análisis...*, pág. 10.
- ¹⁶ E. Mach, *op. cit.*, pág. 30.
- ¹⁷ E. Mach, *El desarrollo...*, pág. 463.
- ¹⁸ *Op. cit.*, pág. 469.

VI. Avenarius

El título del libro de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* nos compele también a referirnos a Avenarius; empiriocriticismo es precisamente el nombre con que Ricardo Avenarius, el filósofo de Zürich, designó su doctrina, que coincide en muchos puntos con las ideas de Mach. Aunque su punto de partida original fue idealista, desarrolló posteriormente sus concepciones de manera más empírica en la obra que tituló *Crítica de la experiencia pura*. Parte de la experiencia más simple, investiga prolijamente lo que hay de cierto en ella para examinar en seguida críticamente cuánto había de correcto y defendible, cuánto de correcto e insostenible en todo lo que los hombres inferían del mundo y de sí mismos.

En la concepción natural del mundo, explica Avenarius, encuentro lo siguiente: me hallo a mí mismo con pensamientos y sentimientos en un medio; a este medio pertenecen también mis semejantes, que hablan y actúan como yo y que, por tanto, considero esencialmente iguales a mí. Con esto aceptamos implícitamente que los movimientos y fonemas de mis semejantes tienen un sentido equivalente a los míos, aunque no como resultado de una experiencia estricta, sino como mera hipótesis —ciertamente una hipótesis necesaria si no queremos desembocar en un mundo totalmente imposible y ficticio. Es la hipótesis empiriocrítica fundamental, la de la igualdad humana. Veamos cómo se presenta “mi” universo: primero, afirmaciones respecto a mí mismo, por ej., yo veo y toco un árbol (llamo a esto percepción); lo vuelvo a encontrar cada vez, puedo describirlo objetivamente en el espacio, independientemente de mi presencia, y lo llamo mundo exterior. A esto se agregan recuerdos (los llamo representaciones), similares en cierto modo a las percep-

ciones. Segundo, mi semejante, que pertenece al mundo exterior. Tercero, afirmaciones de mi semejante acerca de este mismo mundo exterior: habla conmigo del árbol, que él también ve; lo que dice depende indudablemente del mundo exterior. Hasta aquí todo es simple, natural, y ni yo ni él hacemos mayores suposiciones, no pensamos en el cuerpo y en el alma, ni en lo interior y exterior.

Pero ahora digo: mi mundo exterior es objeto de percepción de mi semejante, él es el portador de esta percepción; situó la percepción en él, y asimismo ubico en él otras experiencias, sentimientos, pensamientos, voliciones que conozco por sus testimonios. Digo que tiene una "sensación" del árbol y se "representa" el árbol. Pero la "representación" y la "sensación" de otro individuo es imperceptible para mí, no encuentra lugar en el mundo de mi experiencia. He introducido así algo que no es mi percepción, que nunca podrá ser experimentado directamente por mí y de naturaleza enteramente distinta de todo lo anterior. Mi semejante posee también un mundo exterior, que percibe e investiga, y un mundo interior, que se compone de sus percepciones, sentimientos y conocimientos. Como mi posición respecto a él es exactamente la misma que la suya con respecto a mí, tengo ahora también un mundo interior de mis percepciones y sentimientos al que se opone aquello que designaba por mundo exterior, que percibo y aprendo a conocer. Avenarius designa este proceso por "introyección". Esta introyección es algo que se introduce en el interior del hombre y que no existía en la concepción original, puramente empírica del mundo.¹

Mediante la introyección el mundo queda dividido en dos. Es el pecado original filosófico del hombre. Antes se encontraba éste en el estado de inocencia filosófica; consideraba el mundo como algo simple, unitario, tal como se lo presentaban sus sentidos; no sabía de cuerpo ni alma, de espíritu ni materia, del bien ni del mal. La introyección ha creado el dualismo con todos sus problemas y contradicciones. Examinemos sus consecuencias en los peñales inferiores de la civilización. Sobre la base de la experiencia de movimientos y sonidos, el hombre no sólo practica la introyección en sus semejantes sino también en los animales, árboles, etc. Es el animismo. Cuando se

ve dormir a un hombre, no dice nada, pero cuando despierta cuenta que estuvo en otro lugar. Luego, una parte de él quedó aquí, y otra lo abandonó temporalmente. Cuando esta situación se prolonga, aquella parte se pudre, pero la segunda aparece en sueños, cual espíritu. Por lo tanto, el hombre se compone de un cuerpo percedero y de un espíritu inmortal. También en el árbol reside un espíritu, como en el cielo. En el peldaño superior de la civilización, el hombre pierde ese comercio directo con los espíritus; explora entonces el mundo sensorial, el mundo espiritual es suprasensible. "Heterogéneos cual cuerpo y espíritu, se oponen ahora a la experiencia como objeto y a la experiencia como conocimiento." ²

En este resumen de las ideas de Avenarius hemos suprimido algo sin importancia para nuestro fin, pero que sí la tiene y mucha para él, como se verá más adelante. A las afirmaciones de mis semejantes pertenecen no sólo el propio semejante con su cuerpo, sino también determinadas partes de su cuerpo, los nervios terminales y el cerebro. Se sustituye a menudo el semejante por su cuerpo. Ahora, dice Avenarius, existen en mi experiencia tres clases de dependencias: entre el mundo exterior y las afirmaciones del semejante; entre el mundo exterior y el cerebro del semejante; entre el cerebro y las afirmaciones. La segunda dependencia pertenece al orden de las relaciones físicas y es un caso especial de la ley de la energía; las otras dependencias son del orden de la lógica.

Ahora procede Avenarius a la crítica de la introyección. Los movimientos y sonidos de mi semejante (en el sentido de su experiencia) guardan relación con el mundo exterior y el de sus pensamientos. Pero esto es un resultado de mi propia experiencia. Si ahora la introyecto en él, lo localizo por tanto en su cerebro, y éste alberga los pensamientos y las representaciones; el pensar es una propiedad del cerebro, pero ninguna disección anatómica puede comprobarlo. Yo no podría, como tampoco mi semejante, "descubrir ni el menor indicio en los pensamientos o en el cerebro de que el pensar sea una parte o atributo del cerebro".³ El hombre puede afirmar correctamente: tengo un cerebro, es decir, al "yo" pertenecen el cuerpo, el lenguaje, los pensamientos, también el cerebro. Puedo

afirmar correctamente: tengo pensamientos, o sea, en el todo que se designa por "yo", también se encuentran pensamientos. Pero de ahí no resulta que sea el cerebro el que tenga los pensamientos. "Ciertamente, el pensamiento es un pensamiento de mi 'yo', mas no por eso es un pensamiento de 'mi cerebro'." ⁴ "El cerebro no es mi morada, sede, generador, instrumento u órgano, portador o sustrato, etc., del pensamiento. El pensamiento no es morador soberano del cerebro, ni la mitad ni uno de sus aspectos; pero tampoco es un producto, ni siquiera una función fisiológica, aun menos un estado general del cerebro." ⁵

En este pomposo recuento se revela por qué era necesario traer a colación el cerebro. Cuando situó en mi semejante lo que designamos por "lo espiritual", Avenarius no puede objetar nada: "El pensamiento es ciertamente un pensamiento de mi yo". Mas si recorro al cerebro, entonces el pensamiento en mi yo sólo puede encontrarse en el cerebro; pero como ni el bisturí ni el microscopio pueden evidenciar en el cerebro algo que sea de naturaleza espiritual, resulta por lo tanto inadmisibles la introyección. A esta demostración simplista, él agrega esta otra: la introyección significa que yo, con mi pensamiento, me coloco en el lugar o en el punto de vista de mi semejante, con lo cual mi pensamiento, que llevo conmigo, se une con su cerebro; pero esto puede hacerse en la imaginación, nunca en la realidad. Estos y análogos razonamientos no son más que artificios lógicos formales poco convincentes: ¡y ellos deben servir de base a todo un sistema filosófico! Más significativo que tal supuesta refutación es el argumento de que si yo introyecto en mi semejante lo que reputo experiencia para mí, esto equivale a crear un segundo mundo fantástico (el mundo de mi semejante), esencialmente distinto del mundo de mi experiencia, porque nunca podrá ser experimentado por mí; pero corresponde punto por punto al mío y significa por lo tanto una duplicación (más propiamente una multiplicación) del mundo.

Avenarius procede ahora a desarrollar una concepción del mundo, eliminando la introyección, simplemente a partir de los datos de la experiencia individual directa. "El

'yo' designa a un individuo humano como algo constante (relativamente) dentro de una multiplicidad variable (relativa) de unidades (relativas) designadas por 'semejantes', 'árboles', etc. Estas componentes del ambiente guardan entre sí y conmigo múltiples relaciones de dependencia." "Cada una de estas unidades se disuelve en múltiples "elementos" y "caracteres". Lo que se denomina yo es también un dato; luego no soy yo quien encuentra el árbol sino yo y el árbol son encontrados a un tiempo, es decir, son datos simultáneos de la experiencia. Cada experiencia comprende a un tiempo lo que se denomina yo y el ambiente, que desempeñan en ella distintos papeles relativos; Avenarius los designa por miembro central y contra-término. En su exposición él cree necesario introducir un sistema especial de nombres, letras, cifras y expresiones algebraicas. La intención es loable: no quiere dejar que su razonamiento sea distorsionado por las asociaciones distintivas de significados ligados al lenguaje cotidiano. Pero el resultado no es más que una apariencia de profundidad de pensamiento, en el seno de una terminología abstrusa, que exige una retraducción en el lenguaje ordinario si se quiere llegar a comprender el texto: es evidente que este hecho puede conducir a numerosos errores de interpretación. Su argumentación, que en su formulación personal es muy complicada y oscura, puede ser resumida así: La hipótesis de los movimientos y sonidos de mi semejante se refieren tal como en mi caso, a cosas, pensamientos, etc., se expresa pues en el sentido de que una parte constitutiva de mi medio (mi semejante) es también un término central. Interviene aquí el cerebro de mi semejante. ("Cada variación determinada del sistema C en la relación indicada puede designarse como un valor de sustitución empiriocrítico.")⁷ Cuando en el cerebro de mi semejante, que pertenece naturalmente al mundo de mi experiencia, se producen cambios, se desarrolla un proceso en el mundo de mi semejante, por lo que sus declaraciones sobre el mundo son dependientes de procesos en su cerebro. En el mundo de mi experiencia, el mundo exterior determina las variaciones que se producen en su cerebro. Es un hecho neurológico. No es el árbol que yo percibo el que determina la percepción

análoga en mí semejante, es el cambio provocado por el árbol en su cerebro lo que determina su percepción. O como Avenarius lo expresa en su idioma: "Así los valores de determinados elementos y caracteres, es decir, los valores E que toman los términos T y R en (T, R) no deben pensarse en función del valor complementario condicionante que adopta el contra-término R en la primera coordinación principal (M, T-R), sino en función del valor de sustitución que adopta T y, por lo tanto, en dependencia inmediata de las variaciones del sistema C/T".⁸ Como tenemos que aceptar que mi cerebro y su cerebro (ambos se hallan en mi mundo de experiencia) se modifican del mismo modo con el mundo exterior, las percepciones resultantes en ambos casos deben ser de la misma naturaleza y propiedad. De esta suerte, la idea corriente de que mi mundo exterior es el mismo que el de otro individuo, resulta defendible y válida. Con esta demostración, de la que se ha eliminado la introyección, queda restaurada la concepción natural del mundo. Hasta aquí Avenarius.

La argumentación equivale a considerar que la ubicación en los semejantes de pensamientos y representaciones análogas a las nuestras, es una introyección inadmisibles pese a nuestras relaciones espirituales, pero que es legítima no bien demos un rodeo por el mundo material físico. El mundo exterior, dice Avenarius, provoca en nuestros cerebros los mismos cambios físicos (lo que, sin embargo, no es ni será nunca demostrable neurológicamente, agregamos nosotros), y estos cambios cerebrales originan declaraciones análogas que establecen nuestras relaciones espirituales (aunque no hay manera de comprobar esta acción).

Las concepciones de Avenarius nada tienen en común con las de Dietzgen, porque no tratan de la relación entre el conocimiento y la experiencia. Con las de Mach tienen parentesco en cuanto ambos parten de la experiencia y creen hallar así un camino para eliminar el dualismo. "Si conservamos la experiencia completa, libre de toda falsificación, queda libre también nuestra concepción del mundo de todo dualismo metafísico. A estos dualismos eliminados pertenecen en primer término la oposición ab-

soluta de 'cuerpo' y 'alma', materia y espíritu, en resumen de lo físico y de lo psíquico." 9 "Algo físico, 'materia' como concepto metafísico absoluto, no existe dentro de la 'experiencia completa' purificada, porque 'la materia es en aquel concepto sólo algo abstracto; sería la totalidad de los contra-términos, abstracción hecha de cada término central.'" 10 Esto concuerda con Mach, con la diferencia de que Avenarius, por ser filósofo profesional, debe construir un sistema cerrado en que todo calce perfectamente. La identidad de la experiencia de mi semejante con la mía propia, despachada en Mach con dos o tres palabras, constituye en Avenarius una tarea fundamental difícilísima. Con más vigor que Mach hace resaltar el carácter neutro de dos "elementos" de la experiencia; para él no son sensaciones, nada psíquico, sino el hecho de la existencia de algo, "lo dado", los datos propiamente dichos de la experiencia.

Por esta razón ataca la psicología oficial, que antaño discurría sobre "el alma" y más adelante sobre "las funciones psíquicas", y luego sobre el "mundo interior". En efecto aquella psicología parte de la afirmación que el mundo observado no es más que una imagen en el interior de nosotros mismos. Pero según Avenarius esto no constituye un dato inmediato y no puede ser deducido de ningún dato inmediato. "Mientras yo considero al árbol ubicado ante mí, como algo que tiene la misma relación conmigo que un dato inmediato, o como una cosa 'que se encuentra allá', la psicología oficial considera al árbol como 'algo visto' en el interior del hombre y más particularmente en su cerebro." 11 La introyección habría creado aquel objeto falso de la psicología, lo psíquico; hace del "ante mí", un "en mí"; de "lo dado", del dato, una "representación" o imagen; del "componente del medio (real)", un "componente del pensamiento (ideal)".

Para Avenarius es distinto, los cambios materiales del cerebro ("variaciones en el sistema C") son la única base de la psicología. De la fisiología se desprende que todas las impresiones del mundo exterior originan cambios en el cerebro, lo que condiciona pensamientos y enunciados. A esto debemos observar, que esta conclusión no forma parte en ningún caso de "algo que se encuentra allá", sino que

es una extrapolación a partir de una teoría del conocimiento, sin duda válida pero que no puede ser demostrada por la experiencia. La introyección de la que quiere liberarse Avenarius es un proceso natural, un concepto intuitivo de la vida cotidiana, sobre el cual se puede demostrar que se halla fuera de la experiencia inmediata y segura, pero al que podríamos reprocharle sobre todo el crear las dificultades del dualismo. Lo que Avenarius introduce en su lugar es una proposición sobre la fisiología cerebral, inaccesible a la experiencia, que pertenece a la corriente ideológica del materialismo naturalista. Es notable que Mach y también Carnap hablan de observar (de manera ideal y no real) el cerebro (por métodos físicos o químicos, por una suerte de espejo del cerebro), para ver cómo se efectúa la influencia de las sensaciones sobre los pensamientos. Parece que la teoría burguesa del conocimiento no pudiera evitar el recurso a este tipo de concepción materialista. Desde este punto de vista Avenarius es el más consecuente de los tres; según él, el objetivo de la psicología es estudiar en qué depende la experiencia del individuo, es decir del cerebro. Lo que engendra las acciones humanas no son procesos psíquicos sino simplemente procesos psicológicos en el cerebro. Así llega el empiriocriticismo a ver en lo que para nosotros son ideas o ideologías, sólo transformaciones del sistema nervioso central. El estudio de los grandes sistemas ideológicos motores en la historia de la humanidad se convierte para él en el estudio del sistema nervioso.

Aquí el empiriocriticismo se aproxima mucho al materialismo burgués que considera la influencia del mundo material sobre los hombres, como el problema de los cambios en la materia cerebral. Pero si queremos parangonar Avenarius con Haeckel, debemos representarlo como un Haeckel puesto de cabeza. "Para uno y otro lo espiritual sólo puede comprenderse como propiedad del cerebro; y por cuanto para ellos espíritu y materia son en sentido absoluto y total, diferentes, Haeckel hace acompañar todo átomo material de un alma atómica, mientras que Avenarius hace desaparecer el espíritu como algo especial. La consecuencia es que el mundo, para Avenarius, considerado en su total unicidad, toma la forma un tanto fantas-

mal, aborrecible para los materialistas y abre camino a toda clase de interpretaciones ideológicas, las de un mundo que no se compone más que de "mi experiencia". La identificación de nuestros semejantes con nosotros mismos (de su mundo con el mío), es algo evidente. Pero si lo que proyecto en ese semejante está fuera del dominio de mi experiencia, esta proyección es un proceso natural e inevitable, que se expresa en términos materiales o espirituales. Una vez más todo el problema surge de que la filosofía burguesa quiere criticar y corregir el pensamiento humano en lugar de considerarlo un proceso natural. Agregaremos a lo anterior sólo una observación de carácter general. Lo esencial en Mach y Avenarius —y esto vale también para la mayoría de los filósofos naturales modernos— es que parten de la experiencia personal. Sólo ésta les da una seguridad absoluta; en ella se refugian para someter a prueba todo saber. No bien entran a terciar los semejantes, se insinúa cierta inseguridad teórica, y se vuelve necesario introducir laboriosos razonamientos para vincular la experiencia de los otros hombres a la nuestra. Tenemos aquí una consecuencia del individualismo exacerbado del mundo burgués. En el individuo burgués se ha perdido la conciencia social, por eso no sabe hasta qué punto es un ser social. En todo lo que es su cuerpo, su espíritu, su vida, su pensar, su sentir, y también en los hechos más sencillos de su vida, es un producto de la sociedad; todos somos lo que somos por la sociedad. Lo que siempre se ha solido presentar como ejemplo de una simple y pura experiencia personal: "yo veo un árbol", sólo puede como tal penetrar en la conciencia mediante la determinación que las palabras le otorgan. Sin las designaciones verbales heredadas para cosas, especies, conceptos, no podría describirse un acontecimiento y no llegaría como tal a ser consciente. De la masa indiferenciada del mundo observable sólo emergen las partes de importancia vital, cuando éstas pueden designarse con sonidos y segregarse así del todo caótico e indiferenciado. Cuando Carnap reconstruye el mundo sin utilizar palabras habituales, debe recurrir sin embargo a su capacidad de abstracción. Pero el pensamiento abstracto, aquel que utiliza conceptos, no puede existir sin len-

guaje y se ha desarrollado con él: tanto uno como otro son producto de la sociedad.

El lenguaje sería imposible sin una sociedad humana, para la cual es órgano de comunicación. Sólo ha podido formarse y perfeccionarse como medio auxiliar en la vida práctica de los hombres. Esta actividad es un proceso social, base fundamental de toda mi experiencia personal. El actuar de los demás hombres (incluyendo su discursar) lo vivo como si fuera de la misma especie que el mío, parte de un todo único, y en el que reconocemos nuestra semejanza. El hombre en primer término es un ser activo, trabajador. Para vivir, el hombre debe comer, vale decir, buscar, luchar, conquistar. Su acción sobre el mundo constituye el contenido esencial de su vida, lo más importante de sus experiencias, que determina sus pensamientos y sus afectos. Esta vital actividad necesaria fue desde sus comienzos un proceso de trabajo social. Como parte de este proceso colectivo, como medio de entendimiento inevitable en el actuar común, y a la vez como portador de la actividad espiritual reflexiva inherente al empleo de herramientas, nació el lenguaje, y con él, el pensamiento conceptual. Así el mundo entero de la experiencia humana reviste un carácter social. La "concepción natural del mundo", con que Avenarius cree que debe comenzar, es por lo tanto una abstracción filosófica de una sociedad altamente desarrollada, y de ningún modo la concepción espontánea del hombre natural primitivo.

En el curso del desarrollo social, lo que al comienzo estaba unido, es separado más tarde por la división del trabajo. En los investigadores de la naturaleza y en los filósofos recayó la especialidad de observar y filosofar para que su ciencia y sus concepciones cumplan su función en el conjunto del proceso de producción social: hoy en día es la de promover y consolidar el capitalismo. Separados del contacto inmediato con el trabajo productivo, están como suspendidos en el aire, y necesitan demostraciones sutiles y artificiosas para tocar tierra. Y así el filósofo comienza por imaginarse como el único ser sobre la tierra, como caído del cielo; se pregunta si él mismo existe de manera demostrable, y respira con alivio al demostrar con Descartes: pienso, luego existo. Entonces procede a

comprobar por vía deductiva, mediante una cadena de juicios lógicos, la existencia de sus semejantes y del mundo, y de este modo llega por fin con toda felicidad, mas no sin pérdidas, a demostrar lo que se comprende por sí mismo, y eso en el caso de que lo logre. Porque el filósofo burgués no siente la necesidad de continuar su razonamiento en forma consecuyente hasta el fin, hasta el materialismo; antes bien, prefiere quedarse a medio camino, donde pueda disfrazar el mundo en una forma inmaterial.

Es obvio ahora el contraste: la filosofía burguesa encuentra el origen del conocimiento en la meditación personal, mientras el marxismo lo encuentra en el trabajo social. Toda conciencia, la vida espiritual entera del hombre, aun la del anacoreta más solitario, es un producto colectivo, y ha sido formado y modelado por el trabajo de la comunidad humana. Por más que asuma la forma de la conciencia individual, en cuanto el hombre es un individuo biológico, aquélla sólo puede existir como parte del todo. Por lo tanto, los hombres no pueden tener experiencias personales sino como seres sociales. Aunque su contenido difiere de una persona a otra, la experiencia, todo lo que es adquirido no es en su esencia algo personal: ella está más allá del individuo pues tiene por base indispensable la sociedad entera. Así el mundo se compone de la totalidad de la experiencia 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 mismos orígenes, la experiencia colectiva de la humanidad.

NOTAS

¹ Véase carta de Anton Pannekoek del 30 de octubre de 1946.

² R. Avenarius, *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890), párr. 110.

³ *Op. cit.*, párr. 125.

⁴ *Op. cit.*, párr. 131.

⁵ *Op. cit.*, párr. 132.

⁶ *Op. cit.*, párr. 139.

⁷ *Op. cit.*, párr. 158. El sistema C designa el cerebro. (Nota de la ed. francesa.)

⁸ *Op. cit.*, párr. 160. M y T designan los términos centrales. (Nota de la edición francesa.)

⁹ *Op. cit.*, párr. 118.

¹⁰ R. Avenarius, *Observaciones sobre el concepto del objeto de la psicología*, párr. 119.

¹¹ *Op. cit.*, párr. 45.

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 una burguesía. El régimen social era aún preburgués, bárbaro; por lo tanto los intelectuales sólo podían movilizarse por el derrocamiento del zarismo, en estrecho contacto con el partido socialista. Pero al mismo tiempo, establecían un comercio espiritual con los intelectuales del oeste europeo y tomaron parte, por consiguiente, en todas las corrientes espirituales que se originaron allá. Esto despertó el afán de combinarlas con el marxismo.

Lenin, sin duda, tenía plena razón en oponerse a esta tendencia. Para la teoría del marxismo nada esencial puede sacarse de Mach. Y en cuanto a la importancia para el proletariado de un estudio más profundo de la formación de conceptos en la cabeza humana, puede hallarlo en Dietzgen. La obra de Mach tiene importancia porque, a partir de la práctica de la investigación científica, desarrolló ideas análogas en otra perspectiva y las puso así al servicio del trabajo ulterior de los físicos. En lo que lo distingue de Dietzgen, a saber, referir el mundo a la experiencia, se detuvo a medio camino y, embarazado en la corriente antimaterialista de su clase, dio a sus opiniones una fisonomía ideológica confusa. Esto no se podía injertar en el marxismo. En esta emergencia se imponía la necesidad de una crítica.

a. *La crítica*

Sin embargo, en su ataque a Mach, Lenin plantea de entrada una posición falsa. Partiendo de una cita de

Engels, enuncia esta oposición como sigue: "Pero ahora no se trata en manera alguna de esta o la otra formulación del materialismo, sino de la oposición del materialismo al idealismo, de la diferencia entre las dos líneas fundamentales en 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 mantiene en la primera línea, es decir, en la materialista. La segunda, es decir, la idealista, es la que sigue Mach".¹ Es obvio que aquí no se plantea una oposición correcta. Según el materialismo, el mundo material engendra al mundo espiritual, los pensamientos, la conciencia; que, a la inversa, el espíritu engendra al mundo material, es dictamen de la religión que se halla en Hegel, mas no en Mach. La expresión: "ir" del uno al otro sirve aquí para confundir dos cosas diferentes. Ir de las cosas al pensamiento quiere decir: los objetos engendran los pensamientos. Cuando Mach procede de las sensaciones —no del pensamiento como incorrectamente se expresa Lenin— a los objetos, quiere decir que sólo mediante las sensaciones podemos llegar a conocer los objetos; todo cuanto sabemos de los objetos, su existencia entera, se construye a partir de nuestras sensaciones; para darle mayor relieve a su afirmación, dice Mach que se componen de sensaciones.

Aquí evidencia Lenin desde el inicio el método que utiliza en su ataque: trata de comprobar en Mach concepciones diversas de las que éste realmente sustenta. En particular la del solipsismo. Y así prosigue: "Ningún subterfugio, ningún sofisma (y tropezaremos aún con muchos) podrá ocultar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de E. Mach sobre las cosas como complejos de sensaciones, es idealismo subjetivo, es simplemente rumiar el berkeleísmo. Si los cuerpos son 'complejos de sensaciones', como dice Mach, o 'combinaciones de sensaciones', como afirmaba Berkeley, de esto se deduce necesariamente que todo el mundo no es más que mi representación. Partiendo de tal premisa no se puede deducir la existencia de otros hombres que uno mismo: esto es solipsismo puro. Por mucho que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. renieguen de él, en realidad no pueden librarse del solipsismo sin recurrir a flagrantes absurdos

lógicos.” ² Si hay algo cierto que se puede afirmar sobre Mach y Avenarius, es que sus doctrinas no entrañan ningún solipsismo; la homogeneidad de mis semejantes, demostrada o como mera hipótesis, constituye el fundamento de su concepción del mundo. Pero es evidente que para Lenin no se trata de lo que Mach piensa en realidad, sino de lo que debería pensar si fuera consecuente a la manera de Lenin. “De aquí se deduce una sola conclusión, a saber: que ‘el mundo se compone tan sólo de *mis* sensaciones. Mach no tiene derecho a escribir, como lo hace ‘nuestras’ en lugar de ‘mis’.” ³ Se adopta una fórmula polémica muy cómoda cuando se dice: ¡lo que yo hago constar como copia fiel de la opinión de mi adversario, lo sustituye él sin fundamento alguno por lo que él mismo escribe! Por lo demás son muchas las citas que señala el propio Lenin en que Mach se expresa del mundo físico como de una realidad objetiva. Pero Lenin no se deja engañar por Mach como tantos otros, él sabe a qué atenerse. “Asimismo Mach, partiendo del punto de vista del idealismo... se desvía a menudo hacia la interpretación materialista de la palabra experiencia... Aquí la naturaleza está considerada como lo primario, y la sensación y la experiencia como lo derivado. Si Mach se hubiera atendido consecuentemente a este punto de vista... Aquí la ‘filosofía’ especial de Mach ha sido tirada por la borda, y el autor pasa a adoptar espontáneamente el punto de vista habitual de los naturalistas...” ⁴ ¿No habría sido más correcto tratar de comprender en qué sentido, según Mach, los objetos se componen de sensaciones?

Lenin tampoco logra poner en claro lo que se refiere a los “elementos”. Resumé la doctrina de Mach de los elementos en seis proposiciones. La tercera y cuarta rezan: “3) los elementos son divididos en lo físico y lo psíquico; lo psíquico es lo que depende de los nervios del hombre y en general del organismo humano; lo físico no depende de dicho organismo; 4) la relación de los elementos físicos y la relación de los elementos psíquicos es declarada como no existente separada la una de la otra; únicamente existen juntas...” ⁵ Quienquiera que conozca sólo a medias a Mach, advierte de inmediato de qué modo ininteligible y absurdo es reproducido aquí. Lo que Mach en realidad

sostiene es que cada elemento (aunque descrito con muchas palabras) es una unidad indivisible: por ej. yo siento el calor de una llama. Si este elemento es considerado conjuntamente con otros que se refieren a fenómenos calóricos y con sensaciones visuales y similares sobre llamas, resultan de este conjunto los "complejos" que denominamos calor y llama, y la conexión de estos elementos le corresponde a la física. Pero si el mismo elemento se conecta con otros, como el calor, el frío o el dolor que siento simultáneamente, y con otros recuerdos y percepciones del sistema nervioso, entonces las conexiones en este complejo corresponden a la filosofía o a la psicología. "Ninguna (de estas conexiones) existe sola", dice Mach, "ambas coexisten". Porque son diversas maneras de combinar las mismas unidades. Lenin lo interpreta como que estos elementos no existieran independientemente los unos de los otros y sólo existieran conjuntamente. Pero en Mach los elementos no se clasifican, no se distingue una parte física y una parte psíquica, sino que un elemento se considera como físico en una combinación y simultáneamente como psíquico en otra combinación. Con una reproducción tan deformada e insensata no es de admirarse que Lenin no alcance una conclusión inteligible y que hable de "un embrollo incoherente de puntos de vista filosóficos opuestos". A quien no quiera darse el trabajo o no sea capaz de adentrarse en las verdaderas opiniones del adversario, y sólo toma aquí o allá frases sueltas para interpretarlas desde su propio punto de vista, no le extrañe que obtenga un absurdo. Esto no puede llamarse una crítica marxista de Mach.

De la misma manera deforma a Avenarius. Reproduce un pequeño esquema de Avenarius sobre una primera distinción de los elementos en dos categorías: lo que encuentro de inmediato en parte es lo que yo designo por mundo exterior (por ej.: veo un árbol), pero en parte no lo designaré así (recuerdo el árbol, me imagino el árbol). Avenarius los denomina elementos-objetos y elementos-pensamiento. Esto le arranca a Lenin la exclamación indignada: "Se nos asegura primero que los 'elementos' son algo nuevo, al mismo tiempo físico y psíquico, y a continuación se introduce subrepticamente una ligera co-

rección: en lugar de la distinción groseramente materialista entre la materia (cuerpos, cosas) y lo psíquico (sensaciones, recuerdos, fantasías), se da la doctrina del 'novismo positivismo' sobre los elementos materiales y los elementos mentales." ⁶ Ni siquiera sospecha cuán lejos del blanco apunta.

En un capítulo titulado irónicamente: "¿Piensa el hombre con la ayuda del cerebro?", Lenin cita las afirmaciones de Avenarius, que también reproducimos, de que el pensamiento no es el habitante, etc., del cerebro. ¡De aquí él extrae la conclusión de que según Avenarius el hombre no piensa con el cerebro! De qué modo explica más adelante Avenarius —pese a lo abstruso de su artificiosa terminología, con claridad suficiente— que las influencias del mundo exterior sobre el cerebro dan origen a lo que llamamos pensamientos, eso se le ha escapado a Lenin; le faltó seguramente la paciencia de traducir el lenguaje abstruso de Avenarius. De todas maneras, no es posible combatir con éxito a un adversario sin conocerlo a fondo; ¡la ignorancia no es un argumento! Lo que Avenarius objeta, no es el papel del cerebro sino el que designemos lo que de ahí sale con el nombre de pensamiento y, como un ente espiritual, lo hagamos ocupante del cerebro, lo segreguemos del cerebro, lo hagamos gobernar al cerebro o función del cerebro. Para él, como hemos visto, el cerebro está en el centro de toda la filosofía. En esto Lenin ve únicamente una "mistificación". Avenarius sigue en esto el consejo del personaje rufianesco de Turguénev: censura sobre todo los vicios que te reconozcas. "Avenarius se esfuerza en aparentar que lucha contra el idealismo (. . .) Distrayendo la atención del lector con ataques contra el idealismo, Avenarius defiende en realidad, bajo una terminología apenas modificada, ese mismo idealismo: El pensamiento no es función del cerebro,⁷ el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son funciones del sistema nervioso, no, las sensaciones son 'elementos' . . ." ⁸ El crítico arremete contra los molinos de viento de su propia automistificación, sin fundamento alguno. Ve idealismo en el hecho de que Avenarius parte de elementos primarios y que esos elementos sean sensaciones. Pero en realidad, Avenarius no

parte de las sensaciones sino de lo que el hombre natural e ingenuo encuentra frente a sí: árboles, ambientes, semejantes, sueños, recuerdos. El hombre no se encuentra con sensaciones, sino con un mundo. Ahora bien, con estos "datos", Avenarius trata de construir una descripción del mundo. Encuentra árboles, encuentra cerebros en los hombres, y cambios en el cerebro a causa de estos árboles —por lo menos eso cree hallar Avenarius— y que las acciones y declaraciones de sus semejantes son determinadas por aquellos cambios. De todo esto no tiene la menor idea Lenin. Pero sí lo interpreta como un "idealismo" porque considera el punto de partida de Avenarius, la experiencia, como constituida de sensaciones personales, dé algo psíquico si se sigue su propia interpretación materialista. Lenin comete aquí el error de aplicar el esquema materialismo-idealismo en el sentido del materialismo burgués, tomando por base la materia física. Con esto cierra su entendimiento á todas las concepciones que parten de la experiencia de los fenómenos como realidad inmediata.

Lenin invoca ahora una larga serie de testimonios que manifiestan todos en una forma u otra que las doctrinas de Mach y Avenarius no son más que idealismo y solipsismo. Ciertamente, es muy explicable que el gran ejército de los filósofos profesionales que a la zaga de la orientación espiritualista de la burguesía trata de fundamentar la primacía del espíritu sobre la materia, desglose de las doctrinas de ambos filósofos lo antimaterialista, le dé especial relieve, lo considere como fundamental, y lo desarrolle en este sentido. Pues estos filósofos no conocen generalmente por materialismo sino la doctrina de la materia física. Más, ¿de qué sirven los testigos cuando no se trata de hechos controvertidos, sino de opiniones, teorías y concepciones del mundo? Tocante al contenido real de la filosofía no hay sino un camino: comprenderla y reproducirla exactamente a partir de sus propias fuentes; entonces quedará en claro sin mayor esfuerzo en qué se diferencia de otras filosofías o en qué coincide con ellas, qué es defendible y qué no lo es. Para Lenin la cosa era distinta. Su libro formaba parte de un proceso judicial y para esto era importante hacer desfilar toda una serie

de testigos. Se trataba de una cuestión política importante: el "machismo" amenazaba la unidad de la concepción fundamental, el hermetismo teórico del partido; había que volver inofensivos a sus voceros. Mach y Avenarius constituían un peligro para el partido; no se trataba de comprenderlos y penetrar en sus doctrinas para buscar lo que hubiera de valor para las propias ideas. Se trataba de desacreditarlos, de aniquilar su prestigio y de presentarlos como embrollones,⁹ que se contradicen, que confunden las nociones, ocultan sus verdaderos propósitos y que ni siquiera creen en sus propias verdades.¹⁰

Todos los filósofos burgueses ante la novedad de esas ideas encuentran afinidades y semejanzas entre Mach y Avenarius y los sistemas filosóficos precedentes; uno felicita a Mach por su acercamiento a Kant, otro exhuma en él a Hume, a Berkeley o a Fichte. En la multiplicidad y confusión de los sistemas pueden establecerse con facilidad relaciones y analogías. Lenin las recoge todas, copia estos juicios a menudo contradictorios, y demuestra con ello la confusión de Mach. De igual manera procede con Avenarius. Un ejemplo: "Y es difícil decir cuál de los dos desenmascara con mayor crudeza al misticador Avenarius; si Smith con su refutación directa y clara¹¹ o Schuppe con su entusiasta opinión sobre la obra final de Avenarius. El abrazo de Wilhelm Schuppe en filosofía no vale mucho más que el de Piotr Struve o el del señor Ménshikov en política."¹² Pero si leemos la "Carta abierta" de Schuppe a Avenarius, en que manifiesta su conformidad en términos lisonjeros, se advierte que se le ha escapado el sentido esencial de Avenarius; hasta lo interpreta mal, como asimismo lo interpreta mal Lenin, con la diferencia de que esta interpretación le resulta simpática a Schuppe y antipática a Lenin. Él cree que su punto de partida es el "yo" como unidad dada mientras que Avenarius construye precisamente ese "yo" a partir de los elementos con que se enfrenta, a partir de los datos inmediatos. En su respuesta, con la cortesía corriente entre profesores. Avenarius expresa su agrado por la adhesión de tan distinguido pensador, pero estima del caso explicar nuevamente su verdadero pensamiento. Lenin pasa por alto esta exposición que destruiría sus conclu-

siones y señala únicamente las muestras de urbanidad comprometedoras.

b. *Las ciencias de la naturaleza*

A las concepciones de Mach, Lenin opone la concepción del materialismo: la existencia objetiva del mundo material, de la materia, del éter luminoso, de las leyes naturales, tal como las admite la ciencia natural y la razón natural del hombre. Ciertamente, debemos reconocer que el peso de estas dos autoridades, en general de significativa importancia, no es grande en este pleito. Lenin cita con ironía la confesión de Mach de que halló escaso eco entre sus colegas. Pero a un crítico y renovador de teorías tradicionales no se lo puede combatir invocando el consenso general. Y la sana razón humana, como totalidad de las intuiciones del hombre común, es normalmente la totalidad de las concepciones científicas de un período anterior que poco a poco ha logrado infiltrarse mediante la enseñanza y la literatura de divulgación. Que la tierra gira en torno del sol, que el mundo entero se compone de materia perenne y ésta de átomos, que el mundo es infinito y eterno, que la luz es un movimiento ondulatorio del éter, todo esto ha penetrado en la conciencia general, primero de los hombres "cultos" y luego también de los "incultos". Y así es posible que después se invoque la razón natural del hombre contra las innovaciones en la ciencia.

Para comprobar con cuánta ingenuidad invoca Lenin estas dos autoridades en apoyo de su tesis —de un modo inexacto por otra parte— puede servir de ejemplo el siguiente párrafo: "...para todo materialista, la sensación es, en realidad, el vínculo directo de la conciencia con el mundo exterior, es la transformación de la energía de la excitación exterior en un hecho de conciencia. Esa transformación, todo hombre la ha observado millones de veces y la observa en realidad a cada paso."¹⁸ Esto de "observar" es como si dijéramos que diariamente vemos que nuestro ojo ve y que la luz hiere la retina. En realidad, no vemos nuestro ver ni nuestra retina, vemos los

objetos. No observamos la energía ni sus transformaciones; observamos fenómenos y a partir de estos fenómenos los físicos elaboran el concepto abstracto de energía. La transformación de la energía es una expresión de la física que resume todas las observaciones en que una magnitud medida decrece mientras otra crece simultáneamente. Todos éstos son conceptos y formulaciones válidos, congruentes, en los que podemos confiar tratándose de la previsión de fenómenos ulteriores; por eso los consideramos verdaderos. Lenin considera esta verdad en forma tan absoluta que cree expresar un hecho de observación (aceptado por "todo materialista") cuando expresa una teoría física. Pero aparte de eso, ni siquiera se expresa con acierto. Un materialista de la vieja escuela podrá creer tal vez que la energía de la excitación exterior se transforma en conciencia; pero una fe semejante queda fuera de la ciencia. Según la ciencia física, la energía se transforma exclusiva y completamente, en otra forma de energía; la energía de la excitación luminosa que se trasmite a las células nerviosas y cerebrales se convierte en energía química, eléctrica o calórica; pero la conciencia no es considerada una forma de la energía por la física.

Esta confusión entre el mundo realmente observado y los conceptos físicos aparece a todo lo largo del libro de Lenin. Engels designaba como materialistas a los que veían en la naturaleza el elemento primario del que había que partir. Lenin habla de un "materialismo (para el cual lo primario es la naturaleza, la materia)".¹⁴ Y en otra parte dice que "la materia es la realidad objetiva, que las sensaciones nos transmiten..."¹⁵ 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. Esto nos da la clave de su indignada polémica contra Mach. Para Mach la materia es una abstracción, un concepto, que se construye a partir de los fenómenos o más exactamente, a partir de las sensaciones. Por eso Lenin encuentra en él, ora una negación de la realidad de la "materia", ora una simple comprobación de la realidad del mundo; y en esto no ve sino confusión. Lo primero lo mueve a sostener

que Mach niega la existencia del mundo exterior y es solipsista; lo segundo, a la observación despectiva de que arroja su "filosofía" por la borda para reintegrarse al punto de vista científico.

Reflexiones análogas valen también para el problema de las leyes naturales. La idea de Mach de que en la naturaleza no hay causa ni efecto y que las leyes naturales no existen en la naturaleza, pues no son sino formulaciones elaboradas por el hombre a partir de las regularidades observadas, es considerada por Lenin idéntica a la doctrina de Kant: "¡El hombre dicta las leyes a la naturaleza y no la naturaleza al hombre! No se trata de repetir con Kant la doctrina del apriorismo... sino de que la razón, el pensamiento, la conciencia son aquí lo primario, y la naturaleza lo secundario. No es la razón una partícula de la naturaleza, uno de sus productos supremos, el reflejo de sus procesos, sino que la naturaleza es una parte integrante de la razón que de este modo se dilata, convirtiéndose de la ordinaria y simple razón humana, a todos familiar, en la razón "ilimitada" —como decía J. Dietzgen—, misteriosa, divina. La fórmula kantiana-machista: "el hombre dicta las leyes a la naturaleza", es la fórmula del fideísmo.¹⁸ "Por fideísmo se entiende la doctrina de la fe religiosa. Este arrebató literario que no viene al caso e ininteligible de por sí, sólo se comprende si consideramos que para Lenin la "naturaleza" no consiste únicamente en materia sino también en las leyes naturales que, independientemente de nosotros, existen en el mundo cual mandamientos fijos que las cosas deben acatar. Negar la existencia objetiva de las leyes naturales significa para él hacer de la razón humana la creadora de la naturaleza. Pero el salto que le permite pasar del espíritu humano a la divinidad como creadora del mundo, resulta un enigma para el lector ordinario.

Dos páginas más atrás Lenin escribía: "La cuestión gnoseológica verdaderamente importante, la que divide las direcciones filosóficas (consiste)... en saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de

conocer ciertas verdades apriorísticas, etc. Eso es lo que separa irrevocablemente a los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos (humistas) Avenarius y Mach.”¹⁷ Que Mach le reconozca al espíritu humano la facultad de conocer ciertas verdades a priori, es un nuevo descubrimiento, puramente imaginario, de Lenin. Donde sólo se trata de la capacidad práctica del espíritu de abstraer reglas de la experiencia y atribuirles a éstas luego, formalmente, una validez y verdad ilimitadas, busca él, preso en las viejas corrientes del pensamiento tradicional, el conocimiento de verdades a priori. Lenin prosigue: “En ciertos lugares de sus obras Mach ‘olvida’ su teoría subjetivista de la causalidad, razonando ‘buenamente’ como un naturalista, es decir, desde un punto de vista espontáneamente materialista. Por ejemplo en la *Mecánica* leemos: ‘La naturaleza nos enseña a hallar la uniformidad en sus fenómenos’ (p. 182 de la traducción francesa). Si encontramos uniformidad en los fenómenos de la naturaleza, ¿hay que deducir de ello que tal uniformidad tenga una existencia objetiva, fuera de nuestra mente? No. Sobre esta misma cuestión de la uniformidad de la naturaleza, Mach afirma cosas como ésta: ‘(. . .) Que nos creamos capaces de formular predicciones con ayuda de esa ley, sólo (!) prueba la suficiente uniformidad de nuestro medio, pero en modo alguno prueba la necesidad del éxito de las predicciones’.” Luego, prosigue Lenin, “¿Resulta que se puede y se debe buscar no se sabe qué otra necesidad fuera de la uniformidad del medio, es decir, de la naturaleza!”¹⁸ Aquí Lenin presenta a Mach admitiendo la uniformidad de la naturaleza, sin considerarla real. Para apoyar esta última afirmación cita otro pasaje de Mach, donde éste admite a aquella de manera patente, pero rechaza su capacidad. Es sobre esa necesidad que Lenin insiste. Estas apreciaciones confusas, mejoradas además con amenidades que omitimos sólo son explicables si consideramos que para Lenin la uniformidad de la naturaleza y el acierto de nuestras predicciones son idénticas. En otros términos, el carácter de uniformidad que en mayor o menor grado presentan los fenómenos en la naturaleza, y que se impone a la ciencia con mayor o menor viveza, es para él idéntico a la forma apodíctica de la ley natural rigurosa. “Pero,

¿dónde buscarla? Ese es el secreto de la filosofía idealista que teme reconocer la capacidad cognoscitiva del hombre como un simple reflejo de la naturaleza” prosigue Lenin. 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. Lenin concluye así: “En su última obra (...) Mach llega hasta definir la ley de la naturaleza como una ‘limitación de la expectativa’. A pesar de todo, saca su parte el solipsismo.” Pero esta afirmación no tiene sentido puesto que la expresión de la expectativa mediante la ley natural es válida simultáneamente para todos los investigadores.

El resumir numerosos fenómenos en una fórmula abreviada en la ley natural, es elevado por Mach a un principio de la investigación que designa como “economía del pensamiento”. Era de suponer que el hecho de retrotraer la teoría abstracta a la práctica del trabajo (científico) debía precisamente ser bien recibida por los marxistas. Pero Lenin nada saca en limpio y revela su incomprensión en algunas chirigotas: “Indiscutiblemente ‘lo más económico’ es ‘pensar’ que existo sólo yo y mis sensaciones, una vez que introducimos en la *gnoseología* un concepto tan absurdo. ¿Es más ‘económico’ ‘pensar’ que el átomo es invisible o que está compuesto de electrones positivos y negativos? ¿Es ‘más económico’ pensar que la revolución burguesa rusa se hace por los liberales, o que se hace contra los liberales?” Y opone al principio anterior su propia concepción: “El pensamiento del hombre es ‘económico’ cuando refleja con *justeza* la verdad objetiva, y de criterio de esta *justeza* sirve la práctica, el experimento, la industria. ¡Solamente negando la realidad objetiva, es decir, negando los *fundamentos* del marxismo, es como se puede hablar en serio de economía del pensamiento en la teoría del conocimiento!” 19

¡Qué simple y evidente parece todo esto! Pero veamos las cosas más de cerca. La vieja cosmogonía ptolomeica dejaba

la tierra en reposo en el centro del mundo y a su alrededor hacía girar al sol y a los planetas, estos últimos en una combinación de dos círculos. Copérnico ubicó al sol en el centro e hizo girar la tierra y los planetas a su alrededor en círculos sencillos. Los fenómenos que observamos son exactamente iguales en ambos casos, puesto que sólo podemos ver movimientos relativos con respecto a nosotros mismos, y los movimientos relativos según ambas teorías son absolutamente idénticos. ¿Cuál de ellos copia con fidelidad el mundo objetivo? Para la práctica, el experimento, no se distingue una de otra, y también las predicciones son idénticas según ambas. Copérnico decidió la alternativa mediante las paralajes de las estrellas fijas; pero en la vieja teoría se podía entonces hacer describir anualmente un círculo a todas las estrellas fijas y nuevamente obtenemos el mismo cuadro. Pero a cualquiera se le ocurre observar entonces: es absurdo hacer describir un círculo a millares de cuerpos celestes sólo para que podamos dejar la tierra en reposo. ¿Por qué absurdo? Porque complica inútilmente la cosmogonía. Luego escogemos la cosmogonía copernicana y sostenemos que es la correcta, porque así resulta una cosmogonía más sencilla. Basta este ejemplo para demostrar la ingenuidad de la concepción de que se prefiere una teoría porque copia "con exactitud" la realidad según el criterio del experimentador.

Por eso Kirchhoff enunció su nueva concepción en el sentido de que la mecánica tenía por objeto "describir los movimientos que se efectúan en la naturaleza de la manera más completa y más sencilla". Con esta expresión se intentaba eliminar el viejo fetichismo de las fuerzas como "causas" del movimiento, y éstas sólo debían utilizarse para describir los movimientos del modo más adecuado y sencillo. Mach llama la atención sobre la similitud de sus concepciones con las de Kirchhoff. Y Lenin, dando muestras de su total ignorancia en estas materias y de estar totalmente impregnado de aquel fetichismo, escribe en tono indignado: "¿No es eso un modelo de confusión? ¡La 'economía del pensamiento', de la cual deducía Mach en 1872 la existencia *exclusiva* de las sensaciones (punto de vista que él mismo tuvo que reconocer más tarde como idealista), se equipara al apotegma puramente materialista

del matemático Grassmann, relativo a la necesidad de coordinar el pensamiento con *el ser!*, es equiparada a la simplícisima *descripción* (*¿de la realidad objetiva, cuya existencia no fue jamás puesta en duda por Kirchoff!*)".²⁰ Por lo demás, cabe recordar que el pensamiento jamás copia el mundo objetivo "con exactitud", porque la teoría siempre nos suministra un cuadro aproximado, que sólo reproduce los rasgos principales, lo general, de un grupo de fenómenos.

Como tercer ejemplo, después de la materia y de las leyes naturales, pasaremos al espacio y al tiempo. "Ahora ved la 'doctrina' del 'novísimo positivismo' sobre esta materia. Mach dice: 'El espacio y el tiempo son sistemas ordenados (o armonizados, *wohlgeordnete*) de las series de sensaciones' (*Mecánica*, 3ª ed. alemana, pág. 498). Esto es un absurdo idealista evidente, consecuencia obligada de la doctrina según la cual los cuerpos son complejos de sensaciones. Según Mach, resulta que no es el hombre con sus sensaciones quien existe en el espacio y el tiempo, sino que son el espacio y el tiempo quienes existen en el hombre, quienes dependen del hombre, quienes son creados por el hombre. Mach se siente resbalar hacia el idealismo y se 'resiste', multiplicando las reservas y ahogando (...) la cuestión en disertaciones interminables (...) sobre la mutabilidad de nuestros conceptos del tiempo y del espacio, sobre su relatividad, etc. Y esto es lo que no quiere Mach por nada del mundo. Construye una teoría gnoseológica del tiempo y del espacio sobre el principio del relativismo y se contenta con ello. [Esta construcción no puede llevarle en realidad más que al idealismo subjetivo, como ya hemos demostrado al hablar de la verdad absoluta y relativa.] [Este párrafo no está transcrito por A. P., ni señalada su ausencia. *N. del E.*]

"Resistiéndose a las conclusiones idealistas que sus premisas le imponen, Mach se alza contra Kant, sosteniendo que el origen del concepto del espacio está en la experiencia (*Conocimiento y error*, 2ª ed. alemana, págs. 350-383). Pero si la realidad objetiva no nos es dada en la experiencia (como enseña Mach), esa objeción..."²¹ etc. ¿Para qué abundar en más citas? Son todos golpes de ciego, puesto que Mach admite la realidad objetiva del mundo, y los fenó-

menos se desarrollan al fin y al cabo en el espacio y en el tiempo. Lenin podría haber advertido que recorría una ruta equivocada por un cierto número de frases que él conocía bien y que cita en parte; aquellas en las que Mach comenta las investigaciones matemáticas sobre los espacios de más de tres dimensiones y sobre espacios tridimensionales con otras propiedades geométricas. Entre otras cosas dice Mach que "lo que llamamos espacio, es un caso real especial entre cosas imaginables más generales". "El espacio de la vista y del tacto es una multiplicidad triple, posee tres dimensiones..." "Las propiedades del espacio dado aparecen de inmediato como objetos de la experiencia." "De modo que también para el espacio que no es dado, sólo la experiencia podrá indicarnos si es finito, o si en él se cortan líneas paralelas, etc." "Para muchos teólogos desorientados en cuanto a la ubicación del infierno, y a los espiritistas, una cuarta dimensión les sería bienvenida." Pero "esta cuarta dimensión no dejará de ser algo propio del pensamiento". Con lo dicho basta. ¿Y qué dice Lenin de todo esto, aparte de algunos despropósitos? "Pero ¿cómo se aparta de ellos [los teólogos y espiritistas] en su *teoría del conocimiento*? ¿Diciendo que sólo el espacio de tres dimensiones es el espacio real! Pero ¿qué vale este alegato contra los teólogos y compañía si no reconocéis al espacio y al tiempo una realidad objetiva?"²² ¿Cuál puede ser la diferencia entre el espacio real y la realidad objetiva del espacio? Como vemos, Lenin persevera en su error.

¿Qué significa el párrafo de Mach de donde arranca toda la fantástica interpretación de Lenin? En el último capítulo de su *Mecánica*, Mach discurre sobre las relaciones entre las diversas actividades científicas. Dice al respecto: "Observamos primero que todas las experiencias sobre relaciones espaciales y temporales nos inspiran más confianza que las experiencias sobre colores, sonidos, calor, etc., como así también les atribuimos un carácter más objetivo y real que a estas últimas. Pero yendo al fondo de las cosas, no podemos llamarnos a engaño y comprobaremos que las sensaciones de espacio y tiempo son ni más ni menos sensaciones que las de color, sonido y olor, con la diferencia de que aquellas nos presentan un cuadro más familiar y claro que las últimas. El espacio y el tiempo son sistemas

bien ordenados de series de sensaciones...” Aquí adopta por lo tanto Mach el criterio de la experiencia: nuestras sensaciones son la única fuente del saber, con su ayuda elaboramos todos los conocimientos que constituyen nuestro mundo interno, inclusive acerca del espacio y del tiempo. Se comprende así que para Mach no tenga sentido averiguar el significado absoluto del espacio y del tiempo; el único problema significativo es el cómo se presentan en la experiencia. En el mismo sentido que tratándose de los cuerpos, sólo podemos formarnos un concepto científico del espacio y del tiempo mediante abstracción a partir de la totalidad de nuestras sensaciones. El esquema en el que incorporamos toda experiencia de posición y tiempo nos resulta familiar porque nos hemos ejercitado desde la infancia en medir estos elementos con exactitud, y se nos presenta por lo tanto con la máxima simplicidad y evidencia. Para expresar cómo se nos presentan luego estos conceptos en la ciencia empírica, no hay palabras más apropiadas que las que Mach escoge: sistemas bien ordenados de series de experiencias.

Lo que Lenin piensa respecto al espacio y al tiempo en oposición a estas ideas, puede colegirse de la cita siguiente: “En la física moderna —dice— se mantiene la idea de Newton sobre el tiempo y el espacio absolutos (págs. 442-444), sobre el tiempo y el espacio considerados como tales. Dicha idea ‘nos’ parece absurda —continúa Mach—, sin sospechar, evidentemente, de la existencia de los materialistas y de la teoría materialista del conocimiento. Pero en la práctica esa idea era inocua (*unschädlich*, pág. 442), por lo que durante mucho tiempo no ha sido sometida a crítica.”²³ Luego, según Lenin, el “materialismo” acepta la doctrina de Newton que descansa en la afirmación: existe un espacio absoluto y un tiempo absoluto. El juicio de Mach ya no correspondía seguramente a la física de su época, puesto que ya entonces se había generalizado la idea de que movimiento y reposo no eran sino conceptos relativos, que la posición de un cuerpo sólo podía establecerse con relación a otros cuerpos, y que la idea de una posición absoluta no tenía ningún sentido. Ciertamente, surgirían dudas todavía respecto a la posibilidad de que el éter mundial, como una sustancia que penetraba el espacio

entero, representara el espacio absoluto: en tal caso, movimiento y reposo podían considerarse absolutos en relación al éter. Sin embargo, cuando los físicos iniciaron sus experimentos de propagación de la luz considerando al éter como medio, no lograron establecer sino la relatividad de todo movimiento: el renombrado experimento de Michelson y Morley en 1889, concebido para probar directamente el movimiento de la tierra en relación al éter, tuvo un resultado negativo; no hubo ninguna revelación; la naturaleza permaneció muda. Fue como si dijera: tu pregunta es absurda. Los físicos, para explicar ese resultado negativo, comenzaron a suponer que cada vez que debía producirse el fenómeno buscado se presentaba un efecto secundario que lo anulaba, hasta que Einstein en 1905 comprendió en su teoría de la relatividad todos los hechos en tal forma que hacía evidente el resultado del experimento. En consecuencia, también se redujo al absurdo todo concepto de posición absoluta en ese éter que se suponía llenaba el mundo entero: por último se abandonó la propia idea de éter y toda idea de espacio absoluto desapareció de la ciencia.

En relación al tiempo parecía entonces que las cosas se presentaban de otro modo; se pensaba que un instante en el tiempo era algo absoluto. Fueron precisamente las ideas de Mach las que influyeron para modificar las opiniones en este campo. En vez de hablar de cosas abstractas, Einstein hizo intervenir la actividad práctica en la experiencia: cuando fijamos el tiempo, miramos el reloj y comparamos los relojes entre sí; no existe otro procedimiento. Así consiguió en 1905 refutar el tiempo absoluto y acreditar la relatividad de todo tiempo. La teoría de la relatividad de Einstein fue luego aceptada generalmente por la ciencia, excepto por algunos físicos alemanes antisemitas que, por lo tanto, fueron proclamados genios de la física nacional-socialista.

Lenin no alcanzó a conocer esta última fase de la evolución, que de todas maneras arroja luz sobre el carácter de sus ideas cuando dice por ejemplo: "...la concepción materialista del espacio y del tiempo ha continuado siendo 'inocua', es decir, conforme en un todo, como antes, a las Ciencias Naturales, mientras que la concepción contraria

de Mach y Cía. ha sido una 'nociva' entrega de posiciones al fideísmo." 24 Aquí designa por materialista la creencia según la cual los conceptos de tiempo y espacio absolutos (teoría de la ciencia sostenida en otro tiempo pero que luego debió ser abandonada) son la verdadera realidad del mundo. 25 Y porque Mach impugna la realidad de esos conceptos y sólo acepta para el espacio y el tiempo, como para todo, lo que se puede derivar de la experiencia, Lenin le adjudica un idealismo que desemboca en el "fideísmo".

c. *El materialismo*

Lo importante para nosotros no es Mach, sino Lenin. Si aquél ocupa mucho espacio, es por el hecho de que la crítica que Lenin hace de Mach se presta para ilustrarnos sobre la posición filosófica del primero. Hay razones de sobra para criticar a Mach desde el ángulo marxista; pero Lenin considera las cosas bajo un aspecto muy diferente. Hemos visto que no sólo utiliza la vieja física, cual realidad del mundo que se impone a la conciencia general, para refutar la crítica moderna de sus fundamentos, sino que al mismo tiempo admite, como en otra época el materialismo burgués, que la materia física es idéntica al mundo objetivo. Trata de fundamentar su opinión de la siguiente manera: "Si es dada, es preciso un concepto filosófico para esta realidad objetiva, y este concepto está establecido hace tiempo, hace muchísimo tiempo. este concepto es precisamente el de *materia*. La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, existiendo independientemente de ellas." 26

Bien; estamos de acuerdo con la definición en sus primeros párrafos. Pero cuando se limita este concepto a la materia física compuesta de moléculas y átomos, se incurre en contradicción con la propia definición. También la electricidad es realidad objetiva; ¿es por eso materia física? Nuestras sensaciones nos señalan la luz; es una realidad, aunque no es materia, y las abstracciones que inventó la física para interpretarla, ya sea el éter mundial,

o después los fotones, difícilmente pueden considerarse como materia. ¿No es tan real la energía como la materia física, puesto que ella es la que más inmediatamente aun que las cosas materiales, provoca nuestras sensaciones? ” Y por último lo que nos es “dado” a través de nuestras sensaciones, cuando nuestros semejantes nos hablan, no es únicamente el sonido que sale de su garganta y de sus labios, no sólo la energía de las vibraciones del aire, sino también y más esencialmente, su pensamiento y sus ideas. Las ideas de los hombres pertenecen a la realidad objetiva, dada por las sensaciones, como la naturaleza tangible; lo espiritual participa con igual título del mundo real como lo material en el sentido de materia física. Si procuramos estructurar un compendio de todo nuestro mundo experimental —como ciencia y con vistas a la acción ulterior— no saldremos del paso con el concepto de materia física. Para ello necesitamos además otros conceptos, como la energía, el espíritu, la conciencia.

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.

La significación del vocablo materia en el materialismo histórico, tal cual la acabamos de definir, es extraña naturalmente a Lenin. Contrariamente a su primera definición, limita su significación a la materia física. Y así polemiza contra la “confusión” de Dietzgen: “Estas proposiciones materialistas, de absoluta claridad, están, no obstante, completadas por Dietzgen con esta otra: ‘Pero la representación no sensible es también sensible, material, es decir, real (...)’ El error es aquí evidente. Que el pensamiento y la materia son ‘reales’, es decir, que existen,

es verdad. Pero calificar el pensamiento de material, es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo. En el fondo, más bien se trata de una expresión inexacta de Dietzgen...”²⁸ Aquí niega Lenin su propia definición de la materia como expresión filosófica para la realidad objetiva. ¿O acaso la realidad objetiva significa otra cosa que la simple realidad? Lo que Lenin desea expresar y no consigue sin “una expresión inexacta”, es al fin de cuentas, lo siguiente: los pensamientos podrán existir realmente, pero la verdadera y auténtica realidad objetiva sólo rige para la materia física.

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. Al aserto de Pearson “Es ilógico afirmar que toda materia es consciente”, observa: “[pero es lógico suponer que toda la materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de reflejar]”.²⁹ Y con más énfasis aún dice contra Mach: “Por lo que se refiere al materialismo... hemos visto ya, en el ejemplo de Diderot, cuáles son los verdaderos puntos de vista de los materialistas.” (Uno de los enciclopedistas del siglo XVIII; decía “que la facultad de la sensación era una propiedad general de la materia o un producto de su organización.” Lenin no ha considerado la perspectiva más amplia que descubren las últimas palabras.) “Consisten estos puntos de vista, no en deducir la sensación del movimiento de la materia, sino en considerar la sensación como una de las propiedades de la materia en movimiento. Engels, en esta cuestión, mantenía el punto de visto de Diderot.”³⁰ Cuándo y dónde se pronunció en tal sentido Engels, no se indica en ninguna parte. Cabe dudar que la convicción de Lenin de que Engels comparte con él y con Diderot este parecer, tenga fundamento serio en afirmaciones claras y precisas. En su oportunidad, Engels se expresaba de manera diversa en el *Anti-Dühring*: “La vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoides.”³¹ O sea, no toda materia presenta las propiedades de la vida, antes bien, la vida sólo aparece con estructuras moleculares tan complejas

como la albúmina. Luego no es probable que considerase la sensación, una de las características de los organismos vivos, como propiedad general de toda materia. Una generalización semejante, extendida a toda materia, de una facultad que sólo aparece en algunas formas especiales de la materia, es propia esencialmente de una concepción burguesa antidualística.

Aquí es oportuno señalar que Plejanov en su *Cuestiones fundamentales de marxismo* manifiesta puntos de vista semejantes a los de Lenin. En esta obra, criticando al botánico Francé, trata de "la teoría de la materia animada", doctrina según la cual la materia en general y la materia orgánica en particular poseen cierto grado de sensibilidad. Plejanov expresa su opinión en los términos siguientes: "...considerada por algunos como una posición directa en el materialismo (ver, por ejemplo, el libro de H. Francé...) (...) no representa, en realidad ... sino la traducción ... de la doctrina materialista de Feuerbach... se puede afirmar con toda certidumbre que Marx y Engels habrían demostrado el más vivo interés por esta corriente ..."³² Lo que está dicho con suma cautela y comprueba que Marx y Engels en sus escritos nunca manifestaron interés por esta corriente. Cabe observar aún que Francé, en su carácter de simple naturalista, sólo conoce las oposiciones del pensamiento burgués; supone que los materialistas sólo creen en la materia, y por lo tanto, la doctrina de que en toda materia existe alma y espíritu, ya no es materialismo para él. Plejanov señala en esta doctrina una pequeña variante del materialismo que le da más consistencia.

La coincidencia en las concepciones fundamentales que a cada paso encontramos en Lenin y el materialismo burgués del siglo XIX, la daba él mismo por consabida. "El materialismo" es para Lenin la concepción fundamental común del marxismo y de los materialistas burgueses. Después de recordar que Engels, en su obra sobre Feuerbach les reprochaba tres cosas, a saber, el que se hubieran estancado en el materialismo del siglo XVIII, que su materialismo fuese mecánico y que dejaran subsistir el idealismo en la esfera de la ciencia social, prosigue: "*Exclusivamente* por estas tres cosas, *exclusivamente* en esos

límites, rechaza Engels tanto el materialismo del siglo XVIII como la doctrina de Büchner y Cía. ¡Sobre todas las demás cuestiones, más elementales, del materialismo (deformadas por los machistas), *no hay ni puede haber ninguna diferencia* entre Marx y Engels, de un lado, y todos aquellos antiguos materialistas, de otro.”³³ Ya hemos demostrado en nuestras reflexiones anteriores que se trata sólo de una ilusión de Lenin: las tres razones que invoca se traducen como consecuencia lógica en planteamientos por completo diferentes de las concepciones epistemológicas. Y por razones análogas, prosigue Lenin, Engels estaba enteramente de acuerdo con Dühring en el materialismo: “Para Engels, *precisamente por el contrario*: Dühring no fue un materialista *bastante firme*, claro y consecuente.”³⁴

La conformidad de Lenin con el materialismo burgués y la necesaria oposición al materialismo histórico que ella entraña, produce diversos efectos. La lucha fundamental del materialismo burgués tenía por objeto la religión; y el cargo más grave y que de continuo Lenin lanza contra Mach y sus adeptos, es el de fomentar el fideísmo, acusación que ya hemos encontrado en algunas de las citas reproducidas. Una y mil veces aparece el fideísmo como oposición al materialismo. Marx y Engels no conocían este concepto; para ellos, la línea filosófica de separación corría entre materialismo e idealismo. En el vocablo “fideísmo” se coloca el acento en la religión. En la página 255 nos revela de dónde sacó este vocablo: “Se llama en Francia fideísta (de la palabra latina *fides*, fe) a los que ponen la fe por encima de la razón.”³⁵ Esta oposición entre fe y razón es un eco de la época pre-marxista, época de la emancipación de la clase burguesa, que se apoya en la “razón” y con ella embiste contra la fe religiosa considerada como el enemigo en la lucha social —los “librepensadores” contra los “oscurantistas”—. Al señalar con tan porfiada persistencia, Lenin, al fideísmo como al enemigo más peligroso en las doctrinas que incrimina, demuestra que también en su mundo ideológico la religión es el enemigo principal.

Este criterio queda patente asimismo cuando reprende a Mach por haber afirmado que el problema del determi-

nismo no se podía resolver empíricamente; que todo investigador debía por esto ser determinista en la investigación científica, pero indeterminista en la práctica. “¿No es acaso esto oscurantismo, cuando la teoría pura es cuidadosamente separada de la práctica; cuando el determinismo es limitado al terreno de la ‘investigación’, y en el terreno de la moral y de la actividad social y en todos los otros terrenos, exceptuando el de la ‘investigación’, se deja el problema a una apreciación ‘subjetiva’? (...) He aquí un reparto muy amistoso (nota: Mach en la *Mecánica* escribe: ‘Las opiniones religiosas de los hombres son asunto estrictamente privado de cada uno [...]: ¡La teoría para los profesores; la práctica, para los teólogos”⁸⁶ De suerte que todo problema se acomoda al punto de vista religioso. Lenin al parecer ignora que el calvinismo estrictamente religioso es una doctrina determinista, mientras que la burguesía intelectual materialista del siglo XIX creía en el libre albedrío, en el indeterminismo. Dicho sea de paso, qué admirable oportunidad se presentaba, en esta emergencia, de señalarle a los adeptos rusos de Mach la importancia del materialismo histórico, que por primera vez hacía posible el “determinismo” en el campo social; que por lo tanto, Mach, miembro como lo era de la clase burguesa, no podía pensar ni expresarse de manera diferente que el conjunto de su clase; y que precisamente por esta circunstancia su pensamiento está retrasado con respecto al marxismo y es inconciliable con éste. No hay indicios, empero, en Lenin de nada parecido a esto; en ninguna parte se menciona el hecho de que las ideas son determinadas por la clase social. Las contradicciones teóricas quedan en el aire. Ciertamente, una opinión teórica sólo puede criticarse mediante argumentos teóricos; pero cuando se enfocan las consecuencias sociales con tanta vehemencia, no debiera perderse de vista el origen social de las concepciones teóricas. Este aspecto esencial del marxismo no existe aparentemente para Lenin.

Después de todo lo dicho no debe causarnos admiración que, de los autores anteriores, Lenin prefiera y admire a Ernesto Haeckel. En el capítulo final titulado “Ernesto Haeckel y Ernesto Mach”, opone uno al otro: a Mach, “Aliándose, en el fondo, al idealismo filosófico, entrega

Mach las Ciencias Naturales al fideísmo”,³⁷ y a Haeckel, que lanza golpe tras golpe a la doctrina predilecta de los filósofos de la cátedra y que por fin demuestra “con facilidad y sencillez” (...) “que existe una base, cada vez más amplia y firme (...) Esa base es el *materialismo de las Ciencias Naturales*.”³⁸ Poco le importa que las obras de Haeckel a que se refiere no sean sino una combinación de ciencia natural popular con la filosofía más superficial imaginable, según consenso unánime, y hasta el propio Lenin habla de su “ingenuidad filosófica”³⁹ y dice “que el autor no entra en el análisis de las cuestiones filosóficas”.⁴⁰ Lo esencial para él es que Haeckel es un luchador irreductible contra las doctrinas religiosas dominantes. “La tempestad levantada en los países civilizados por los *Enigmas del Universo* de E. Haeckel ha hecho resaltar con singular relieve el carácter de partido de la filosofía en la sociedad contemporánea, de una parte, y el verdadero alcance social de la lucha del materialismo contra el idealismo y el agnosticismo, de otra. La difusión de *centenares* de millares de ejemplares de ese libro, inmediatamente traducido a todas las lenguas y propagado en ediciones baratas, asevera con evidencia que dicha obra ‘ha entrado en el pueblo’ y que su autor, Haeckel, ha conquistado de un golpe *innumerables* lectores. Este librito popular ha llegado a ser un arma en la lucha de clases. Los profesores de filosofía y de teología de todos los países del mundo se han puesto a desprestigiar y a pulverizar a Haeckel de mil maneras diferentes.”⁴¹

¿Qué lucha de clases pudo haber sido ésta?

¿Qué clase representaba Haeckel en esta emergencia? Lenin no lo revela. ¿Significan sus palabras que Haeckel, sin darse cuenta, salió al combate contra la burguesía como representante de la clase obrera? A la inversa, es por demás sabido que Haeckel fue un gran enemigo del socialismo y que como campeón del darwinismo, recomendaba esta doctrina a la burguesía precisamente porque, siendo una doctrina de la selección de los más aptos y, en consecuencia, una ciencia aristocrática, era la más adecuada para “refutar el inmenso absurdo del igualitarismo socialista”. La tempestad en torno a los *Enigmas del Universo* no fue sino una tempestad dentro de la cla-

se burguesa, el último episodio de su conversión de la intuición materialista a la idealista. Los *Enigmas del Universo* fueron ya el último aunque debilitado destello del materialismo burgués; y las corrientes idealistas, místicas y religiosas en el seno de la burguesía y de la intelectualidad burguesa eran tan poderosas y generales, que de todas partes cayeron sobre el libro para señalar, sin gran dificultad, sus puntos débiles. Ya hemos indicado anteriormente cuál es la importancia relativa de obras semejantes para la masa de lectores de la pequeña burguesía y de la clase obrera. Cuando Lenin habla en esta oportunidad de lucha de clases, revela su desconocimiento de la esencia de las oposiciones de clase y de la lucha de clases en los países de capitalismo desarrollado, y su afán de interpretarlas a la luz de una lucha en pro y en contra de la religión.

d. Plejanov

El parentesco que hallamos en Lenin con el materialismo burgués no constituye una desviación simple y personal del marxismo. Encontramos rasgos análogos en Plejanov considerado como el primer y más distinguido teórico del socialismo ruso de aquella época. En su opúsculo *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, escrito primero para lectores rusos y traducido luego en 1910 al alemán, empieza por demostrar detalladamente la concordancia entre Marx y Feuerbach. Lo que suele llamar el "humanismo" de Feuerbach, sostiene, significa que Feuerbach procede del hombre a la materia: "Se ve ya por esta cita de las palabras de Feuerbach a propósito de la 'cabeza humana', que en la época en que las escribía, la cuestión de la 'materia de que está hecho el cerebro' había sido resuelta en un sentido puramente materialista. Esta misma solución habían adoptado Marx y Engels. Ella se convirtió en la base de su propia filosofía..."⁴² Ciertamente, Marx y Engels admitían que los pensamientos del hombre se producían en su cerebro, como asimismo admitían que la tierra giraba alrededor del sol. Sin embargo Plejanov da a entender que "al examinarla detenidamente (la posi-

ción de Feuerbach) aprenderemos al propio tiempo a conocer el *aspecto filosófico del marxismo*". Cita en seguida el párrafo en que Feuerbach expresa que "el pensamiento deriva del ser, pero no el ser del pensamiento. El ser surge de sí mismo y por sí mismo; el ser tiene su fundamento en sí mismo", para concluir: "Esta concepción de las relaciones del ser con el pensamiento puestas por Marx y Engels en la base de su interpretación materialista de la historia".⁴³ Ciertamente; pero se trata de averiguar qué se entiende por "ser". En este vocablo se ocultan indiferenciadas muchas contradicciones que debían aparecer posteriormente. Consideramos como ser todo cuanto es tangible y percibimos con los sentidos; puede entenderse por tal, desde el horizonte científico, el mundo material físico, y desde el horizonte social la sociedad entera. Para Feuerbach se trataba de la sustancia corporal del hombre: *der Mensch ist was er isst* (el hombre es lo que come). Para Marx era la existencia social la que determinaba la conciencia: una sociedad de hombres, herramientas, relaciones de producción.

Plejanov comenta la primera de las tesis de Marx sobre Feuerbach, en la que, según sus palabras, "completa y desarrolla el pensamiento [de Feuerbach]". Nos hace ver que Feuerbach concibe al hombre bajo su aspecto pasivo con respecto a la naturaleza, mientras que, por el contrario, Marx lo concibe bajo su aspecto activo; señala el conocido párrafo en *El capital*: "Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, [el hombre] transforma su propia naturaleza..."⁴⁴ y agrega la reflexión: "Esta fórmula no revela todo su profundo sentido más que a la luz de la teoría del conocimiento formulada por Marx... Es necesario, sin embargo, reconocer que la teoría del conocimiento de Marx proviene en línea recta de la de Feuerbach, o si se prefiere, es propiamente hablando la de Feuerbach, pero profundizada de manera genial por Marx."⁴⁵ En la página siguiente habla del "materialismo moderno" —el materialismo de Feuerbach-Marx-Engels.

Lo que debemos conceder es, más bien, que únicamente la proposición, que admite varios sentidos: el ser determina el pensamiento, rige por igual para los tres, y que

el materialismo en virtud del cual nuestro pensamiento es producto del cerebro, común también con el materialismo burgués, representa la parte inesencial del marxismo y nada contiene aún de una teoría gnoseológica. La parte fundamental del marxismo consiste en aquello que las diferencias de los demás materialismos y que hace que las diferencias en el terreno ideológico terminan por expresar diferentes luchas de clases. La teoría del conocimiento de Feuerbach y del materialismo burgués, parte integrante de la lucha de la burguesía por su emancipación, descansa en el descubrimiento de la sociedad como la realidad suprema que determina al pensamiento. La teoría del conocimiento del marxismo procede del influjo de la sociedad, del mundo circundante material autocreado, sobre el espíritu, y pertenece luego a la lucha de clase proletaria. Pese a la indudable filiación histórica de la teoría gnoseológica de Marx, que remonta a Feuerbach y a Hegel, es indudable también que se ha convertido en algo por completo diferente de la de Feuerbach. Es característico de la concepción de Plejanov que apenas advierte este contraste y que, al considerar los problemas fundamentales, concede la máxima importancia al punto de vista trivial de que los pensamientos provienen del cerebro.

NOTAS

¹ V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo, Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, en *Obras Completas*, T. XIV, pág. 41, Ed. Cartago, 1960.

² *Op. cit.*, pág. 41.

³ *Op. cit.*, pág. 43.

⁴ *Op. cit.*, pág. 149.

⁵ *Op. cit.*, pág. 53.

⁶ *Op. cit.*, pág. 56-57.

⁷ *Op. cit.*, pág. 87-88.

⁸ Nota: ¡Pero las acciones, percepciones y asertos son efectos cerebrales según Avenarius! (Nota de A.P.)

⁹ "Y sólo una ingenuidad extrema puede dar fe a este confusionista cuando dice...". V. I. Lenin, *op. cit.*, pág. 107.

"El idealista Wundt ha arrancado sin ninguna contemplación la máscara al farsante Avenarius...". V. I. Lenin, *op. cit.*, pág. 90.

¹⁰ "...que su filosofía se reduce a palabras ociosas y vacías, en las que ni el mismo autor cree", V. I. Lenin, *op. cit.*, pág. 43.

¹¹ Smith traduce a Avenarius en el lenguaje de la filosofía tradicional, y encuentra entonces que no dice nada de importancia.

¹² Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 72.

¹³ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 50.

¹⁴ Lenin V. I., *Op. cit.*, pag. 54.

¹⁵ Lenin V. I. *Op. cit.*, pág. 145.

¹⁶ Lenin V. I. *Ob. cit.*, pág. 160.

¹⁷ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 158.

¹⁸ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 158-159.

¹⁹ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 168-169.

²⁰ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 170.

²¹ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 176.

²² Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 180.

²³ Lenin V. I., *Op. cit.*, pág. 177.

²⁴ Lenin V. I. *Op. cit.*, pág. 179.

²⁵ Nota: Estas ideas anticuadas, parte esencial del leninismo, y de la filosofía de Estado de Rusia, fueron impuestas después a la propia ciencia rusa, como se infiere del informe de Walter Kaempfert *La ciencia en la Rusia Soviética*: "Hacia el fin de la purga de los trotskistas, la Sección Astronómica de la Academia de Ciencias adoptó algunos acuerdos apasionados, con el voto favorable de su presidente y de dieciocho miembros, que declaraban 'que la cosmogonía burguesa está en un estado de profunda confusión ideológica de resultados de su negativa a aceptar el único verdadero concepto materialista-dialéctico, a saber, la infinitud del universo con respecto al espacio y al tiempo', y la adhesión a la relatividad era denunciada como contrarrevolucionaria."

²⁶ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 128.

²⁷ Nota: Por esta razón Oswald quiso antaño sustituir la materia por la energía como única sustancia real del mundo, y esto lo denominó "el fin del materialismo científico".

²⁸ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 241.

²⁹ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 91.

³⁰ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 46-47.

³¹ Federico Engels, *Anti-Dühring*.

³² G. Plejanov, *Las cuestiones fundamentales del marxismo en Obras Escogidas*, pág. 378, Ed. Quetzal, Bs. As., 1964.

³³ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 238.

³⁴ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 140.

³⁵ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 255.

³⁶ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 189-90.

³⁷ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 344.

³⁸ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 347.

³⁹ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 346.

⁴⁰ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 348.

⁴¹ Lenin V. I., *op. cit.*, pág. 345.

⁴² G. Plejanov, *op. cit.*, pág. 365.

⁴³ G. Plejanov, *op. cit.*, pág. 365.

⁴⁴ Carlos Marx, *El capital*, T. I., pág. 130, Fondo de Cultura Económica, 1968.

⁴⁵ G. Plejanov, *op. cit.*, pág. 368.

VIII. La Revolución Rusa

La coincidencia de las ideas filosóficas fundamentales en Lenin y Plejanov, en cuanto se apartan del marxismo, se explica por su origen común: las condiciones sociales de Rusia. El nombre o ropaje de una teoría o concepción depende de su filiación espiritual y reenvía a la teoría o al pensador primitivo de quien más se ha aprendido y a quien se reputa seguir. Pero el contenido real de la doctrina depende de su origen material y es determinado por las condiciones sociales bajo las cuales se ha formado y debe actuar. Es precisamente una tesis fundamental del marxismo que las grandes ideas sociales y corrientes espirituales expresan los fines específicos de las clases, vale decir, la necesidad del desarrollo social, y se desarrollan a la par y por obra de la lucha de clases. Por esto no puede considerárselas al margen de la sociedad y de la lucha de clases. Eso rige también para el propio marxismo.

Durante su juventud, Marx y Engels se encontraban a la vanguardia de la todavía indiferenciada oposición burguesa contra el absolutismo en Alemania. La evolución hacia el materialismo histórico en los años siguientes es la expresión teórica del desarrollo de la clase obrera en el sentido de una lucha de clases autónoma contra la burguesía. La oposición práctica se expresa en la oposición teórica. En la lucha de la burguesía —coincidiendo en principio con Feuerbach— se elabora el materialismo burgués, que utiliza la ciencia natural para combatir la religión, socavando así los viejos poderes. La clase obrera no puede apoyarse en la ciencia natural; tiene que luchar contra la burguesía que ha enrolado a esta última a su servicio. El arma teórica del proletariado es la ciencia del desarrollo social. La lucha contra la religión mediante el

conocimiento de la naturaleza no tiene sentido específico para la clase obrera, pues ella sabe que en virtud del desarrollo capitalista y, en particular, mediante su propia lucha de clases, la religión desaparece de raíz. Con el hecho evidente que los pensamientos surgen del cerebro poco puede emprender. Debe averiguar en cambio cómo surgen las ideas de la sociedad. El contenido del marxismo reside precisamente en su desarrollo en el proletariado, como fuerza de impulsión y como teoría que expresa su creciente fuerza, demostrada por la organización y la finalidad revolucionarias. Cuando hacia fines del siglo XIX el capitalismo llegó por fin a su plena hegemonía en la Europa occidental y central, desapareció el materialismo burgués. El marxismo quedó entonces como única concepción de clase materialista.

Pero en Rusia la situación era diversa: la lucha contra el zarismo era en esencia equivalente a las luchas primitivas contra el absolutismo en Europa. También en Rusia eran la Iglesia y la religión los pilares más firmes del sistema de gobierno; mantenían sumidas en la más abyecta superstición a las masas campesinas, que aún vivían en gran parte en medio de una economía natural primitiva. Así las cosas, la lucha contra la religión era una necesidad social. Sin embargo, en Rusia no existía una burguesía de cierta importancia capaz, a título de futura clase dominante, de tomar por su cuenta esta lucha. Le correspondió esta misión a la intelectualidad rusa, que por varias décadas libró una recia lucha en defensa de la ilustración popular y contra el zarismo. En esta obra no pudo encontrar ni el más mínimo apoyo teórico y práctico en la burguesía antimaterialista y reaccionaria de occidente. Lo encontró sólo en el movimiento obrero socialista, cuya teoría declarada, el marxismo, adoptó por lo tanto. Ocurrió así que hasta los que llegaron a ser intérpretes de la burguesía rusa, como Piotr Struve y Tugan-Baranowski, se presentaron teóricamente como "marxistas". De Marx habían aprendido la necesidad del desarrollo hacia el capitalismo y de la transformación política respectiva; aparte de eso, nada tenían de común con el marxismo proletario de occidente. No surgió una fuerza revolucionaria sino cuando los obreros intervi-

nieron en la lucha, primero con huelgas, luego con exigencias de orden político. Sólo desde ese momento encontró la intelectualidad una clase revolucionaria con la cual podía aliarse y que podía representar bajo la forma de un partido socialista. La lucha de clase de los obreros fue en Rusia simultáneamente una lucha contra el absolutismo zarista bajo la bandera del socialismo.

De esta suerte, el marxismo en Rusia, tal como se desarrollaba en las mentes, debía impregnarse de otro matiz que en Europa occidental. Era la teoría de una clase obrera combatiente; más esta clase obrera debía encarar primero la tarea que en occidente le correspondió a la burguesía, y en esta empresa tenía por aliada a la intelectualidad. Los intelectuales socialistas debían, en consecuencia, buscar una forma de la teoría en que la crítica de la religión ocupase un lugar principal. La encontraron en contacto con las primitivas formas del materialismo y en los primeros escritos de Marx, de la época en que tampoco en la Europa central se había decidido aún la lucha de la burguesía y de la clase obrera contra el absolutismo.

En Plejanov, el "padre del marxismo ruso", se acentuaba siempre esta tendencia. En tanto que los marxistas de la Europa occidental se veían absorbidos por problemas muy diversos, él prestaba atención preferente al materialismo primitivo. En su *Contribución a la historia del materialismo* se refiere a los materialistas franceses del siglo XVIII. Helvecio, Holbach y Lamettrie, para compararlos con Marx y demostrar cuántas cosas correctas y valiosas ya se encuentran en aquéllos. Y así se comprende que en sus *Cuestiones fundamentales del marxismo* haga resaltar ante todo aquello en que concuerdan Marx y Feuerbach, y se explica su planteo en términos del materialismo naturalista.

De todas maneras, Plejanov experimentaba todavía en alto grado el influjo del movimiento obrero de Europa occidental, en particular el de Alemania. Era el profeta del movimiento obrero ruso, cuya importancia previó, fundándose en la teoría occidental del marxismo, y cuando en los hechos apenas despuntaba. Era una figura internacional, que participó señaladamente en las discu-

siones teóricas sobre el marxismo y el revisionismo; era uno de los pocos dados a las cuestiones filosóficas. Sus escritos y artículos eran estudiados en occidente antes de que hubiera conciencia todavía sobre las diferencias no aclaradas en el socialismo. Por lo tanto, escapó en cierta medida al influjo exclusivo de las condiciones rusas que se ejerció en Lenin.

Lenin era el dirigente práctico del movimiento obrero ruso, y, en consecuencia, expresaba en sus nociones teóricas con mucha más fuerza las finalidades prácticas y políticas de este movimiento. Lo que determinó las concepciones filosóficas fundamentales que aparecen de relieve en su libro, fueron las condiciones de la lucha de clases contra el zarismo reinante. Lo que determina las nociones teóricas, en particular las filosóficas, no son el estudio ocasional y abstracto ni la versión en la literatura filosófica, sino los grandes problemas vitales. Son éstos los que determinan la actividad práctica del hombre, y con ello, la orientación de todo su pensamiento y voluntad. Para Lenin y el partido bolchevique, el primer gran problema vital era el derrocamiento del zarismo y de todo el bárbaro sistema social ruso. La religión y la iglesia eran la teoría, la ideología y la glorificación del absolutismo, el símbolo de la esclavitud de las masas. Contra ellas se imponía una separación rigurosa y una lucha sin cuartel. De donde a juicio de Lenin, la religión debía ocupar el centro de la teoría; cualquier acercamiento al "fideísmo", por insignificante que fuese, era para él como herir el nervio vital del movimiento. Como lucha contra el absolutismo, la gran propiedad agraria y la Iglesia, la lucha en Rusia era semejante a la que sostuvieron la burguesía y la intelectualidad en la Europa del centro y del oeste durante el siglo XIX. Por esto aparecen en Lenin las mismas corrientes del pensamiento y las mismas nociones fundamentales que agitaban entonces las conciencias bajo la forma del materialismo burgués; sentía una afinidad esencial por sus voceros. Pero en Rusia era la clase obrera la encargada de librar esta lucha; por lo tanto el órgano de esta lucha debía ser un partido socialista, que profesara el marxismo y del marxismo tomara cuanto fuera necesario —la doctrina del necesario desarrollo histó-

rico del feudalismo al capitalismo y de éste al comunismo, la doctrina de la lucha de clases como fuerza impulsora— para la revolución rusa. Por esta razón Lenin designó por marxismo a su materialismo y creyó que su materialismo era marxismo.

Debe considerarse también otra circunstancia. La industria capitalista no se desarrollaba en Rusia al igual que en occidente, como una producción burguesa en progreso continuo en el ambiente de una población burguesa. Las grandes industrias de Rusia habían sido fundadas por el gran capital extranjero de occidente y este capital occidental explotaba de esta manera al obrero ruso. Además, el capital financiero europeo, por sus empréstitos al gobierno zarista, explotaba a toda la población campesina rusa mediante fuertes impuestos. El zarismo con sus funcionarios era el agente del capital mundial, que al explotar a Rusia desempeñaba el papel del capital colonial. En los países explotados a manera de colonias, la lucha contra el capital extranjero usurario se libra en interés de todas las clases, y su finalidad es sacudir el yugo de la explotación extranjera para que el propio desarrollo económico interno encuentre su libre cauce, el que generalmente desemboca en el propio capitalismo nacional. Pero como el enemigo es el capital mundial, la lucha se libra bajo las consignas del socialismo y, dado que la clase obrera de occidente lucha contra el mismo enemigo, se la busca como compañero de lucha. Por lo mismo Sun Yat Sen fue socialista; mas como la burguesía mercantil china, cuyos intereses representaba, era una clase numerosa y poderosa, su "socialismo" fue nacional y combatió los "errores" del marxismo.

Lenin tuvo que apoyarse en la clase obrera, y dado que su lucha debía ser extremista y sin cuartel, aceptó la ideología más extremista del proletariado de occidente que luchaba contra el capital mundial, es decir, el marxismo. Mas así como en la revolución rusa se mezclaban dos caracteres del desarrollo occidental (la revolución burguesa en sus tareas, la proletaria en la fuerza activa) así también debía la teoría bolchevique correspondiente resultar en una mezcla de materialismo burgués en las

concepciones fundamentales y de materialismo proletario en la doctrina de la lucha de clases. Esta teoría se denominó marxismo. Pero claro está que lo que Lenin entendía por marxismo, determinado como era por la posición particular de Rusia con respecto al capitalismo, era enteramente distinto del marxismo real tal como se desarrolla en el proletariado de los países de capitalismo desarrollado. El marxismo en Europa occidental es la concepción de un proletariado que encara la tarea de transformar en comunismo un capitalismo maduro en el apogeo de su desarrollo y que constituye su propio ambiente vital. Los obreros e intelectuales rusos no podían plantearse una tarea semejante; primeramente debían desbrozar el camino para abrirle paso al desarrollo de una gran industria moderna nacional.¹ Para los bolcheviques rusos, la médula del marxismo no se concentraba en la tesis de Marx de que la existencia social determina la conciencia, sino en el aforismo del joven Marx: la religión es el opio del pueblo, que hoy está grabado en letras de oro en la Casa del Pueblo de Moscú.

Ahora bien, es lícito suponer que en los escritos teóricos de un autor se expresen no sólo las influencias inmediatas de su ambiente, sino también la influencia de otros países y clases más adelantadas y de finalidades más distantes; pero en el libro de Lenin no hay ni asomo de ello. Es un reflejo tan evidente y exclusivo del carácter ya señalado de la revolución rusa que se gestaba, sus ideas fundamentales concuerdan tan fielmente con las del materialismo burgués, que, de haber estado al tanto, —pero de la disputa en torno al “machismo” sólo se filtraban al occidente rumores falsos y confusos— y en condiciones de interpretar todo esto concretamente, pudo haberse visto que la revolución rusa en marcha presentaría el carácter de una revolución burguesa y desembocaría en una variedad del capitalismo apoyado en los obreros.

Se ha difundido ampliamente la opinión de que el Partido Bolchevique era marxista, y que Lenin, como gran intérprete del marxismo, atento únicamente a las necesidades prácticas de Rusia, realizó después de la revo-

lución algo muy diverso de lo que en la Europa occidental se concebía por comunismo, y que en esta empresa demostró su realismo y clara visión marxista. También se intenta oponer la despótica práctica del Estado en la nueva Rusia a los sanos principios marxistas del viejo bolchevismo. Esta opinión es errónea. El marxismo de Lenin y del partido bolchevique es una leyenda. Lenin jamás conoció el marxismo real. ¿De dónde pudo haberlo sacado? Sólo conoció al capitalismo como capitalismo colonial y sólo veía en la revolución social el derrocamiento de un despotismo zarista y de terratenientes. El bolchevismo ruso no pudo abandonar el camino del marxismo, pues nunca fue marxista. Esto lo confirma cada página del libro de Lenin; y el propio marxismo, con su tesis de que las concepciones teóricas son determinadas por las condiciones y necesidades sociales, demuestra que no podía ser de otro modo. Pero, al mismo tiempo, el marxismo justifica la necesidad de esta leyenda, al afirmar que toda revolución burguesa necesita la ilusión de que ella es algo más y algo distinto. En este caso se trata de que la Revolución Rusa es el comienzo de la revolución proletaria mundial, lo que incluye la leyenda del marxismo.

Naturalmente, Lenin es siempre un discípulo de Marx, en el sentido de que sus concepciones más importantes son tomadas de Marx, como por razones análogas los socialdemócratas también son discípulos de Marx. Y es verdad asimismo, que la lucha práctica del proletariado ruso, primera y principal fuerza de la revolución con sus huelgas políticas de masas y con su organización soviética, sigue siendo el ejemplo más instructivo de la moderna acción proletaria. Pero que Lenin no comprendía el marxismo como teoría de la revolución proletaria; que no comprendía la esencia del capitalismo, de la burguesía y del proletariado en el trance de su máximo desarrollo, quedó patente no bien en Rusia, a raíz de 1917 y mediante la III Internacional, tomó la iniciativa de impulsar al proletariado hacia la "revolución mundial", desestimando las advertencias de los marxistas de occidente. La serie ininterrumpida de fracasos, errores y derrotas, cuyos efectos son la debilidad y desconcierto ac-

tuales del movimiento obrero, demuestran la absoluta incompetencia de aquella dirección.

Volvamos atrás ahora, a la época en que Lenin escribió su libro. ¿Cuál era entonces el significado de la lucha por el "machismo"? Dado que el movimiento revolucionario ruso abarcaba sectores mucho más amplios de la intelectualidad, como nunca se dio el caso en occidente, era natural que una parte cayera bajo la influencia de las corrientes espirituales antimaterialistas de la Europa occidental. También es muy comprensible la violencia con que Lenin las combatiera desde un principio. No consideró estas corrientes como marxista que procura comprender su origen social para volverlas inofensivas; en ningún lugar de su obra demuestra la menor inteligencia para ello. Según Lenin, el materialismo había triunfado con Feuerbach, Marx, Engels y los materialistas burgueses; pero en seguida, por la imbecilidad de la reacción, merced al dinero de la burguesía, y a la potencia espiritual de los teólogos de Europa occidental, se produjo un retroceso, cuya amenaza cerníase ahora sobre el bolchevismo. Contra este peligro era necesario embestir sin miramiento alguno.

Ciertamente, Lenin tuvo en esta iniciativa toda la razón. Claro está, nada tenían que ver en esto ni Marx ni Mach, ni se trataba de investigar si en las concepciones de Mach había material utilizable para el marxismo. Se intentaba saber si acaso el materialismo burgués o el idealismo burgués —eventualmente una mezcla de ambos— serían capaces de suministrar la teoría para la lucha revolucionaria contra el zarismo. Y no cabe duda de que la ideología de una decadente burguesía satisfecha jamás podrá ser de alguna utilidad para un movimiento en ascenso, aunque sea sustentada por una clase burguesa. Sólo habría ocasionado debilidad en momentos en que se imponía la máxima tensión de las fuerzas. Únicamente un materialismo sin contemplaciones podía endurecer al Partido como lo exigía el éxito de la revolución.

La propaganda de los "machistas", que hasta cierto punto se sincronizaba con el revisionismo en Alemania, podía mellar el filo de la lucha y desintegrar la unidad cerrada del Partido en la teoría y en la táctica. Ese fue

el peligro que Lenin apreció correctamente. "Después de leerlo (el libro de Bogdanov) monté en cólera y en ira desatada", le escribe a Gorki en febrero de 1908. Esto se observa en toda la obra de Lenin, en la violencia con que remata a los adversarios blanco de su ataque; parece escrito al calor de una rabia sostenida. No es una discusión a fondo que clarifica las ideas, como lo fue en su época el *Anti-Dühring* de Engels. Es el panfleto incendiario de un jefe de partido que debe desviar a toda costa el peligro que amenaza a su organización. Por lo tanto, no era de esperar que se empeñase por comprender la doctrina incriminada. Por lo demás, no podía intentar lo siquiera, dado que por su posición antimarxista y materialista burguesa debía forzosamente comprenderla y exponerla mal, como lo hemos demostrado punto por punto. Su afán no era otro que aniquilarla, destruir su prestigio científico y de este modo desenmascarar la confusión y la charlatanería reaccionaria de los machistas rusos.

Y logró su objeto. Porque la de Lenin era la concepción fundamental del partido bolchevique en su conjunto determinada por su tarea social. Como en tantas ocasiones posteriores tuvo la intuición exacta de la necesidad práctica del momento. El "machismo" fue condenado y excluido del partido que pudo entonces reanudar su marcha a la vanguardia de la clase obrera, hacia la revolución.

Las palabras de Deborin² citadas al principio sólo dicen, por lo tanto, la verdad a medias. No puede hablarse de una victoria del marxismo y del materialismo dialéctico cuando se trata de una refutación de una corriente idealista-burguesa en el interior del materialismo burgués. Pero, ciertamente, el libro de Lenin es una contribución valiosísima a la historia del Partido y ha suministrado el molde teórico para el desarrollo ulterior de la filosofía en Rusia. Después de la revolución, el leninismo, combinación del materialismo naturalista con la doctrina de Marx sobre el desarrollo social, y con aderezos de terminología dialéctica, fue elevado a filosofía oficial del Estado.

Esta filosofía materialista era precisamente la doctrina adecuada para la masa de la nueva intelectualidad rusa que, ebria de entusiasmo, veía en la ciencia natural y en la técnica la base de una producción dirigida. Sin más obstáculos que el viejo campesino religioso, ante esta nueva clase dominante se abría el porvenir de un anchuroso imperio.

NOTAS

¹ La circunstancia de que el capitalismo se haya impuesto en Rusia principalmente bajo la forma de capitalismo colonial, ha agudizado el criterio de los historiadores bolcheviques para apreciar el papel del capital colonial. Por esta razón han podido elaborar excelentes estudios de historia colonial, sólo que al hacerlo caen con facilidad en el error de considerar la historia del capitalismo colonial como prototipo de la historia del capitalismo en general. Así, por ejemplo Pokrovski, en su *Historia de Rusia*, proclama el año 1917 como término de un largo desarrollo multiseccular del capitalismo en Rusia.

² Autor del prefacio de la edición oficial del libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*.

IX. La revolución proletaria

La edición de la obra de Lenin, primero en alemán y después en inglés, demuestra que no estaría terminado su papel con su intervención en el antiguo conflicto del Partido. Se lo pone ahora en manos de la nueva generación para que influya en el movimiento obrero internacional. ¿Qué podrán aprender en este libro los obreros de los países capitalistas? En lugar del contenido real de las concepciones combatidas, se ofrece una caricatura; en vez del marxismo, se propaga bajo este nombre un materialismo burgués. No se propone colocar al lector en situación de formarse un juicio claro e independiente sobre las cuestiones filosóficas; su propósito es inculcarle que el Partido tiene la razón y que, por lo tanto, debe atenerse a lo que decidan sus dirigentes. ¿Y por qué camino esos jefes de partido quieren comprometer al proletariado internacional? Para saberlo basta leer la concepción de la lucha de clases que Lenin expone al final de su libro: "En cuarto lugar, detrás del escolasticismo gnoseológico del empiriocriticismo no se puede por menos de ver la lucha de los partidos en la filosofía, lucha que expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad moderna. (...) los partidos en lucha son el materialismo y el idealismo. El idealismo no es más que una forma afinada, refinada, del fideísmo, que persiste armado con todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y, sacando provecho de los menores titubeos del pensamiento filosófico, continúa incesantemente su acción sobre las masas. El papel objetivo, de clase, del empiriocriticismo se reduce en absoluto a servir a los fideístas, en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular" (pág. 354).

Ni una alusión siquiera a la más formidable de las potencias del adversario, la burguesía, que, por detentar todas las riquezas del mundo, deja al proletariado indefenso frente a ella; ni una palabra sobre el poder espiritual de esta burguesía que, bajo la forma de la cultura burguesa, aherroja los espíritus de los obreros y que éstos a duras penas logran sacudir en su incesante lucha; ni un asomo siquiera de aquellas nuevas y vigorosas ideologías del nacionalismo y del imperialismo que ya entonces amenazaban envolver espiritualmente y materialmente a las masas obreras (y que muy pronto las precipitarían a la guerra mundial); no, la Iglesia, la organización del fideísmo armado, ésta es la fuerza principal y más poderosa. Y la lucha del materialismo contra la Iglesia es para Lenin la lucha más importante que se desarrolla paralelamente a la lucha de clases. Lo que no era sino una oposición teórica limitada entre una nueva y una vieja clase dominante, se le figura a Lenin la gran lucha ideológica mundial, y es proyectada por él sobre la lucha de clase proletaria, cuya esencia y cuyo mundo espiritual quedan fuera de su horizonte.

De esta suerte, en la filosofía de Lenin se traslada el esquema de Rusia a la Europa occidental, y el pensamiento anticlerical de la burguesía ascendente, a la lucha de clase proletaria. Así como en la socialdemocracia de aquella misma época se trazaba la línea de separación entre las ideologías políticas, entre reacción y progreso, en vez de trazarla entre las clases, confundiendo y desorientando a la clase obrera, así también ahora se traza entre las ideologías religiosas, entre reaccionarios y librepensadores. En vez de perfeccionar su unidad de clase para conquistar el poder sobre la producción y el Estado, el proletariado debe emprender la lucha contra la religión. Si los marxistas de Europa occidental de 1918 hubieran conocido este libro y estas ideas de Lenin, no cabe duda de que su táctica de la revolución mundial habría encontrado una acogida más crítica y menos confiada.

La Tercera Internacional persigue una revolución mundial según el modelo de la revolución rusa, con idéntica finalidad a la que se logró en Rusia. En Rusia domina el capitalismo de Estado (llamado allá socialismo de Es-

tado o también comunismo); el aparato de producción está constituido por una burocracia de Estado bajo la dirección de las cumbres del Partido Comunista. Esta burocracia estatal, como una nueva clase dominante, dispone directamente del producto, por tanto, de la plusvalía, mientras que la clase obrera es explotada como asalariada. Mediante este régimen de producción ha sido posible en el transcurso de doce años apenas, sacar a Rusia de una barbarie primitiva y convertirla en un Estado moderno, con una gran industria en rápido crecimiento, basada en una técnica y en una ciencia muy adelantadas. Por una revolución análoga, cuya fuerza de choque será nuevamente la clase obrera, debe derrotarse y eliminarse a la burguesía en los países de capitalismo desarrollado para organizar la producción estatalmente, en otros términos, para ordenar una economía de necesidades bajo la dirección de una burocracia estatal. La Revolución Rusa sólo pudo triunfar porque el Partido Bolchevique, como una unidad cerrada y altamente disciplinada, dirigió a las masas, y porque la clara visión y la confianza inquebrantable de Lenin y sus amigos señalaron el camino correcto. Así también en la revolución mundial, las masas obreras deben seguir al Partido Comunista, cederle la dirección y después el poder, mientras que la masa de los militantes sólo debe someterse disciplinadamente a la dirección del Partido. Lo que importa son los dirigentes del Partido, revolucionarios sagaces y experimentados; las masas no precisan más que el convencimiento de que el Partido y sus dirigentes tienen la razón.

En realidad, para la clase obrera de los países de capitalismo avanzado, en la Europa occidental y en América, la cuestión se plantea en términos muy diversos. Su tarea no es de ninguna manera derribar un retrógrado absolutismo de príncipes. Tiene que vencer a una clase que detenta los medios de dominio material y espiritual más gigantescos que ha conocido el mundo. Para ello no se trata de sustituir el señorío de bolsistas y especuladores sobre una producción desordenada, por el imperio de una burocracia estatal sobre una producción regulada desde lo alto. Para ello trata de adueñarse de la producción y

dominar su propio proceso de trabajo, base de su existencia. Esta es la verdadera superación del capitalismo. No puede alcanzar esa meta una clase obrera que actúa como una comparsa ignorante y confiada de un partido que se presenta como dirección previsoras. Sólo podrá alcanzarse cuando ella misma, la clase entera, hombre por hombre, sepa por propia iniciativa, reflexión y autoridad, lo que debe hacer; cuando su propio saber y experiencia le señalen las condiciones de la lucha y los medios adecuados. Debe actuar y decidir por sí misma, hombre por hombre; debe pensar por sí misma. Sólo entonces podrá levantar un verdadero organismo de clase bajo la forma de una organización de consejos. De nada sirve que se le inculque la fe de que sus dirigentes saben a qué atenerse y han demostrado tener razón en la discusión científica, resultado fácil de obtener cuando cada uno no logra conocer sino la literatura del propio partido. Ella misma debe formarse una opinión propia en el choque de los argumentos. No existen verdades hechas que ella tenga simplemente que aprender de memoria; la verdad en cada nueva situación y ante cada nuevo problema debe elaborarse mediante el propio trabajo cerebral.

Esto no significa, naturalmente, que cada obrero deba opinar en controversias sobre materias científicas que sólo pueden dominarse mediante serios estudios especiales. Significa, en primer lugar, que cada obrero debe resolver por sí mismo no sólo lo que hace a cuestiones del trabajo inmediatas, sino también sobre los grandes problemas vitales que debe encarar en la práctica de la lucha de la organización de su clase y de la organización del trabajo. En segundo lugar, esto impone la exigencia de una forma especial de argumentación en la propaganda. Cuando las opiniones del adversario se presentan en forma desfigurada porque no se es capaz o no existe el deseo de adentrarse en su manera de pensar y de explicarla como expresión de las condiciones del medio social, se puede vencerlo espectacularmente ante los propios partidarios. Así sólo se logra ligar la comparsa al Partido con fe aun más fanática, precisamente lo que se busca en la lucha partidaria. Pero para la clase obrera

no importa el aumento de la militancia de un partido, sino el propio madurar y la capacitación para tomar y ejercer el poder en la sociedad. Sólo cuando en la controversia y la discusión se le otorga al contendor el pleno derecho a oponer con toda claridad los argumentos, y conjuntamente se explican las nociones esenciales por las condiciones de las clases y las relaciones entre éstas, sólo entonces puede cada oyente o lector formarse conceptos claros y llegar a convicciones fundadas, como lo necesita la clase obrera que busca su propia emancipación.

La clase obrera precisa el marxismo en su lucha de liberación. Así como el desarrollo técnico del capitalismo es imposible sin el concurso de la ciencia natural, así también es imposible el desarrollo orgánico del comunismo sin los resultados de la ciencia social. Del conjunto del marxismo importaba extraer, en primer término, la exposición de la estructura del capitalismo, de la explotación de la lucha de clases, de las tendencias de desarrollo del capitalismo. Esto consolidó las posiciones que ganaban los obreros en su incipiente y espontánea lucha contra la explotación. En segundo término, importaba asimilar la doctrina del desarrollo social impulsado por el progreso técnico, desde primitivos modos de producción al capitalismo y más allá, hasta el comunismo. De esta doctrina surgía la confianza de que la lucha desembocaría por fin en la victoria y la emancipación. Todo esto era primordial en la época en que la clase obrera, aún poco numerosa, entabló una lucha desigual, y en que era necesario despertar a las masas desamparadas e indiferentes. Pero cuando la clase obrera crece y adquiere fuerza y cuando su lucha se impone en la sociedad, entonces pasa a primer plano otra parte del marxismo. Ahora es necesario que los obreros conozcan no sólo que son explotados y que deben defenderse sino, ante todo, cómo deben luchar, cómo superar su debilidad y cómo alcanzar fuerza y unidad. Su condición material, su calidad de explotados dentro del proceso de producción, debiera unificarlos e impulsarlos a tomar el poder sobre la producción con espontánea facilidad. Lo que se les interpone es el poder de los sistemas ideológicos tradicionales, toda la enorme potencia espiritual del mundo

burgués. Como en una densa niebla el espíritu de los obreros está sumido en un farrago de ideologías que lo aprisiona y asfixia y que los confunde, separa y desorienta. El superar estos obstáculos constituye el auténtico y secular proceso de edificación de la potencia obrera, hasta la revolución. Para comprender y con ello superar estas ideologías, se necesita precisamente aquella parte del marxismo que hemos llamado su filosofía, la relación entre el pensamiento y el ser.

De importancia muy secundaria entre estas ideologías es la vieja religión cristiana. Como cáscara petrificada de un sistema ideológico engendrado bajo condiciones que han desaparecido hace ya mucho tiempo, sólo ofrece un poder aparente como asilo para todos los amedrentados por el desarrollo capitalista. El desarrollo del capitalismo socava sus cimientos día a día. En su lugar la filosofía burguesa acomodó la fe en los pequeños dioses, esos conceptos abstractos de materia, fuerzas, causalidad en la naturaleza, libertad, progreso social, que divinizó como entes absolutos. Más importancia que estas potestades negadas desde entonces por ella, presentan las entidades que surgen del mundo burgués moderno como objetos de idolatría: el Estado y la Nación. En la lucha por el poder mundial que libran las viejas y las nuevas burguesías, la ideología nacionalista, complemento ideológico necesario de esta lucha, se intensifica y extiende en grado tal, que arrastra en su torbellino también a vastos sectores obreros.

De máxima importancia son las formas de lucha desarrolladas por la propia clase obrera: democracia, organización, partido. Precisamente porque surgieron de la propia práctica vital de la lucha de clases; porque evocan los esfuerzos más apasionados, la abnegación más desinteresada, la convicción más profunda en la victoria o en la derrota, la confianza fascinada en estas formas, hijas de experiencias ligadas a condiciones de tiempo y lugar, se convirtió en la fe en su absoluta e ilimitada excelencia. De esta suerte se dificulta la transición a otras experiencias necesarias, a nuevas formas de lucha; pero las viejas tradiciones pueden frenar este proceso de un modo funesto. Lo que precisa el obrero en esta situa-

ción, en la lucha entre la ideología tradicional y la necesidad práctica, es la conciencia y la certidumbre de que las ideas y las normas que expresan lo que es y lo que debe ser, siempre dimanen de la experiencia anterior; de que el espíritu humano, haciendo caso omiso de las condiciones, les atribuye instintivamente a estas normas e ideas una validez ilimitada y las diviniza o las maldice como algo absolutamente bueno o malo, con lo que se hace esclavo de una superstición; de que por el conocimiento de las condiciones materiales y las limitaciones reales se aleja la superstición y la mente recobra su libertad. Y a la inversa, lo que ha reconocido de interés permanente y fundamento esencial para la lucha de su clase, debe tenerlo como norte luminoso de su acción en medio del ritmo fluctuante del acontecer, aunque sin idealizarlo en demasía. Y aquí es donde se impone, paralelamente y como explicación de la lucha práctica fundamental, la filosofía del marxismo: lo que Marx, Engels y Dietzgen han construido y demostrado, a saber, cómo se relacionan los pensamientos con el mundo material y cómo el espíritu humano da forma y contenido a sus ideas partiendo del mundo social circundante.

En esta emergencia el libro de Lenin no es de ninguna utilidad; por el contrario, su propósito es precisamente vigorizar la fe de los lectores en la realidad de los conceptos abstractos de la ciencia. Su edición para uso de la Europa occidental tampoco perseguía aquella finalidad. Los obreros ansiosos de emanciparse a sí mismos como clase, quedan fuera del horizonte del Partido Comunista. Lo que éste ve, es al competidor en la pretensión de asumir la dirección del proletariado: la Segunda Internacional. Según el prefacio de Deborin, la edición alemana de la obra de Lenin tuvo por objeto principal ganar para el materialismo a la socialdemocracia estancada en el idealismo burgués, o bien derrotarla con el materialismo que, dada su terminología más radical, encuentra mejor acogida entre los obreros; en otros términos el propósito era trabajar por el frente único en el terreno filosófico. Para el movimiento autónomo de la clase obrera, que ahora se encuentra en su fase inicial, es indiferente cuál de los dos modos de pensar logra imponerse en aquellos

partidos. Sin embargo, desde otro punto de vista, la filosofía de Lenin puede adquirir importancia también para este movimiento de clase.

La finalidad que se ha fijado el Partido Comunista bajo el nombre de "revolución mundial", a saber, llevar al poder, con la potencia de la clase obrera que dirige, a una capa de dirigentes e intelectuales que realizaría enseguida la socialización, o sea, la producción planificada, mediante el poder del Estado, coincide en lo esencial con el fin último de la socialdemocracia. También el objetivo de clase que deben proponerse los intelectuales, con su importancia creciente en el proceso de producción, desde el momento en que asumen una actitud crítica frente al capitalismo privado, a saber, una producción para el consumo bajo la dirección de peritos técnicos y económicos, apenas difiere de aquella finalidad. Por lo tanto, el Partido Comunista considera a esta clase como un aliado natural que debe atraer a su campo. Mediante una hábil propaganda teórica debe intentar emancipar a los intelectuales de la influencia espiritual de la burguesía decadente y del capitalismo privado para ganarlos a la revolución y para la lucha por su propia posición de nueva clase dirigente y dominante. Esto significa en términos teórico-filosóficos, libertarlos del hechizo del idealismo burgués para ganarlos al materialismo. No cabe duda de que esta clase no puede adoptar una posición revolucionaria sino al amparo de las soluciones radicales del materialismo y no bajo las formas conceptuales del idealismo. Para este propósito sirve de fundamento la obra filosófica más importante de Lenin. Apoyándose en ella, ya ha salido a luz toda una literatura, periódicos y libros en abundancia, primero en alemán, luego y principalmente en inglés, en Europa y en Estados Unidos, con la colaboración de los hombres de ciencia rusos más notables y de los intelectuales extranjeros del Partido, y esta literatura, por su contenido, de ninguna manera pretende alcanzar a los lectores obreros. En ella se ofrece a los intelectuales de todo el mundo el leninismo, bajo el nombre de "marxismo" o "dialéctica", y se intenta persuadirlos de que constituye la doctrina básica en que todas sus ciencias especiales encuentran cabida como en un marco general. Claro

está que frente a un marxismo real, como teoría de la revolución proletaria real, una propaganda semejante no tendría posibilidad de éxito; pero con el leninismo como doctrina burguesa-revolucionaria no existen dificultades de principio.

Naturalmente, existe una dificultad de orden práctico, dado que la intelectualidad, en cuanto clase social, es demasiado heterogénea y limitada y, por tanto, demasiado débil para constituir una seria amenaza para la burguesía. Las direcciones de las dos internacionales, aunque no estuviesen podridas internamente por el oportunismo y pudieran impresionar con su arrogante fuerza y clara visión, tampoco serían capaces de medirse con el poder de la burguesía. Pero que caiga el capitalismo en una grave crisis económica o política y se levante la clase obrera para librar batalla y aplicarle al régimen dominante los primeros golpes de efecto, que hasta le permiten alcanzar una victoria inicial, y sentirán llegada su hora. Entonces tratarán de inmiscuirse en la acción de los obreros y de infiltrarse hasta su dirección, invocando su propósito de cooperar con ellos, pero en los hechos para desviar la lucha en el sentido de los propios fines partidistas. Que la burguesía derrotada se una con ellos o no, para salvar del capitalismo cuanto sea posible es indiferente, en todo caso lo que les importa es apartar a la clase obrera de su lucha por una libertad comunista real.

Ahora podemos apreciar mejor el significado del libro de Lenin para el porvenir de la revolución proletaria. El Partido Comunista, que pierde terreno entre los obreros luchadores, trata de formar con la socialdemocracia un frente único de dirigentes de partido que, apenas se produzca el derrumbe del capitalismo, sea capaz, junto a los intelectuales, de tomar el poder por encima y contra los obreros. Para este propósito, el leninismo y su manual filosófico suministran el sistema ideológico necesario que, al presentarse bajo el nombre de marxismo, puede imponerse a vastos sectores obreros y navonearse ante los intelectuales como sistema orientador de la ciencia, que vence por fin al idealismo y al fideísmo. De esta suerte la clase obrera que lucha por su emancipación y se apoya en el

marxismo, encontrará en su camino a la filosofía de Lenin como la teoría de una clase que trata de perpetuar su esclavitud y explotación.

Amsterdam, julio 1938.

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 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 facultades 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 noso-

tros —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 inçenuo y desorecupado 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 (*äussere Welt*) quiero dar a entender el mundo fenomenal (espacial) opuesto a la sensación, el pensamiento, como algo interno.

APÉNDICE

Karl Korsch
La filosofía de Lenin

(A propósito de la reciente crítica hecha por J. Harper
(Pannekoek) del libro de Lenin "Materialismo
y empiriocriticismo").

LENIN A LA CONQUISTA DEL OESTE

¡Qué notable diferencia entre la impresión que suscitaban en los revolucionarios de Europa occidental los breves folletos de Lenin y Trotski, traducidos e impresos a toda prisa en el último período de la guerra o en la inmediata postguerra, y el efecto, tanto en Europa como en Estados Unidos, de las primeras versiones de la obra filosófica de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado 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 soviético* eran estudiadas ávidamente por los revolucionarios europeos. Veían en ellos los primeros testimonios dignos de fe sobre una revolución proletaria victoriosa y, al mismo tiempo, guías prácticas para los inminentes levantamientos revolucionarios en que participarían. Esas obras eran simultáneamente ignoradas, falsificadas, calumniadas, despreciadas y también terriblemente temidas por la burguesía y sus partidarios en el campo marxista, es decir, los reformistas y los centristas a lo Kautsky.

Cuando apareció fuera de Rusia la obra de Lenin, el escenario había cambiado bastante. Lenin había muerto. La Rusia de los Soviets se había transformado progresivamente en un nuevo estado que participaba en la competencia y en la lucha entre los diversos "bloques" de potencias formados en una Europa aparentemente ya

recuperada de la guerra y de una crisis económica profunda pero pasajera. El marxismo había dejado lugar al leninismo, y más tarde al stalinismo; a este último ya no se lo consideraba sobre todo una teoría de la lucha de clases proletaria, sino la filosofía dominante de un estado, diferente sin duda, pero no tanto, de esas otras filosofías de estado que son el fascismo italiano o la democracia norteamericana. Aun los últimos vestigios de la "agitación" proletaria habían desaparecido con el aplastamiento de la huelga general en Inglaterra y de la de los mineros en 1926, y con el fin sangriento del primer período de la revolución china, a la que se califica de "comunista". La *intelligentsia* europea estaba, pues, madura para acoger, con los primeros escritos filosóficos de Marx (hasta ayer desconocidos y hoy lujosamente editados por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú), las revelaciones filosóficas igualmente "agudas" del gran discípulo ruso que, después de todo, acababa de derribar el imperio zarista y había sabido mantener hasta su muerte una dictadura incuestionada.

Pero las capas del proletariado europeo occidental de las que habían salido esos primeros lectores, los más serios y perseverantes, de los folletos revolucionarios de Lenin escritos entre 1917 y 1920, parecían haber desaparecido. El primer plano de la escena lo ocupaban esos advenedizos y acomodaticios stalinistas, único componente estable de los partidos comunistas no rusos de hoy; o también, como lo muestra de manera típica la reciente evolución del partido comunista inglés, miembros progresistas de la misma clase dominante o partidarios de esa clase reclutados naturalmente en las capas más cultivadas y acomodadas de la vieja y de la nueva *intelligentsia*, y que terminaron prácticamente por remplazar, en el seno del partido, a los elementos proletarios de antes. El comunismo proletario sólo parece sobrevivir gracias a pensadores aislados o en pequeños grupos, como los comunistas de consejos holandeses, de donde proviene justamente el opúsculo de Harper.

Se hubiera podido creer que el libro de Lenin, cuando estuvo a disposición del público de Europa occidental y de América con el fin manifiesto de difundir esos princi-

pios filosóficos que están en la base del estado ruso actual y del partido comunista allí reinante, habría recibido en todas partes una cálida acogida. Pero no fue así. Sin ninguna duda, la filosofía de Lenin, tal como surge de su libro, es infinitamente superior, incluso en un plano puramente teórico, a ese amasijo de elementos caídos de sistemas filosóficos-sociológicos contrarrevolucionarios y anticuados, con el que Mussolini, apoyado por un ex filósofo hegeliano, Gentile y algunos otros intelectuales, pretendió hacer una filosofía "fascista". Es incomparablemente superior a esa enorme masa de lugares comunes y estúpida chapucería que nos destila la obra "teórica" de Adolf Hitler como Weltanschauung político-filosófica. De modo que quienes hayan logrado descubrir alguna novedad o alguna profundidad en las ideas de Mussolini, y llegan a encontrar sentido a las vulgaridades del Führer, no deberían tener ninguna dificultad en deglutir ese farrago de contrasentido, incompreensión y atraso en general que arruina el valor teórico del ensayo filosófico de Lenin. Pero las pocas personas que, hoy día, conozcan las obras de los filósofos y científicos a los que se refiere Lenin, y estén al corriente de los desarrollos de la ciencia moderna, hubieran podido extraer de este libro en 1908 —para expresarnos en un estilo caro a Lenin— la "perla" de un pensamiento revolucionario consecuente "aun en la ganga" de una aceptación sin reservas de conceptos "materialistas" caducos, que datan de una época histórica superada, y de una interpretación abusiva y asimismo poco justificada de las tentativas más auténticas de los sabios modernos para desarrollar la teoría materialista. Sea como fuere, la reacción de la *intelligentsia* burguesa progresista frente a esta propagación tardía de la filosofía materialista de Lenin tiene que haber decepcionado un poco a los rusos, que en muchas ocasiones demostraron que no eran insensibles a los elogios recibidos por sus ejercicios favoritos en el campo de la teoría, aun cuando esos elogios provinieran de esos círculos "profanos" (desde el punto de vista del marxismo) que son los medios científicos y filosóficos de Europa occidental y de América. No hubo hostilidad abierta, sino indiferencia. Y, más fastidioso todavía: en aquellos de

quienes más se deseaba los aplausos, una especie de amable incomodidad.

Ese desagradable silencio ni siquiera fue perturbado, al menos durante mucho tiempo, por uno de esos ataques vigorosos que la minoría marxista revolucionaria dirigía violentamente contra Lenin y sus discípulos, cuando éstos pretendían 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 demoraron bastante en desencadenar un ataque de envergadura contra una tentativa análoga, la de extender a escala mundial los principios filosóficos de Lenin, promovidos a la categoría de única doctrina filosófica verdadera del marxismo revolucionario. En la actualidad, treinta años después de sus primeras traducciones al alemán y al inglés, aparece finalmente el primer examen crítico de esa contribución de Lenin a la filosofía materialista marxista, examen que proviene de alguien que, sin ninguna duda y por muchas razones, está en mejores condiciones para esa tarea que cualquier otro marxista contemporáneo.¹ Pero no hay muchas esperanzas de que esta primera e importante crítica de la filosofía de Lenin pueda llegar aunque sólo fuera a esa ínfima minoría de marxistas revolucionarios a la que especialmente está destinada. La crítica está firmada con un seudónimo casi impenetrable y, signo muy característico, se publicó en forma mimeografiada.

Así, pues, transcurrió un largo período hasta que los dos campos de esta lucha mundial, que opone a los marxistas radicales de occidente a los bolcheviques rusos, descubrieron que sus oposiciones políticas, tácticas y organizativas provenían en última instancia de principios más profundos no tenidos en cuenta hasta ahora en el ardor del combate. Esas oposiciones no podían clarificarse sin un retorno a esos principios filosóficos fundamentales. También en este caso parece aplicable la frase del viejo Hegel: "el búho de Minerva sólo levanta el vuelo en el crepúsculo". Esto no significa 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, desde el punto de vista proletario, no es la base sino simplemente una forma ideológica transitoria de la lucha de clases revolucionaria que determina el desarrollo histórico de nuestro tiempo.

LLENINISMO CONTRA MACHISMO

Es imposible discutir en un solo artículo los numerosos e importantísimos resultados que contiene esta obra magistral de Harper. Después de una breve y luminosa exposición del desarrollo histórico del marxismo desde la época de Marx, y del materialismo burgués de los comienzos, Harper expone de manera irrefutable el verdadero contenido teórico de la obra de Joseph Dietzgen y, por otro lado, de los sabios burgueses Mach y Avenarius, todos los cuales trataron de superar a sus antecesores completando su representación materialista del mundo objetivo con una representación igualmente materialista del proceso mismo del conocimiento. Harper muestra concluyentemente las increíbles distorsiones a que Lenin sometió las teorías de los dos últimos autores, en una exposición completamente parcial. Por otro lado, el autor de estas líneas no cree que exista un resumen tan magistral del contenido científico esencial de la obra de Mach y Avenarius, como el que ocupa las veinte páginas dedicadas a estos sabios en el folleto en cuestión. Tampoco existe una 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 supuesto sentido común en realidad, sólo es frecuentemente un refrito de teorías físicas anticuadas y, según Engels, el "peor de los metafísicos".

Pero este no es más que un aspecto de esta crítica de las ideas de Lenin y tal vez el más importante. La principal debilidad del ataque de Lenin contra el machismo no es esa mala fe general, esos flagrantes contrasentidos, esa incomprensión de la tentativa esencialmente materialista

subyacente a la filosofía neopositivista, esa ignorancia de los reales éxitos obtenidos desde la época de Marx y Engels en el ámbito de la física moderna. La principal debilidad de la crítica "materialista" que hace Lenin de lo que llama una tendencia idealista (solipsista, mística y finalmente enteramente religiosa y reaccionaria) que se disimularía tras las teorías pseudomaterialistas científicas de Mach y 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 sólo ve una diferencia de grado y no de carácter entre los 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 precedentes". Nunca ve la diferencia entre el "materialismo histórico" de Marx y las formas "de materialismo precedentes" como una oposición infranqueable originada en un real conflicto de clases. Más bien la concibe como una expresión más o menos radical de un movimiento revolucionario continuo. Por eso la crítica "materialista" que Lenin hace de Mach y los machistas es insostenible, como muestra Harper, incluso en el ámbito puramente teórico, porque Lenin atacaba los más recientes esfuerzos del materialismo naturalista burgués no desde la perspectiva del materialismo histórico, ligada a la clase proletaria completamente desarrollada, sino desde la de un período anterior del materialismo burgués, período de desarrollo científico inferior.

Esta apreciación de la filosofía materialista de Lenin está confirmada por los ulteriores desarrollos de ésta después de 1908, de los cuales 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 indicios de la particular importancia que adquiriría, en el último período de la vida de Lenin y en el posterior a su muerte, el pensa-

miento filosófico de Hegel, por lo menos tal como está presentado en la "filosofía materialista" de Lenin. Se asiste a un renacimiento de la *dialéctica idealista de Hegel*, antes desautorizada, pero que tardíamente sirve para reconciliar la adhesión de los leninistas al viejo materialismo burgués con las exigencias formales de una tendencia en apariencia antiburguesa, revolucionaria y proletaria. Mientras que en los períodos precedentes se veía al "materialismo histórico", aunque de manera muy poco clara, como "diferente de las anteriores formas de materialismo", ahora el acento se desplazaba del materialismo "histórico" al materialismo "dialéctico", o más exactamente, como dice Lenin en la última obra que dedicó a este tema, como "una aplicación materialista de la dialéctica (idealista) de Hegel". Así, pues, en esta fase del movimiento marxista en que los rusos desempeñan un papel se repite toda la evolución del materialismo burgués (e incluso de todo el pensamiento filosófico burgués de Holbach hasta Hegel), ya que el marxismo pasó del materialismo del siglo XVIII y del materialismo de Feuerbach —adoptados por Plejanov y Lenin antes de la guerra— a una simpatía por el "idealismo inteligente" de Hegel y otros filósofos burgueses del siglo XIX por oposición al "materialismo vulgar" de los filósofos de comienzos del siglo anterior.²

LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE LENIN EN LA ACTUALIDAD

Hacia el final de su obra, Harper estudia la significación histórica y práctica de la filosofía materialista de Lenin, cuyos aspectos teóricos había discutido en los anteriores capítulos. Admite francamente que necesidades tácticas, válidas en las condiciones prerrevolucionarias de la Rusia zarista, habían obligado a Lenin a una lucha inflexible contra los bolcheviques de izquierda, como Bogdanov, partidarios más o menos declarados 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 revolucio-

naria con una revisión de su ideología materialista "monolítica". Harper va un poco lejos en su simpatía por la táctica adoptada por Lenin en 1908 en el ámbito de la filosofía, en todo caso más lejos de lo que el autor de estas líneas cree justificado, aun en un análisis retrospectivo. Si hubiera estudiado las tendencias representadas por los machistas rusos y sus maestros alemanes, Harper habría sido más prudente en su apreciación positiva de la actitud de Lenin en la lucha ideológica de 1908, aunque sólo fuera tomando conocimiento de un acontecimiento que tuvo lugar más tarde. Cuando, después de 1908, Lenin hubo terminado con la oposición machista en el seno del comité central del partido bolchevique, consideró cerrado el incidente. En el prefacio a la segunda edición rusa de su libro, señala que no tuvo la oportunidad de "conocer las últimas obras de Bogdanov", pero estaba convencido, de acuerdo con lo que le habían dicho de ellas, que "Bogdanov propaga ideas burguesas y reaccionarias bajo la apariencia de 'cultura proletaria' ". No por eso entregó a Bogdanov a la G.P.U. para que se lo ejecutara por ese horrible crimen. Se consideró satisfecho, en esa época pre-stalinista, con una ejecución espiritual asumida por un excelente camarada del partido, digno de toda confianza. Así nos enteramos, leyendo al fiel leninista V. I. Nevsky (cuyo artículo agregó Lenin a la segunda edición de su libro), que Bogdanov no sólo perseveró, sin mostrar ningún arrepentimiento, en sus antiguos errores machistas, sino que agregó un crimen suplementario aun más flagrante: una omisión. "Es curioso", dice Nevsky, que en todos los escritos que publicó en el período de la dictadura del proletariado, 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, así como tampoco dice nada de esta dictadura misma". Este hecho prueba elocuentemente que Bogdanov no se ha corregido y que en realidad ese "idealista", que peca contra los principios fundamentales de la filosofía de Lenin y sus discípulos, no podría corregirse. Pero no habría que inferir que el autor de estas líneas piensa que las definiciones de Bogdanov

(por ejemplo: el mundo físico es “la experiencia organizada socialmente”, la materia “no es sino la resistencia a los esfuerzos del trabajo colectivo”, la naturaleza es “el desarrollo de un panorama, el de la experiencia del trabajo”, etc.) aportan la solución realmente materialista al problema planteado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo” o como “actuación ‘revolucionaria’, práctico-crítica”.³

En realidad, y este es el fondo de la cuestión, no debemos a ningún precio —en la actualidad o retrospectivamente— hacer la menor concesión a ese error fundamental que se encuentra a cada paso en la lucha filosófica de Lenin contra los machistas y que repiten piadosamente sus discípulos más oscuros en su oposición a las tentativas 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 provenientes de otras tendencias aparentemente hostiles, y esto por todos los medios, precaviéndose incluso de toda modificación hecha inevitable por el desarrollo de la crítica y de la investigación científica. Esta concepción es la que ha llevado a Lenin a no discutir los méritos de los nuevos conceptos y de las nuevas teorías científicas. En su opinión, comprometían el probado poder de esa filosofía materialista revolucionaria (aunque no necesariamente proletaria) que su partido marxista había adoptado y que él derivaba menos de la enseñanza de Marx y Engels que de los materialistas burgueses, de Holbach a Feuerbach y de su adversario idealista, el filósofo de la dialéctica: Hegel. 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 campo político. Corresponde a la creencia inquebrantable, jacobina,

en una forma política determinada (partido, dictadura, estado), considerada adecuada a los objetivos de las revoluciones burguesas del pasado y que, por consiguiente, se supone igualmente adecuada a los objetivos 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 despecho de un esfuerzo temporario de superación de sus propios límites por un enlace con el movimiento revolucionario del proletariado de Occidente, no podía ser, en realidad, más que un retoño tardío de las grandes revoluciones burguesas del pasado.

¡Cuánta distancia del violento ataque de Lenin contra el positivismo "idealista" y el empiriocriticismo de Mach y Avenarius, hasta esa crítica científica refinada de los últimos desarrollos del positivismo que acaba de aparecer en la cultivadísima revista del partido comunista inglés!⁴ No obstante, subyacente a esta crítica de las formas más progresistas del pensamiento positivista moderno, reaparece el mismo viejo error leninista. El autor evita cuidadosamente comprometerse con una determinada escuela de pensamiento filosófico. Con quien más se sentiría de acuerdo es con Wittgenstein, que en su último período considera a la filosofía una enfermedad incurable y no un conjunto de problemas. Su argumentación contra el positivismo moderno se apoya enteramente en la hipótesis de que el encarnizado combate emprendido por el viejo positivismo contra toda filosofía se debía a que ese mismo viejo positivismo se basaba en una creencia filosófica distinta. La escuela de los "positivistas lógicos" —cuyo representante más caracterizado es R. Carnap y que, en muchos sentidos, es la más científica de esas 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 consagra a una tarea más modesta, la de "unificar el lenguaje de la ciencia".⁵ Si nos atenemos a la argumentación desarrollada por el crítico sendoleninista del *Modern Quarterly*, esta escuela disminuirá su ardor antifilosófico en virtud del mismo proceso que la lleva a abandonar su antigua base filosófica. Según este

crítico, “el positivista que perturbara las serenas aguas de la filosofía quejándose groseramente del absurdo” está obligado ahora a reconocer de la manera más suave e inofensiva: “lo absurdo es mi propio lenguaje”. Se ve fácilmente que este argumento puede ser utilizado de dos maneras: en primer lugar para un ataque teórico contra la confusión entre ciencia y filosofía, que reinaba en las primeras fases del positivismo, y además para justificar prácticamente la conservación de esa base filosófica aunque los descubrimientos recientes hayan demostrado que no tenía ningún fundamento científico. Pero todo esto no se basa en ningún razonamiento lógico y empíricamente fundado. No hay ninguna necesidad, ni para un sabio burgués moderno ni para un marxista, de aferrarse a una “filosofía” caduca (positivista o materialista) con el fin de mantener intacto el “espíritu militante” para la lucha contra ese sistema de ideas —necesariamente “idealista” en todas sus manifestaciones— que, en el curso del siglo pasado, y con el nombre de “filosofía”, remolazó ampliamente (aunque no por completo) a la fe religiosa en la ideología de la sociedad moderna.

Sin abandonar enteramente la creencia en la necesidad de una “filosofía marxista” para la lucha revolucionaria del proletariado moderno, Harper advierte muy bien que el materialismo leninista es absolutamente impropio para esa tarea. A lo sumo puede servir de base ideológica a un movimiento que ya no es anticapitalista sino sólo “antirreaccionario” y “antifascista”, el que los comunistas de todo el mundo han lanzado recientemente con el nombre de “frente popular” o aun de “frente nacional”. Esta ideología leninista, que hoy profesan los partidos comunistas y que, en principio, se adecua a la ideología tradicional del viejo partido socialdemócrata, ya no expresa ninguno de los objetivos del proletariado. Según Harper, es más bien una expresión natural de los objetivos de una “nueva clase”: la *intelligentsia*. Se trata, pues, de una ideología que las diversas capas de esa supuesta nueva clase estarían dispuestas a adoptar apenas se liberen de la influencia ideológica de la burguesía declinante. 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 tentativa de apartar a una fracción importante de la burguesía de la religión tradicional y de las filosofías idealistas profesadas por esa capa superior de la burguesía que, hasta el momento, ha detentado el poder. Actuando así, los partidos comunistas esperan ganar a esa fracción de la burguesía para el sistema de planificación industrial, ese capitalismo de Estado que, para los obreiros, no es sino otra forma de esclavitud y de explotación. Tal es, según Harper, el verdadero sentido político de la filosofía materialista de Lenin.

Nueva York, 1938.

NOTAS

¹ Alusión a las actividades científicas en Anton Pannekoek, que era un astrónomo de reputación mundial (N. del T. francés).

² Lenin, Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel en: *Obras completas*, tomo 38. Cf. *Cuadernos filosóficos*, Ed. Estudio, Buenos Aires.

³ K. Marx, primera *Tesis sobre Feuerbach*.

⁴ M. Black, "La evolución del positivismo", en *The Modern Quarterly*, I, 1, Londres, 1938.

⁵ R. Carnap, *Los fundamentos lógicos de la unidad de la ciencia*, 1938.

Louis Althusser
Lenin frente a Hegel

En una conferencia pronunciada hace un año y recogida más tarde en un libro editado por Maspero: *Lenin y la filosofía*, traté de demostrar que era preciso considerar que Lenin había aportado una contribución capital al materialismo dialéctico, que había hecho un verdadero *descubrimiento* respecto de Marx y Engels, y que este descubrimiento podía resumirse en la tesis siguiente: la teoría de Marx provoca no una filosofía (llamada materialismo dialéctico) sino una nueva *práctica* de la filosofía que se basa en la posición de clase proletaria en filosofía.

Este descubrimiento, a mis ojos, esencial, puede ser formulado en las tesis siguientes:

1. La filosofía no es una ciencia; la filosofía no tiene objeto en el sentido en que una ciencia tiene un objeto.

2. La filosofía es una *práctica de intervención* política que se ejerce en forma teórica.

3. Interviene esencialmente en dos dominios privilegiados: el dominio teórico de los efectos de la lucha de clases y el dominio teórico de los efectos de la práctica científica.

4. Es en sí misma, en su esencia, producida en el dominio teórico por la conjunción de los efectos de la lucha de clases y de los efectos de la práctica científica.

5. Por lo tanto, interviene políticamente, en forma teórica, en los dos dominios, el de la práctica política y el de la práctica científica, dado que estos dos dominios *son los suyos*, en la medida en que ella misma es producida por la combinación de efectos de esas prácticas.

6. Toda filosofía expresa una posición de clase, "toma de partido" en el gran debate que domina toda la historia de la filosofía; el debate entre idealismo y materialismo.

7. La revolución marxista-leninista en filosofía consiste en rechazar la posición idealista de la filosofía (la filosofía como "interpretación del mundo") que niega que la filosofía exprese una posición de clase, cuando en verdad no hace jamás otra cosa que eso y en adoptar en filosofía la posición proletaria, que es materialista; consiste, por lo tanto, en instaurar una nueva práctica de la filosofía, materialista y revolucionaria, que provoque los efectos de división de clase en la teoría.

Todas estas tesis están contenidas, sea explícita, sea implícitamente, en *Materialismo y empiriocriticismo*. Yo no hice sino comenzar a explicitarlas. *Materialismo y empiriocriticismo* data de 1908; en esos días Lenin no había leído verdaderamente a Hegel. Lenin estudió a Hegel solamente en 1914 y 1915. Debemos tener presente que inmediatamente antes de leer a Hegel —primero la *Pequeña Lógica*, luego *La gran Lógica* y la *Filosofía de la Historia*—, Lenin lee a Feuerbach (en 1914).

Por lo tanto, Lenin lee a Feuerbach y a Hegel entre los años 1914 - 1915, en los dos primeros años de la guerra inter-imperialista, nueve años después del aplastamiento de la Revolución de Octubre de 1905, en el momento más crítico de la Historia del Movimiento obrero, el de la traición de los partidos socialdemócratas de la II Internacional, que inauguraban, en la práctica de la Unión Sagrada, la gravísima *escisión* que debía culminar en el trabajo de Lenin y de los bolcheviques, en la Revolución de 1917 y en la fundación de la III Internacional.

Hoy, en estos días de abril de 1969, en que vivimos bajo una escisión de hecho del Movimiento Comunista Internacional, en que el PC Chino celebra su 9º Congreso y en que se prepara la Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas de Moscú, no es en absoluto indiferente reflexionar sobre la lectura que Lenin hace en 1914- 1915 de la *Lógica* de Hegel. No se trata de erudición, se trata de filosofía y, como la filosofía es la presencia de la política en la teoría, *se trata entonces de la política*. En relación a Lenin nosotros tenemos la enorme ventaja de no vivir en medio de una guerra mundial y de ver un poco más claro el destino del Movimiento Comunista Internacional, a pesar de su escisión actual, y quizá hasta a causa de su

escisión actual y a pesar de la escasez de informaciones de que disponemos sobre ella.

Lo paradójico de la actitud de Lenin frente a Hegel puede ser puesto de manifiesto a través de la puesta en relación de dos hechos:

1) *Primer hecho:*

En 1894, en *¿Quiénes son los Amigos del pueblo?*, Lenin, que manifiestamente no ha leído a Hegel, sino solamente lo que de él han dicho Marx en el Postfacio a la 2ª edición alemana de *El capital* y Engels en el *Anti-Dühring* y en *Ludwig Feuerbach*, consagra una docena de páginas a la diferencia entre la dialéctica materialista de Marx y la dialéctica de Hegel.

Estas doce páginas son una declaración categórica de anti-hegelianismo. Cito la conclusión de esas doce páginas en forma resumida: “*Es absurdo acusar al marxismo de ser una dialéctica hegeliana*” (ed. *Oeuvres choisies*. 2 volúmenes, pág. 125). Lenin ha citado la declaración de Marx en el sentido de que su método es “*directamente opuesto al método hegeliano*” (pág. 118). Respecto de las fórmulas hegelianas de Marx, precisamente aquellas que figuran en *El capital*, en particular en la Sección I del Libro I que, como el mismo Marx señala, no son más que el resultado de un “*conueteo*” (*kokettieren*) con la terminología particular de Hegel, Lenin dice, corrigiendo estos textos, que son “*maneras de expresarse de Marx*”, que guardan relación con “*el origen de la doctrina*”, agregando con muy buen sentido que “*no se debe culpar a una doctrina por su origen*” (pág. 115). Lenin agrega que las fórmulas hegelianas de la dialéctica, el “*esquema dialéctico vacío*” de las tríadas, son “*una cubierta y una cáscara*”, y que no sólo es posible retirarlas, sin cambiar nada del contenido de la marmita que se destapa o del fruto que se pela o descorteza, sino que además se deben retirar y apartar para poder ver lo que hay dentro de la marmita y el fruto.

Hago notar una vez más que en 1894, cuando tenía 24 años, Lenin no había leído todavía a Hegel, pero había leído muy

atentamente *El capital* de Marx y lo había comprendido mejor que nadie, hasta el punto que la mejor introducción al *Capital* de Marx se encuentra en Lenin. Esto parece efectivamente probar que la mejor manera de comprender a Hegel y la relación de Marx con Hegel consiste, antes que nada, en haber leído y comprendido *El capital*.

2) Segundo hecho:

En 1915, en sus notas de lectura sobre la *Gran Lógica* de Hegel, Lenin escribe esta frase que todo el mundo conoce de memoria: “*Es completamente imposible comprender El capital de Marx y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda La lógica de Hegel. Por consiguiente hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx*”.¹

Esta declaración contradice manifiestamente, para todo lector superficial, las declaraciones de 1894, porque en lugar de declaraciones anti-hegelianas radicales nos encontramos, al parecer, ante una declaración pro-hegeliana radical. Y ella va al extremo de que, aplicada a Lenin mismo, lo hace aparecer, a él, el autor de los textos prodigiosos sobre *El capital* de los años 1893-1905, como “no habiendo comprendido en absoluto a Marx”, puesto que antes de 1914-1915 Lenin no había “estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel”.

Dejo a los comentaristas ordinarios la tarea de arreglárselas con esta pequeña “contradicción”, pero dudo que los haga progresar mucho, aunque declaren, como buenos comentaristas de otros textos de Lenin, que la “contradicción” es el motor universal de todo progreso, inclusive del progreso de la inteligencia...

Pues, bien, debo decir por mi parte que hago mía en todos sus términos esta segunda declaración de Lenin, del mismo modo que la primera. Doy de inmediato la interpretación de ella. Lenin está enteramente en lo cierto al decir que, para “comprender algo de *El capital*, y muy en especial, como genialmente señala, de su primer capítulo, es decir, de la espantosa —porque sigue siendo hegeliana no sólo en sus términos sino también en su orden de ex-

posición— *Sección I del Libro I*, es preciso conocer a fondo la Lógica de Hegel —y con toda razón.

Voy a reducir de inmediato lo paradójico de este segundo hecho, de esta segunda declaración de Lenin, haciendo notar que viene precedida (pág. precedente de los cuadernos), apenas unas líneas más arriba, por otra fórmula bastante interesante. En efecto, Lenin declara: “*el análisis de los silogismos por Hegel... recuerda la imitación de Hegel que hace Marx en el primer capítulo*”.² Es la repetición del diagnóstico mismo de Marx: su “coqueteo” con Hegel. A buen entendedor pocas palabras. No soy yo quien habla; es Lenin siguiendo a Marx. De hecho, es imposible comprender nada de la Sección I del Libro I a menos de quitarle su “cubierta” hegeliana en un 100 %, a menos de leer como materialista, tal como Lenin a Hegel, esa Sección I del Libro I, a menos, perdónenme la pretensión, de *reescribirla*.

He expresado algo que va a introducirnos de inmediato en mi tesis central sobre la lectura de Hegel por Lenin: a saber, que *en sus notas de lectura de Hegel, Lenin sostiene exactamente la misma posición que había ya adoptado en ¿Quiénes son los Amigos del Pueblo? y en Materialismo y empiriocriticismo*, por lo tanto, cuando todavía no había leído a Hegel. Ello nos conduce a esta conclusión “escandalosa” pero justa: en el fondo Lenin no tenía necesidad de leer a Hegel para comprenderlo, porque, habiendo leído atentamente y comprendido a Marx, ya había comprendido a aquél. Mediante lo cual, yo arriesgaría a mi vez un aforismo perentorio: “*nadie ha comprendido a Hegel en 150 años, porque es imposible comprender a Hegel sin haber estudiado y comprendido a fondo El capital*”. Devolviendo provocación por provocación, espero que se me perdone ésta, al menos de parte de los marxistas.

En cuanto a los hegelianos, ellos pueden seguir rumiando filosóficamente a Hegel, el Rumiante de todas las Rumiaciones, esto es, el Interpretador de todas las Interpretaciones de la historia de la filosofía. De todas maneras, como buenos hegelianos, saben bien que la historia ha terminado y que no les queda de ese modo más que dar vueltas en redondo dentro de la teoría del Fin de la historia, esto es, dentro de Hegel.

Después de todo, no sólo los carruseles giran en redondo, también la rueda de la historia puede girar en redondo. La rueda de la historia filosófica al menos, que no hace más que dar vueltas en redondo y que tiene la ventaja, cuando es hegeliana, como la ventaja pascaliana del hombre sobre el junco, de que "ella lo sabe".

¿Qué es pues lo que interesa tanto a Lenin en la *Gran Lógica* de Hegel?

Para responder esta pregunta debemos ante todo aprender a leer las notas de lectura que Lenin hace al leer a Hegel. Esto no es más que un truísmo, pero un truísmo tal que por cierto casi nadie saca de él las conclusiones —no obstante, elementales— que se imponen, como si ninguno de los comentaristas de los *Cuadernos* sobre Hegel hubiera tenido jamás un cuaderno de notas de lectura personales.

Porque de las notas que se toman, unas buscan resumir lo que se acaba de leer... Hay también las notas que se toman —y las que no se toman—. Por ejemplo, quienes quieran comparar el texto de la *Gran Lógica* de Hegel con el texto de las notas de lectura de Lenin, no podrán dejar de observar que Lenin pasa por alto, casi sin notas, aparte de las de resumen, el capítulo sobre el Ser. Esto es en todo caso extraño, es decir sintomático. Estos mismos lectores no podrán dejar de ver que las notas se hacen abundantes (y no sólo las de resumen, sino también las notas críticas, sobre todo aprobativas, pero también reprobativas si es del caso) cuando Lenin aborda el capítulo sobre *la Esencia*, que manifiestamente le interesa mucho, y que las notas de Lenin se hacen muy abundantes en el capítulo consagrado a la *Lógica subjetiva*, y muy elogiosas respecto de la *Idea Absoluta*, cuyo capítulo aparece a Lenin, aunque parezca increíble, como muy cerca de ser *materialista*.

No puedo entrar en todos esos detalles, esenciales sin embargo, pero voy a tener muy en cuenta una lectura crítica, esto es, materialista de las Notas de lectura de Hegel hechas por Lenin, para decir: primero, cómo lee Lenin a Hegel; luego, qué interesa ante todo a Lenin de Hegel; para terminar, por fin, intentando decir por qué.

I. LA MANERA EN QUE LENIN LEE A HEGEL

Lo lee —y la expresión vuelve una y otra vez—, como “materialista”. ¿Qué significa esta expresión?

Significa, primero, que Lenin lee a Hegel “invirtiéndolo”. ¿Qué significa esta “inversión”? Muy simplemente, la “inversión” del idealismo en el materialismo. ¡Pero atención!, prácticamente esto quiere decir *no* que Lenin ponga la materia en lugar de la Idea y recíprocamente, porque esto daría más que una nueva metafísica materialista (esto es una variante materialista de la filosofía clásica, a lo más, digamos, un materialismo mecanicista), sino, al contrario, que para leer a Hegel Lenin adopta un *punto de vista de clase* proletario (materialista dialéctico), lo que es algo completamente distinto de lo primero.

Dicho de otro modo, Lenin no lee a Hegel para parar sobre sus pies, en la forma de un sistema materialista, sistema idealista absoluto de Hegel. Lenin adopta para leer a Hegel, una nueva práctica filosófica, una práctica que surge del punto de vista de clase proletario, esto es, materialista dialéctico. A Lenin le interesan ante todo en Hegel los efectos de esta lectura materialista dialéctica. Hegel, a saber, los efectos producidos a propósito de la lectura de los pasajes de Hegel que se refieren ante todo a lo que se llama la “teoría del conocimiento” y a la dialéctica.

¿Cómo lee entonces Lenin a Hegel, si no lo lee según el método de la “inversión”? Exactamente según el método descrito por él ya en 1894 en *¿Quiénes son los Amigos del Pueblo?* a propósito de la Sección I del Libro I: el método del *descortezamiento*. Lo que vale para la lectura de los pasajes de Marx, contaminados por la terminología hegeliana y el orden de exposición hegeliano en *El capital*, vale, evidentemente con muchísima mayor razón, respecto de Hegel mismo. Por tanto, *descortezamiento radical*. Un texto central de Lenin en los *Cuadernos* lo dice en sus propios términos:

“Movimiento y Automovimiento” (N. B. un movimiento autónomo [independiente], espontáneo, interiormente necesario), “cambio”, “movimiento y vitalidad”, “principio de todo automovimiento”, “impulso” (*Trieb*) del “movi-

miento" y la "actividad" —lo opuesto al "ser muerto"— ¿cómo creer que esto es el meollo del "hegelianismo", del hegelianismo abstracto y *abstrusen* (¿pesado, absurdo?). Este meollo había que comprenderlo, descubrirlo, *hinüberreten* (rescatarlo) desentrañarlo, depurarlo, y esto fue, en efecto, lo que hicieron Marx y Engels.³

¿Cómo entender esta metáfora del descortezamiento, de la depuración, o de la extracción (expresión empleada en otro punto), sino como la imagen de que en Hegel hay algo así como un núcleo "racional", al que hay que liberar de su piel o, mucho mejor, de sus capas superpuestas, en suma, de una especie de costra que puede ser más o menos profunda (y piénsese en una fruta, o en una cebolla y hasta en una alcachofa si se quiere)? Por lo tanto, es necesario todo un trabajo desde el descortezamiento a la extracción. A veces, como en el capítulo sobre la Idea absoluta, el núcleo materialista está como a flor de piel, basta sacarle simplemente la cáscara. A veces, la cáscara es espesa y llega a penetrar hasta el hueso mismo —entonces es preciso desenmarañar el núcleo. De todas maneras se hace necesario un trabajo, que es siempre más o menos de transformación. A veces no hay más que cáscara, nada que retener nada que tenga que ver con el núcleo racional: *hay que desechar todo*. De ese modo, respecto del capítulo de la *Gran Lógica* sobre el Ser, y de todos los pasajes donde directamente o indirectamente se hace cuestión, como dice Lenin, de "beaterías" (por ej. cuando la Lógica se aliena en la naturaleza). Lenin escribe rabiosamente: ¡estupidéz, tontería, increíble! y rechaza pura y simplemente las "idioteces sobre lo absoluto. Yo intento en todo momento leer a Hegel como materialista: Hegel es el materialismo cabeza abajo (según Engels) —es decir, yo elimino en gran parte al tata dios, a lo absoluto, a la idea pura..."⁴

Se trata, pues, de un método absolutamente particular. Lo de la inversión expresa simplemente una afirmación de la posición proletaria en filosofía: invertir el idealismo en materialismo. La verdadera operación, el verdadero trabajo de *lectura materialista*, consiste en una operación completamente distinta:

1) Desechar una masa de proposiciones y de tesis de las cuales no hay absolutamente nada que hacer, nada que aprovechar, meras cáscaras sin huescos.

2) Conservar ciertas frutas y legumbres bien escogidas, pelarlas con cuidado, o desenmarañar el huesco de su cáscara espesa que llega a penetrar hasta el huesco, a través de un verdadero trabajo de transformación:

“Antes que nada es preciso *extraer* de eso la dialéctica materialista. Pero en sus nueve décimas partes es paja, residuos...”⁵

¡Cuánto desecho! Esto no tiene nada que ver con el milagro de la “inversión”.

II. ¿QUÉ ES LO QUE LE INTERESA A LENIN? ¿QUÉ ES LO QUE RETIENE Y TRABAJA LENIN EN HEGEL?

Sería posible presentar una infinidad de indicaciones. Voy a agruparlas bajo dos rubros principales que son a mis ojos, y creo, a ojos de todo lector atento de los *Cuadernos*, los más importantes. El primero concierne a la crítica de Hegel a Kant; el segundo capítulo sobre la Idea Absoluta.

A. La crítica de Hegel a Kant

La cosa nunca falla: Lenin aprueba cada vez que encuentra, detrás de la pluma de Hegel una crítica a Kant. Y muy particularmente cuando Hegel critica la noción kantiana de la cosa en sí como incognoscible: entonces las aprobaciones de Lenin son categóricas y hasta líricas: “En esencia, Hegel tiene toda la razón contra Kant. El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto... no se aleja de la verdad sino que se acerca a ella. La abstracción de la materia, de una ley de la naturaleza, de la abstracción de valor, etc., en una palabra, todas las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y completa. De la percepción viva del pensamiento abstracto y de éste a la práctica, tal es el camino dialéctico del conocimiento de lo verdadero,

del conocimiento de la realidad objetiva. Kant menosprecia el conocimiento para abrir paso a la fe. Hegel exalta el conocimiento, afirma que el conocimiento es el conocimiento de Dios. El materialismo exalta el conocimiento de la materia, de la naturaleza, y relega a Dios y a la muralla filosófica que defiende a Dios, al depósito de los desperdicios".⁶

Lenin no ha hecho más que repetir a Engels: "Hay filósofos que niegan la posibilidad de lograr un conocimiento del mundo o que niegan al menos la posibilidad de uno exhaustivo. Pertenecen a este grupo, entre los modernos, Hume y Kant, que han cumplido un considerable papel en la evolución de la filosofía. Hegel dio ya su forma más perentoria a la refutación de esa opinión, en la medida en que ello era posible desde un punto de vista idealista." (Ludwig Feuerbach.)

¿Cómo interpretar esta actitud? Hay que tener presente que si bien Lenin aprueba el hecho de que Hegel critique a Kant desde un punto de vista hegeliano, no aprueba forzosamente por eso en un 100 % el punto de vista hegeliano, aunque aprueba en un 100 % el hecho de criticar a Kant y aprueba, digamos, una buena parte de los argumentos de la crítica hegeliana a Kant. Esta posición encierra una evidencia: se puede estar de acuerdo contra alguien por razones diferentes, más o menos diferentes.

Para Lenin, como para Hegel, Kant no es más que subjetivismo.⁷ Lo trascendental, dice Lenin, en una fórmula casi hegeliana, es *subjetivismo* y psicología. Y naturalmente a nadie sorprenderá que Lenin aproxime Mach a Kant. Lenin está, pues, de acuerdo con Hegel para criticar a Kant desde el punto de vista del *objetivismo*..., pero ¿de cuál? Ya lo veremos.

Sea lo que sea, la crítica hegeliana de la cosa en sí lo llena de alegría. Noción vacía, dice Lenin, de acuerdo con la fórmula hegeliana, es un mito pretender pensar lo incognoscible; la cosa en sí es la identidad de la esencia en el fenómeno.

La cosa en sí de Kant es una abstracción vacía y Hegel exige que las abstracciones correspondan a la esencia.⁸

Respecto de este tema doble: rechazo categórico de la cosa en sí y su contrapartida: existencia de la esencia en

el fenómeno, que Lenin lee como la identidad de la esencia y de la cosa en sí (la esencia como idéntica a su fenómeno), Lenin está de acuerdo con Hegel, quien, sin embargo, no diría que la "realidad" de la cosa en sí es la esencia. Un matiz, en verdad, pero de importancia.

¿Por qué importante? Porque la crítica hegeliana a Kant es la crítica al idealismo crítico subjetivo en nombre del idealismo absoluto, lo que significa que Hegel no se queda en una teoría de la esencia, sino que critica a Kant en nombre de una teoría de la idea, *mientras Lenin se queda en lo que Hegel llamaría una teoría de la esencia.*

Sólo aquí puede aparecer aquello "en nombre de lo cual" critica Lenin el subjetivismo de Kant: como habíamos dicho, en nombre del *objetivismo*. Este término hace juego demasiado fácilmente con el subjetivismo como para no ser sospechosos de inmediato. Digamos más bien que Lenin critica el subjetivismo de Kant en nombre de una tesis materialista que es conjuntamente una tesis de existencia (material) y de objetividad (científica). En suma, Lenin critica a Kant desde el punto de vista del *materialismo filosófico* y de la *objetividad científica*, pensados conjuntamente en la tesis del materialismo. Es precisamente la posición de *Materialismo y empiriocriticismo*.

Pero ella permite hacer aparecer, sin embargo, algunas consecuencias importantes. Hagamos recuento de esas consecuencias:

La crítica al subjetivismo trascendental de Kant hecha por Lenin a través de su lectura selectiva y "descortezante" de Hegel, comporta:

1) La eliminación de la cosa en sí, y su reconversión en el juego dialéctico de la identidad, de la esencia y del fenómeno.

2) La eliminación de la categoría de Sujeto (trascendental o de otro tipo).

3) Por esta doble eliminación, y la reconversión de la cosa en sí en el juego dialéctico de la esencia en su fenómeno, Lenin provoca un efecto una y otra vez señalado en *Materialismo y empiriocriticismo*: la liberación de la práctica científica, desprendida al fin de todo dogma que haga de ella una cosa osificada, devolviéndole al fin la existen-

cia viva que le es propia —una vida que no hace más que reflejar la vida de la realidad misma.⁹

He aquí el límite categórico que separa a Lenin de Hegel en sus respectivas críticas a Kant. Para Lenin, Hegel critica a Kant desde el punto de vista de la Idea Absoluta, esto es, provisoriamente, del “Buen Dios” —en tanto Lenin se sirve de la crítica de Hegel a Kant para criticar a Kant desde el punto de vista de la ciencia, de la objetividad científica, y de su correlato, de la existencia material de su objeto.

He aquí la práctica de sacar la cáscara, del descortezamiento, de la depuración, actuando en un punto donde ello es posible: Lenin toma lo que le interesa (desde su punto de vista) del discurso que Hegel desarrolla, por su parte, desde el punto de vista completamente distinto. Es la diferencia de puntos de vista lo que determina el principio de elección. Frente al primado de la ciencia y de su objeto material en Lenin, no hay en Hegel primado de la ciencia, entendamos, de la ciencia de los científicos (que no han salido del Entendimiento), porque para Hegel la ciencia está sometida al primado de la Religión y de la Filosofía —que es la verdad de la Religión.

B. El capítulo sobre la Idea Absoluta.

Salimos de una paradoja para caer en otra, porque acabamos de decir que lo que interesa a Lenin de Hegel es la crítica a Kant, pero desde el punto de vista de la objetividad científica —y no desde el punto de vista de su verdad, que, para decirlo brevemente, está representada en Hegel por la Idea Absoluta. Sin embargo, Lenin se interesa apasionadamente por el capítulo sobre la Idea Absoluta, que para él es casi materialista:

“Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la ‘Idea Absoluta’ apenas dice una palabra sobre Dios (casi nunca se ha deslizado por accidente un ‘concepto divino’), y aparte de eso —esto N.B.—, casi no tiene nada que sea específicamente *idealismo*, sino que tiene por tema principal el *método dialéctico*. La suma, la últi-

ma palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico*, esto es sumamente digno de mención. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la *más idealista* de todas, hay *menos idealismo* y *más materialismo* que en ninguna otra. ¡Es “contradictorio”, pero es un hecho!¹⁰

¿Cómo explicar esta paradoja?

A fin de cuentas, de una manera bastante simple. Pero para ello debo volver atrás.

En una exposición hecha ante el Seminario de M. Jean Hyppolite el año pasado, he mostrado cuál era la deuda teórica de Marx respecto de Hegel. Después de un examen crítico de la dialéctica, de aquello que podría llamarse la experimentación conceptual puesta en obra por Marx en los *Manuscritos de 1844*, donde la teoría feuerbachiana de la alienación de la Esencia Humana recibe una inyección hegeliana, muy exactamente la del *proceso de alienación histórica*, he podido mostrar que esa combinación insostenible y explosiva fue, por un lado, efectivamente abandonada por Marx (no publicación de los *Manuscritos*, tesis progresivamente rechazada en obras posteriores) y dio lugar, por otro, a una verdadera *explosión*.

En los *Manuscritos de 1844* Marx defiende la tesis insostenible de que la Historia es la Historia del proceso de alienación de un Sujeto, la Esencia genérica del Hombre alienado en el “trabajo alienado”.

Ahora bien, esta es la tesis que hace explosión. Y el resultado de esta explosión es la volatilización de las nociones del sujeto, de esencia humana y de alienación, que desaparecen completamente atomizadas; la liberación del concepto de *proceso sin sujeto*, del proceso sin sujeto sobre el que reposan todos los análisis de *El capital*.

El mismo Marx lo confirma en una nota a la edición francesa de *El capital* (interesante, porque Marx debe haber agregado esta nota 3 a 4 años después de la aparición de la primera edición, por lo tanto, después de un intervalo que puede haberle permitido captar la importancia de esa categoría y de enunciarla por sí misma). He aquí lo que escribe Marx:

“La palabra proceso, que expresa un derecho considerado en el conjunto de sus condiciones reales, pertenece desde hace tiempo al lenguaje científico de toda Europa. En

Francia se la introdujo al comienzo tímidamente, en su forma latina —procesus—. Más tarde, despojada de ese disfraz pedantesco, se deslizó en los libros de química, de filosofía, etc., y en algunas obras de metafísica. El término acabará por ganar definitivamente carta de ciudadanía. Conviene señalar, de paso, que los alemanes y franceses emplean la palabra 'proceso' en el lenguaje corriente en su sentido jurídico." (*Le Capital*, Ed. Eociales, p. 181.)

Ahora bien, proceso sin sujeto es exactamente, para quien "sepa" leer como materialista la *Lógica* de Hegel, aquello que puede ser encontrado en el capítulo sobre la Idea absoluta. M. Jean Hyppolite había mostrado muy bien que la concepción hegeliana de la historia no tenía nada de antropológica. Prueba de ello es que la Historia es el Espíritu, el último momento de la alienación de un proceso que "comienza" en la *Lógica*, prosigue a través de la Naturaleza y termina en el Espíritu, esto es, aquello que puede ser presentado en la forma de "Historia". Para Hegel, contrariamente al error sostenido por Kojève y el Joven Lukács, y por muchos otros más tarde, que tienen una especie de vergüenza de la Dialéctica de la Naturaleza, la dialéctica no es en absoluto propiedad exclusiva de la Historia, lo que significa que la Historia no contiene en sí misma, en cualquier sujeto que fuere, su propio origen. La tradición marxista ha tenido perfecta razón al recoger la tesis de la dialéctica de la Naturaleza que significa polémicamente, entre otras cosas, que la historia es un proceso sin sujeto, que la dialéctica que opera en la historia no es obra de sujeto alguno, sea absoluto (Dios) o simplemente humano, sino que el origen de la historia se encuentra siempre ya empujado antes de la historia —lo que significa, por lo tanto, que la Historia no tiene origen ni sujeto filosófico. Ahora bien, lo que aquí importa señalar es que la Naturaleza misma no es, a los ojos de Hegel, su propio origen, que ella es en sí misma el resultado de un proceso de alienación que no comienza con ella: por lo tanto, de un proceso que tiene su origen en otra parte: en la *Lógica*.

Aquí las cosas comienzan a hacerse apasionantes. Porque evidentemente Lenin barre de una plumada la enormidad de la Naturaleza como producto de la alienación de la Ló-

gica, y dicé, sin embargo, que el capítulo sobre la Idea Absoluta es casi materialista. Sorprendente.

De hecho, ¿cuál es el status de la Lógica en Hegel? Es doble: por un lado, la Lógica es el origen mismo, aquello más allá de lo cual no es posible remontarse, y aquello en donde comienza el proceso de alienación posterior. Aparentemente, por lo tanto, este proceso de alienación tiene un Sujeto, la Lógica. Pero cuando se examina con atención, justamente en el capítulo sobre la Idea Absoluta, cuál podría ser la “naturaleza” de ese Sujeto (que sería absoluta), se comprueba que ese sujeto es *el origen pero precisamente negado en cuanto origen*. Esto puede ser visto en dos puntos precisos:

Primero, en el comienzo de la Lógica, que niega desde el comienzo mismo aquello por lo que empieza, negando inmediatamente el ser en la nada, lo que no puede significar más que una cosa: hay que afirmar y, al mismo tiempo, negar el origen, hay que negar, por lo tanto, el sujeto *desde el momento mismo* en que se lo plantea.

Luego, en la célebre tesis de Hegel de que la Idea Absoluta es simplemente el método absoluto, en el que ésta no es otra cosa que el movimiento mismo del proceso, se afirma la idea del proceso como único Absoluto.

Lenin aplica su lectura materialista a esta doble tesis de Hegel. Y por eso se encuentra tan fascinado por la Idea Absoluta. De esta manera descortezza y depura también esta noción, guardando lo absoluto y *desechando la Idea*, lo que viene a significar que Lenin extrae de Hegel esta proposición: sólo una cosa es absoluta: el método, o el concepto del proceso en sí mismo como absoluto. Y como Hegel mismo invitaba a ello en el comienzo de la Lógica (ser = nada), y por el lugar mismo de la Lógica (origen negado como origen, Sujeto negado como Sujeto), Lenin encuentra allí la configuración de que es efectivamente necesario (aquello que había aprendido de la simple lectura en profundidad de *El capital*) *suprimir todo origen y todo sujeto, y decir: lo que es absoluto, es el proceso sin sujeto*, tanto en la realidad como en el conocimiento científico.

Como esta proposición aflora, esto es, está constantemente a flor de *piel* —y digo bien, *de piel*— basta sacar esta delgada *piel* para obtener el concepto marxista-leninista

de la *dialéctica materialista*, del absoluto del movimiento, del proceso absoluto de la realidad del método: muy exactamente, de la validez científica fundamental del concepto de *proceso sin sujeto*, como se ve en *El capital* y también en otras partes: en Freud, por ejemplo.

La tesis materialista de la existencia material y de la objetividad del conocimiento científico encuentra así aquí, en el capítulo sobre la Idea Absoluta, su confirmación; confirmación radical y desconcertante a la vez. Confirmación perfectamente desconcertante para un lector de Hegel que no ha leído a Marx. Y yo diría más aún: confirmación perfectamente previsible para quien, no habiendo leído a Hegel, podía hablar de él con plena ignorancia, esto es, con pleno conocimiento de causa en el sentido más pleno de la palabra —como lo había hecho aquel joven de 24 años que en 1894 escribiera sobre Hegel las doce páginas de las que he hablado.

A partir de estas indicaciones, ruego al lector se sirva intentar releer a su vez, a Lenin leyendo a Hegel, para que así pueda decirme si la proposición escandalosa que anuncié hace un momento, no es la verdad misma.

“¡Transcurridos 150 años, nadie ha comprendido a Hegel! Para comprender a Hegel era necesario haber estudiado a fondo y comprendido El capital de Marx”.

Hoy, gracias a Lenin, podemos comenzar a no leer ni a interpretar sino a comprender, transformándolo, naturalmente, el mundo filosófico de Hegel.

Hago otra vez presente que esta adivinación de Hegel por Lenin, y luego la lectura de Hegel por Lenin, no han sido posibles sino desde un punto de vista de clase proletario, y de la nueva práctica de la filosofía que de allí se desprende. Tal vez esto pueda servirnos en cierto modo de lección para el presente y el futuro.

Porque después de todo en 1969 la situación es menos grave que en 1915 para el Movimiento Obrero Internacional Marxista —lo que no significa que la tarea no sea inmensa; es sólo menos difícil, a pesar de las apariencias. Bajo una condición ciertamente, la condición que Marx exigía de sus lectores al comienzo de *El capital*: la de tener el valor de “pensar por sí mismos”, y el valor exigido por aquello que se prepara, aun a medio o largo término— aquello que

se prepara en las masas, porque son ellas las que hacen la historia, y no los filósofos.

¹ Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1963, pág. 174.

² *Op. cit.*, pág. 172.

³ *Op. cit.*, págs. 134-135.

⁴ *Op. cit.*, pág. 160.

⁵ *Op. cit.*, pág. 148.

⁶ *Op. cit.*, pág. 165.

⁷ Hegel acusa a Kant de subjetivismo. Esto es importante. Hegel está por la "significación objetiva de la apariencia", del "dato inmediato" (111).

⁸ *Op. cit.*, pág. 88.

⁹ "Sehr gutt". La pregunta por el ser de las cosas en sí implica desde ya, sin que se piense en ello, la imposibilidad de una respuesta... Es muy profundo: la cosa en sí es, a fin de cuentas, una abstracción vacía y sin vida. En la vida y en el movimiento todo y toda cosa particular está *habitualmente* en sí y también para los otros, en una relación con otra cosa, por el hecho de que ella pasa de un estado a otro. (*Op. cit.*, pág. 105.)

"En Kant tenemos la 'abstracción vacía' de la cosa en sí, en lugar del movimiento, de la marcha viva de nuestro conocimiento de las cosas cada vez más profundo." (*Op. cit.*, pág. 88.)

¹⁰ *Op. cit.*, págs. 226-227.

BIBLIOGRAFIA DE LAS OBRAS DE PANNEKOEK

- 1906 *Ethiek en socialisme* (Ética y socialismo) (Nueva ed. 1966, Verlag der Gruppe "Daad en Gedachte", Amsterdam).
- 1906 *Communisme en godsdienst* (Comunismo y religión), (no confundir con un folleto de 1930 del mismo título).
- 1907 *Omwentelingen in den toekosmststaat* (Las revoluciones en el estado futuro), (publicado también en alemán).
- 1909 *Marxisme en Darwinisme* (Marxismo y darwinismo) (publicado también en alemán).
- 1909 *Die taktischen Differenzen in der Arbeiterbewegung* (Las diferencias tácticas del movimiento obrero). (Verlag von Erdmann Dubber in Hamburg).
- 1909 *Die Gründung der SPD in Holland* (Verlag A. Pannekoek, Zehlendorf).
- 1920 *Weltrevolution und kommunistische Taktik* (El desarrollo de la revolución mundial y la estrategia del comunismo), (Wien, Verlag der Arbeiterbuchhandlung. Precedentemente fue publicado el folleto en la revista vienesa *Kommunismus*, II, 1920, pp. 976-1018, y antes apareció como ensayo en la revista holandesa *De Nieuwe Tijd*, 1920).
- 1935 (circa) *Communisme en godsdienst* (Comunismo y religión), (Verlag der Gruppe Internationaler Kommunisten in Holland, Amsterdam, o. j.).
- 1938 *Lenin als Philosoph* (Lenin filósofo), (con el seudónimo J. Harper, Verlag der Gruppe Internationales Kommunisten in Holland, Amsterdam; edición inglesa, A. Pannekoek *Lenin as Philosopher*, Nueva York 1948; edición española, con el nombre del autor A. Pannekoek, 1948, Santiago de Chile; nueva edición alemana con el nombre del autor A. Pannekoek, 1960, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt).
- 1946 *De Arbeidersraden* (Los consejos obreros) edición inglesa, 1948, Melbourne, Australia; (la primera edición holandesa apareció en la Verlag, Amsterdam).
- 1947 *Het ontstaan van de mens* (Antropogénesis), Verlag der Wereldbibliotheek; edición inglesa de 1953 en la Verlag Noordhollandse Uitgeversmaatschappij en Holland).

ÍNDICE

<i>Lenin y la filosofía</i>	VII
Paul Mattick	
<i>Anton Pannekoek (1873-1960)</i>	1
Anton Pannekoek	
<i>Lenin filósofo (consideraciones críticas sobre los fundamentos del leninismo)</i>	15
Prólogo	17
I. Introducción	25
II. El marxismo	29
III. El materialismo burgués	41
IV. Dietzgen	54
V. Mach	67
VI. Avenarius	82
VII	94
VIII. La revolución rusa	122
IX. La revolución proletaria	132
<i>Apéndice</i>	145
Karl Korsch	
<i>La filosofía de Lenin</i>	147
Louis Althusser	
<i>Lenin frente a Hegel</i>	159

SECRETARIA DE ECONOMIA Y FINANZAS
ESTADO IMPRESIONES SCHMIDEL
BUENOS AIRES

DE ESTE LIBRO SE IMPRIMIERON
CINCO MIL EJEMPLARES
EN IMPRESIONES SCHMIDEL, COSQUIN 1172,
BUENOS AIRES, EL DIA 15 DE SETIEMBRE DE 1973

LENIN FILOSOFO

Paul Mattick

Anton Pannekoek (1873 - 1960)

Anton Pannekoek

Lenin filósofo (consideraciones críticas sobre los fundamentos del leninismo)

Karl Korsch

La filosofía de Lenin

Louis Althusser

Lenin frente a Hegel