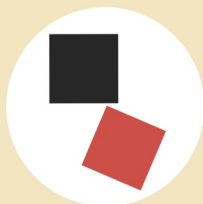




ARABESCOS FILOSÓFICOS



EDICIONES
DOS CUADRADOS



Bujarin comprometiéndose por escrito a dejar de fumar ante el Komsomol (1928)

ARABESCOS FILOSÓFICOS
Seguidos de Anexo

Nikolái Bujarin

Traducción y prólogo
LOUK

Revisión de
2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados, *Lámina 62—Nephentes, de
Kunstformen der Natur, de Ernst Haeckel (1904)*
Diseño interior y maquetación: 2Cuadrados

Escrito: 1937-1938
Primera edición en ruso: 1996
Primera edición en inglés: 2005

Título original: *Философские арабески*

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición
Septiembre de 2026

Web: www.doscuaadrados.es
Twitter: @2Cuadrados
Instagram: @2_cuadrados

Índice

Prólogo del traductor	5
Prólogo del autor	17
Introducción del autor	17
1. La realidad del mundo exterior y las intrigas del solipsismo	23
2. Aceptación y no aceptación del mundo	31
3. Las cosas en sí mismas y su cognoscibilidad	55
4. Espacio y tiempo	57
5. Conocimiento mediado	73
6. Lo abstracto y lo concreto	75
7. Percepción, imagen, concepto	87
8. La naturaleza viva y la actitud artística hacia ella	95
9. Pensamiento racional, pensamiento dialéctico y contemplación directa	103
10. La práctica en general y la práctica en la teoría del conocimiento	115
11. Enfoques prácticos, teóricos y estéticos del mundo, y su unidad	129
12. Las posiciones fundamentales del materialismo y el idealismo	139
13. Hiloísmo y panpsiquismo	149
14. Misticismo hindú y filosofía de Europa occidental	157
15. La denominada filosofía de la identidad	167
16. Los pecados del materialismo mecanicista	179
17. Las leyes generales y las relaciones del ser	189
18. Teleología	197
19. Libertad y necesidad	209
20. El organismo	217
21. La ciencia moderna y el materialismo dialéctico	227
22. Sociología del pensamiento: el trabajo y el pensamiento como categorías sociohistóricas	235

23. Sociología del pensamiento: modo de producción y modo de exposición	245
24. Sobre el llamado «pensamiento racial»	257
25. Posición social, pensamiento y «experiencia»	267
26. El objeto de la filosofía	277
27. El sujeto de la filosofía	285
28. La interacción entre sujeto y objeto	295
29. La sociedad como objeto y sujeto del dominio	303
30. La verdad: el concepto de verdad y el criterio de lo verdadero	311
31. La verdad: la verdad absoluta y la verdad relativa	319
32. El bien	329
33. El idealismo dialéctico de Hegel como sistema	341
34. La dialéctica de Hegel y la dialéctica de Marx	361
35. La dialéctica como ciencia y la dialéctica como arte	389
36. Ciencia y filosofía	399
37. Evolución	407
38. Teoría e historia	417
39. El ideal social	425
40. Lenin como filósofo	437
Anexos. Dos poemas de <i>La transformación del mundo</i>	447
«El colosal viejo amigo» (Hegel)	447
Amor Dei Intellectualis (Spinoza)	449

Prólogo del traductor

Louk

Nikolái Bujarin es uno de los ejemplos más claros de la complejidad de los procesos revolucionarios y de la heterogeneidad ideológica del movimiento bolchevique: de teorizar sobre el comunismo de guerra a defender la Nueva Política Económica y después las colectivizaciones; de internacionalista intransigente a ideólogo del «socialismo en un solo país», de reputado a repudiado. Radicalizado por la represión zarista desencadenada durante el «Domingo sangriento» en 1905, se une a la organización bolchevique un año después convirtiéndose en lo que Lenin denominaba «revolucionario profesional». Se vinculó al llamado grupo de Moscú, junto a Osinski y Smirnov, y en los primeros años destacó por su militancia estudiantil, al menos hasta que se vio abocado al exilio en 1911.

En el exilio Bujarin se forja como cuadro del Partido y como líder bolchevique. Aquí construye una relación más cercana con Lenin, convirtiéndose probablemente en el bolchevique con el que más polemizaba y debatía a través de cartas. En Viena comenzaría una crítica sistemática de la economía burguesa moderna que cristalizaría en su obra *La economía política del rentista*¹. Esta obra, al igual que sus investigaciones sobre imperialismo (basadas especialmente en Hilferding) serían muy celebradas especialmente por Lenin. Con el inicio de la Gran Guerra en 1914 Bujarin se traslada a Suecia para hacer trabajo militante y seguir investigando sobre imperialismo. Aquí publicaría *La economía mundial y el imperialismo*, en el que la tesis de la relación monopolio/guerra/revolución proletaria se convertiría en una influencia directa para el *Imperialismo, fase superior del capitalismo* de Lenin. En esencia Bujarin y Lenin estaban en sintonía salvo dos elementos: 1) Bujarin otorgaba una mayor estabilidad al capitalismo mientras que Lenin acentuaba su decrepitud y

¹ Recientemente publicada por la editorial comunista *Tinta roja*, en junio de 2026.

descomposición, y 2) Bujarin tenía una posición más próxima a Luxemburg respecto de la cuestión nacional, siendo incapaz de ver el nacionalismo antiimperialista como una fuerza revolucionaria.

En 1916, a petición de Lenin, Bujarin escribiría el artículo «Hacia una teoría del Estado imperialista» llamando a la destrucción revolucionaria del Estado burgués y reduciendo la diferencia entre marxismo y anarquismo únicamente a la cuestión de la centralización económica. Este artículo enfureció a Lenin, quien lo tildó de infantil y semianarquista. Las formas de Lenin afectaron a su vez a Bujarin, que para evitar la ruptura decidió marchar primero a Dinamarca y luego a los Estados Unidos. Le pidió a Lenin: «si tiene que polemizar, hágalo en un tono que no conduzca a la escisión. Sería insoportablemente doloroso para mí», a lo que Lenin respondería rebajando la tensión y mostrando afecto a Bujarin. Cuando Bujarin volvió a Moscú en mayo de 1917, recibió un mensaje de Krúpskaia: «V.I. [Lenin] me pidió que le dijera que ya no está en desacuerdo con usted en la cuestión del Estado». Nuevamente, tanto las *Tesis de abril* como *El Estado y la revolución* tendrían una influencia importante de los desarrollos de Bujarin.

Tras la victoriosa Revolución de Octubre Bujarin compartiría espacio con el grupo moscovita, que se caracterizaba por un espíritu maximalista, la intransigencia radical y la defensa del comunismo de izquierdas. Así se erigieron en la primera oposición dentro del partido bolchevique, llegando a tener puestos de responsabilidad en el Consejo Supremo Económico. En la cuestión de la guerra mundial formaron un frente para defender la propuesta de una guerra revolucionaria contra el ejército alemán en avance, mientras que la posición de Lenin era la propuesta de paz, que resultó finalmente victoriosa con la firma del tratado de Brest-Litovsk (entre medias estaba la ambigüedad del grupo de Trotski, que defendía un «ni guerra ni paz»). La esperanza de Bujarin y del comunismo de izquierdas en un frente revolucionario internacional, cuyo destino revolucionario estaba unido al destino de la frágil República de los sóviets, se mantuvo mientras la llama revolucionaria estuvo activa.

En cuanto a la guerra civil, Bujarin defendió una posición que podría llamarse *protomaoísta*, vislumbrando una guerra de guerrillas campesina, fuerzas irregulares rodeando y derrotando al invasor

militar convencional. Pero finalmente tuvo que improvisarse un ejército soviético regular en el curso del combate, el Ejército Rojo.

La economía era la del cerco militar y de la mera supervivencia política, la economía de guerra: nacionalizaciones, abolición de instituciones autónomas, uso de los sindicatos y cooperativas para acelerar la producción y fin de las formas políticas descentralizadas. En 1919, escribiría junto a Preobrazhenski la obra de divulgación *El ABC del comunismo*, en un tono optimista militante, y en 1920 *Teoría económica del periodo de transición*, defensa del comunismo de guerra y de la reorganización económica para la construcción del socialismo.

Poco después, Lenin reconoció la necesidad de «suspender la ofensiva contra el capital», de poner fin momentáneamente a la política de nacionalización y expropiación del capital privado, lo que en 1921 se conocería como Nueva Política Económica (NEP). En estos años Bujarin, afectado por la falta de inminencia de la revolución en occidente, se alejaría del comunismo de izquierdas, dejando de ser su principal portavoz y líder y cediendo su paso a Osinski. También escribiría su obra más famosa, *Teoría del materialismo histórico*, que se convertiría en una referencia de ideologización y popularización del marxismo².

En esta época Bujarin comienza a ver más claramente la magnitud del problema agrario, y la necesidad de restablecer un equilibrio entre campo y ciudad. El desabastecimiento y el constante descontento con las medidas autoritarias y burocráticas eran problemas que los bolcheviques debían resolver si querían evitar una fractura letal con el campesinado. Medió en la polémica entre Lenin y Trotski acerca del papel de los sindicatos, en la que este último defendía la militarización de la fuerza de trabajo y la conversión de los sindicatos en unidades de producción mientras que Lenin se decantaba más por entenderlos como una «escuela de comunismo» a través de la lucha económica. Esta mediación le costó la acusación por parte de Lenin de eclecticismo y de ser como la «cera blanda», en la que

² Esta vez las críticas de Lenin llegaron por el subtítulo *Ensayo popular de sociología marxista*. Lenin, tras su polémica con Bogdánov, rechazaba la sociología como una ciencia burguesa, mientras que Bujarin le daba una entidad científica propia. Esta obra también sería célebremente criticada por Antonio Gramsci o Georg Lukács.

cualquier demagogo podría escribir sin problemas. En el X Congreso del partido, en marzo de 1921, se llevaría a cabo la prohibición de las facciones, y se profundizó en la NEP, que la oposición de izquierdas veía como una especie de Termidor de Octubre. Con todo, la NEP tuvo éxito en sus objetivos: los estragos de la guerra civil lograron paliarse notablemente, las cooperativas se habían convertido en el elemento primordial de la economía soviética, y el partido había logrado una estabilización gracias a salvar la *smichka*, la relación entre campesinado y proletariado.

El 21 de enero de 1924 Lenin abandonaría, por primera y última vez, una lucha en una situación desigual: la lucha contra la muerte. Bujarin defendió su legado haciendo hincapié en cuatro elementos: el análisis del imperialismo, la cuestión nacional y colonial, el Estado burgués y proletario, y la alianza obrera-campesina. En el partido había una lucha intestina que ya existía mientras Lenin vivía, y cristalizó en la *troika*, el gobierno triunvirato de Stalin, Kámenev y Zinóviev, que logró imponerse sobre Trotski y sus aliados. Esta *troika* se rompería en 1925, cuando Stalin y Bujarin formaron un bloque común. Stalin presentaría la teoría del socialismo en un solo país, pero Bujarin le daría forma: «*podemos* edificar el socialismo incluso sobre una miserable base técnica. Nos arrastraremos a paso de caracol, pero a pesar de todo estamos construyendo el socialismo y lo construiremos». El pesimismo de la retirada estratégica de la NEP se convertía ahora en una defensa apasionada de la construcción socialista, utilizando la forma de la cooperativa como vehículo de transición, capaz de integrar a los pequeños propietarios del campo dentro del sistema estatal. Bujarin comienza a defender abiertamente la relajación del conflicto entre clases, la armonía o colaboración entre clases y la progresiva extinción de la lucha de clases, optando por una vía gradualista y evolucionista. Inspirado en los últimos escritos de Lenin, Bujarin llamaría a una revolución cultural sostenida sobre la persuasión política e ideológica, y a «enriquecerse» a los campesinos (expresión que luego se vio obligado a matizar). Ante la imposibilidad de exterminar a los *kulaks* y la derrota de los procesos de expropiación, Bujarin exploró esta vía más conciliadora.

Durante los primeros años de la coalición con Stalin, Bujarin se ocupó de desarrollar y articular la política económica general de la

URSS, además de tener una gran influencia y popularidad, especialmente entre los intelectuales (dirigía *Pravda* y *Bolshevik*) y la juventud (estaba profundamente ligado al Komsomol). El camino para la industrialización y modernización del país necesitaba un capital abundante, y para ello existían dos vías de financiación: el excedente de beneficios dentro de la industria estatal, y los impuestos sobre la producción agraria. 1928 será el año de inicio del primer plan quinquenal, que tenía como base las granjas colectivas (*koljoses*), la reorganización de la productividad del trabajo y los recursos internos del país.

Entre 1926 y 1929, Bujarin también dirigiría la Komintern tras la caída de Zinóviev. Aquí apoyaría la línea política existente del frente unido, que implicaba la colaboración de los partidos comunistas con las organizaciones socialdemócratas y nacionales. El caso más sangrante fue el de China, donde las directrices de la Komintern llevaron en 1927 a la masacre de miles de comunistas en Shanghái por parte del Kuomintang de Chiang Kai-shek. Incluso después de la masacre las directrices desde Moscú seguían siendo las de colaboración, y durante la guerra civil china Moscú seguía apoyando a los nacionalistas hasta prácticamente el final, cuando la victoria comunista estaba ya al caer. El VI Congreso de la Komintern de 1928 traería consigo la tesis de ver la socialdemocracia como ala moderada del fascismo, y el concepto de socialfascismo, que duraría hasta 1935 con la línea de los frentes populares. Mólotov se convertiría en el sucesor de Bujarin en 1929.

Internamente, el bloque de coalición entre Bujarin y Stalin comenzó a resquebrajarse debido a sucesivas crisis de abastecimiento de cereales, y a cuestiones como el ritmo del crecimiento industrial, la firmeza de aplicación de la colectivización o la política de inversiones. Con los años 30 llegó la denominada «revolución desde arriba» de Stalin, o su «gran viraje». En la política interior soviética Stalin se valió de su capacidad organizativa para destituir cuadros del partido como Tómski, Ríkov o el propio Bujarin, logró confinar el conflicto político en la jerarquía del partido (ámbito que controlaba), y planteó el proceso de industrialización desde la «teoría de la intensificación», es decir, como una guerra abierta entre campo y ciudad, guerra que justificaba la aplicación de medidas extraordinarias contra los *kulaks* (que, como apreció el propio Bujarin, se

aplicaron contra el campesinado en general). Las medidas extraordinarias dejaron de serlo, y los posicionamientos tácticos se condensaron en principios estratégicos.

Bujarin veía el programa político de Stalin en el campo como una «locura económica» que eliminaba cualquier alternativa, destruyendo el potencial de la malograda NEP, llegándolo a calificar en el pleno de 1928 con términos tan duros como el de «explotación feudal-militar»³.

La colectivización forzosa se convertiría en la piedra angular de la revolución económica de Stalin, y logró atar al campesinado, otrora autónomo, al Estado soviético. El éxito de los planes quinquenales, especialmente el segundo (que comienza en 1933) es realmente sorprendente: se duplicó la fuerza de trabajo industrial y la población urbana, se eliminó el analfabetismo en menores de 50 años, mejoró la alimentación y la productividad del trabajo (se popularizaron figuras como la de Stajánov). Pero también aumentó el autoritarismo y la paranoia dentro de los órganos del partido. La NKVD, policía secreta, hacía constantes arrestos y detenciones en búsqueda de «enemigos internos». En 1934 sería asesinado a tiros Kírov, lo que generaría un aumento de la tensión y de la represión.

En estos años comienza una transformación en la valoración personal de Bujarin, que ve los resultados del segundo plan quinquenal. Realmente siempre mantuvo su lealtad con la URSS pese a sus críticas, pero aquí sí se aprecia una valoración más positiva de la deriva del país. Él consideraba que el camino era otro, pero cuando vio los resultados del camino emprendido por Stalin, lo apoyó honestamente. En esta valoración será importante el «patriotismo de partido» que es tan común apreciar en los líderes bolcheviques, que los llevaba a defender una línea unificada y el centralismo democrático; pero existe un factor más importante, externo, que llega a ser determinante: la real amenaza fascista.

Este «nuevo Leviatán», «el Estado de *La bota de hierro* de Jack London» era una amenaza muy real no sólo para el país de los sóviets sino para toda la humanidad. La única esperanza era la de un «humanismo proletario» armado con bayonetas, un bloque antifascista mundial dirigido por la URSS (y, por ende, por Stalin). En 1936

³ Citado por Molotov en *Dos frentes*, en «Bolshevik», 31 de enero de 1930.

Bujarin realizaría un último viaje al extranjero, París, con la misión de recuperar unos archivos del SPD de las garras nazis, entre los que se encontraban varios manuscritos de Karl Marx. Allí, ante el peligro del terror en la URSS, Nikoláievski le ofreció exiliarse y fundar un periódico antiestalinista. Bujarin respondería: «¿Cómo no voy a volver? ¿Para convertirme en un exiliado? No, yo no podría vivir como ustedes, como un exiliado. No, pase lo que pase...».

Los años a partir de 1936 serían especialmente duros en términos de represión: En 1936 se llevó a cabo el juicio y ejecución de Zinóviev y Kámenev, el suicidio de Tomski y el inicio de investigaciones contra el propio Bujarin. En 1937 juzgarían a «los diecisiete», entre los que se encontraban Piatakov, Rádek o Sokólnikov; serían ejecutados Preobrazhenski, Rubin, Piakatov o Serebriakov. En 1938 le llegaría su hora a Riazanov, Ríkov o al propio Bujarin. En su juicio, encuadrado dentro del llamado Juicio de los Veintiuno o Tercer Proceso de Moscú, Bujarin muestra un «arrepentimiento de sus crímenes» cuanto menos extraño, vinculando sus crímenes directamente con la «conciencia desdichada»⁴ (y desdoblada) de Hegel. Su declaración parece más dirigida hacia la historia universal que a sus jueces: «si mueres, ¿en nombre de qué morirás?». Además, vincula el proceso de confesión con la judicatura medieval. Tras una sentencia desfavorable que se intuía desde antes de comenzar el juicio, el 15 de marzo de 1938 el Estado soviético *negaría abstractamente* a Bujarin, ejecutándolo en el campo de fusilamiento de Communarka.

En el año que transcurrió en prisión, entre febrero de 1937 y marzo de 1938, Bujarin logró escribir un tratado llamado *El socialismo y su cultura*, donde contrastaba la cultura fascista y la cultura proletaria soviética, una autobiografía inacabada llamada *Cómo empezó todo*, un compendio de más de 170 poemas llamado *La transformación del mundo* y un tratado sobre cuestiones filosóficas llamado

⁴ En la *Fenomenología del espíritu* la conciencia desdichada [unglückliches Bewusstsein] es una figura que expresa la escisión dolorosa de la autoconciencia, el desgarramiento que divide lo finito y lo absoluto. La declaración completa de Bujarin puede leerse en: <https://www.marxists.org/espanol/bujarin/obras/ultima.htm>

Arabescos filosóficos, que es la traducción ofrecida a continuación y de la que quiero ofrecer una pequeña panorámica.

Arabescos filosóficos es un compendio de 40 capítulos, en cada uno de los cuales el materialismo dialéctico se enfrenta a una variedad, intencionadamente extensa, de teorías y cosmovisiones: desde las más respetadas intelectualmente (como Spinoza o Hegel) hasta las menos (como el hiloísmo o el pensamiento racial).

En la obra reluce constantemente la influencia de otros esbozos de su maestro y camarada: los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, publicados por primera vez en 1933. Las citas a los *Cuadernos* (y a otros filósofos que Bujarin extrae de esta obra) son constantes, una piedra de toque para Bujarin, que nos hace poder imaginar la impresión que le causó poder leerlos por primera vez y su influencia central.

Los *Arabescos* están atravesados, de arriba abajo, por la conciencia de una lucha final que se acerca, de la lucha final en todo su sentido apocalíptico⁵, la lucha entre dos cosmovisiones contrarias en la que una debe aniquilar a la otra: la lucha antifascista. Y Bujarin está convencido de que para vencer en esa lucha final es necesario contar con aliados y con líderes capaces de articular un frente unido. En palabras de Lars Lih:

Una nueva verdad ha entrado en el mundo, ha alcanzado una presencia histórica concreta, que se ve acosada por las fuerzas reunidas de la reacción demoníaca que aspiran a un reino milenario; pero pronto —¡muy pronto!— tendrá lugar la batalla cósmica entre el bien y el mal, el bien triunfará y la victoria marcará el comienzo de un futuro glorioso y sin turbulencias con una humanidad renovada⁶.

El socialismo se convierte en la fuerza prometeica capaz de coordinar racionalmente las voluntades en un todo, contra el «caos inorgánico de sonidos, ruidos y chillidos» que suponen los mundos fascista y capitalista. Y creo que esto entronca directamente con una cuestión que parece preocupar enormemente a los comentaristas de

⁵ La referencia al apocalipsis era común en Bujarin, al inicio de *La economía mundial y el socialismo*, *La economía en el periodo de transición* o los propios *Arabescos filosóficos* se pueden encontrar referencias.

⁶ *What was bolchevism?*, Brill, Historical Materialism, 2023, p. 406.

la obra de Bujarin (Stephen Cohen, en cuya obra *Bujarin y la revolución bolchevique* nos hemos inspirado profundamente para elaborar la parte biográfica de este Prólogo; Helena Sheenan, traductora al inglés de los *Arabescos*, Frezinski o George Shriver, traductor de los poemas): el papel y las referencias a Stalin.

Esta preocupación lleva a Shriver incluso a censurar el poema que Bujarin eligió colocar primero del compendio *La transformación del mundo* por tratarse de una alabanza a Stalin, alabanza que Shriver explica diciendo que Bujarin estaba angustiado por la seguridad de su familia, o que tenía una esperanza vana en que los poemas pudieran ser publicados. Por tanto, la solución de Shriver es eliminarlo en su edición, gesto que resulta infructuoso porque el resto de poemas contienen constantes alabanzas a las granjas colectivas y la industrialización soviética, que resultan incluso más exageradas: celebrar la deskulakización, los planes quinquenales o los procesos de colectivización también es celebrar al hombre bajo cuyo liderazgo se llevaron a cabo.

Sheenan se pasa buena parte de su estudio introductorio a los *Arabescos* buscando críticas veladas, descodificando un texto que el propio Bujarin habría llenado de referencias ocultas y de giros (algo que no termina de sostenerse, si algo es *Arabescos* es un texto claro y con unos objetivos muy determinados, que el propio Bujarin destapa desde el principio).

Cohen habla de un «lenguaje esópico», oculto y que sólo podrían comprender los que realmente leyeran como un bolchevique, un lenguaje que usaría en sus últimos textos y en su juicio.

Quizás la explicación sea más sencilla, y la podemos encontrar en las obras y cartas previas de Bujarin. En vísperas de su detención en 1937 Bujarin escribe dos cartas, una a Stalin y otra «a la futura generación de líderes del partido», donde afirma con gran sinceridad que, a partir de 1930, aprueba, defiende y ayuda a llevar a cabo la línea general del partido.

Además, está la valoración de Stalin como líder de la cruzada antifascista. Dice Lih: «si Bujarin no estuviera convencido de que Stalin era un gran líder, ¿no le habría resultado psicológicamente difícil convocar a toda la humanidad a una batalla cósmica bajo su

estandarte?»⁷. Socavar la heroica imagen de la URSS, incluso equiparar la URSS de Stalin con el fascismo, es incompatible con el emotivo llamamiento que hace Bujarin a sumarse a esta cruzada antifascista.

¿No sería más cabal ver la adulación a Stalin (que es cierto que a menudo resulta empalagosa, pero al igual que muchos otros textos de Bujarin), no como hipócrita y en defensa propia, sino como honesta? Las alabanzas a Stalin no son superficiales y malhumoradas, sino largos, complejos, detallados y apasionados desarrollos teóricos, escritos con la mayor de las energías y con brío.

Bujarin, como hemos defendido previamente, se opuso a las «medidas extraordinarias» de presión sobre los campesinos y productores agrícolas en general, y se opuso simplemente porque no existía la capacidad productiva para ello: las granjas colectivas se divisaban realmente lejos y no constituían una solución realista para Bujarin. Por ello, la coacción era peligrosa y no podía sustituir el vínculo, la *smichka* que había edificado la NEP. Pero cuando las circunstancias cambiaron a partir de 1930, y la campaña de la colectivización masiva se aceleró, Bujarin se sumó a ella, aceptó y respaldó con entusiasmo la violencia contra los *kulaks*.

Los escritos de prisión, inundados por este fuerte y apasionado impulso revolucionario, casi profético, con la conciencia de la misión histórica que le aguarda al proletariado organizado, son, creemos, la forma en la que Bujarin querría ser recordado en la posteridad (una de sus últimas peticiones fue que no fueran destruidos, por lo que se conservaron en los archivos de la NKVD hasta que, tras la muerte de Stalin, pudieron salir a la luz).

En su Carta al Congreso de finales de 1922 (que sería conocida comúnmente como su «testamento»), un ya inválido Lenin afirmó que las concepciones teóricas de Bujarin «difícilmente pueden calificarse de enteramente marxistas, pues hay en él algo de escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica)». Dejamos a nuestras lectoras la decisión de dirimir si el Bujarin de 1937-38 había logrado adquirir ese conocimiento profundo de la dialéctica y superar sus limitaciones teóricas.

⁷ *Ibíd.*, p. 410.

Arabescos filosóficos

(1937-1938)

Nikolái Bujarin

Prólogo del autor

Este libro consiste en una serie de esbozos que abordan importantes cuestiones filosóficas desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Sobre todo, en las primeras secciones, la argumentación tiene a veces el carácter de un comentario periodístico; sin embargo, el autor ha intentado seguir un plan definido que une los «arabescos» en un todo único. Todas las cuestiones abordadas se examinan en su justa medida, pero se hace hincapié en el aspecto dialéctico de las mismas. Como punto de partida, el autor ha tomado una serie de nuevos puntos de vista desarrollados por Lenin en algunos notables borradores y fragmentos⁸.

Introducción del autor

Nuestra época se caracteriza por una gran crisis de la historia mundial. La lucha de las fuerzas sociales ha alcanzado un nivel agudo. Para las personas más ancianas, estos son tiempos apocalípticos. Asistimos al nacimiento de un nuevo mundo para la humanidad. Para la clase revolucionaria es una época de grandes hazañas heroicas, mientras que para el orden moribundo, que está desapareciendo, es el *Götterdämmerung* [el ocaso de los dioses]. Todos los viejos valores se desmoronan y se derrumban. Se está produciendo una reevaluación general de hábitos, normas, ideas y visiones del mundo, una demarcación y polarización de todos los potenciales materiales y espirituales. ¿Debería sorprendernos el hecho de que la filosofía también se vea arrastrada a este torbellino, a esta lucha titánica? ¿Debería sorprendernos el hecho de que la filosofía del marxismo, de la que los filósofos profesionales hablaban con sonrisas burlonas hace unos años, se haya puesto ahora en pie y esté levantando la cabeza hacia el mismísimo cielo?

⁸ Todas las notas son de la Edición y la Traducción. Bujarin se refiere aquí a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

El marxismo no sólo ha salido a la calle como una fuerza de combate, sino que representa la suprema generalización de la teoría y la práctica del socialismo, del nuevo sistema social que ahora existe como el mayor factor histórico-mundial de la vida. Los enemigos del marxismo tratan de ponerle etiquetas comprometedoras, describiéndolo como una nueva religión, como escatología y mesianismo. Pero es una buena religión, ¡una religión materialista! Una buena escatología (especulación sobre los últimos objetivos humanos), ¡que se produce cuando el socialismo ya es un hecho y no antes! Un maravilloso mesianismo (entendido como utopía), cuando se está apoderando de cientos de millones de personas, y lo que es más importante, ¡está ganando! ¡Y cómo está ganando! En la lucha directa de clases, en la producción, en la técnica, en la ciencia, en la erudición, en los viajes, en las gestas heroicas, en la filosofía, en el arte, en fin, ¡en todas las esferas del maravilloso y trágico teatro de la vida! El marxismo cubre de arena los vertederos de la historia y los rocía con desinfectante. Para horror de las mujeres temerosas de Dios y de los sacerdotes astutos, lívidos de rencor y rabia, suprime incluso la religión, ese «perfume espiritual» de la vieja sociedad, una sociedad gobernada por el dinero, esa «prostituta universal, alcahueta universal de pueblos y naciones»; una sociedad gobernada por el capital, que vino al mundo «rezumando sangre e inmundicia por todos los poros»⁹.

El héroe de la clase obrera de hoy no tiene nada que ver con el joven ignorante de Fonvizin, que se preguntaba: «¿Para qué necesito saber geografía, si ya existen los conductores de carruajes?»¹⁰. Son los enemigos de la clase obrera los que hacen el papel de ignorantes. Son ellos quienes dan cada vez más la espalda al intelecto, que se niega a servir a sus fines. Son ellos los que empuñan las hachas de piedra, la esvástica, el horóscopo. Son ellos los que empiezan a leer

⁹ Bukharin cita fragmentos de diversos escritos de Marx, entre ellos *Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Nueva York: International Publishers, 1964), pp. 165-166; *El capital*. Volumen 1 (Harmondsworth: Penguin, 1976)», p. 926; y Marx y Engels, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica* (Moscú: Editorial Progreso, 1975), p. 140.

¹⁰ Bujarin se refiere aquí a la obra de Denis Fonvizin *El ignorante*, que se estrenó en 1782.

vacilantes el libro de la historia, recitándolo sílaba a sílaba. Son ellos quienes rezan a dioses e ídolos de piedra. Son ellos los que han dado la espalda al futuro, y como el perro de Heine, al que han puesto un bozal histórico, ahora ladran con el trasero. Y mientras, la historia, sólo les muestra su a posteriori. En medio de las grandiosas celebraciones estallan ahora intensas batallas, y el conflicto lo envuelve todo.

La filosofía ha tenido a menudo el rostro de Jano; una de sus caras se ha vuelto hacia la humanidad y la otra hacia la naturaleza. El *dic-tum* de Sócrates «¡Conócete a ti mismo!» correspondía a una crisis de la vida griega, cuando el «sujeto» desconcertado buscaba un lugar en la sociedad y abriendo bien los ojos se preguntaba qué era, para qué tenía que vivir y qué era el «bien» en sí. También la filosofía desenterró multitud de cuestiones de carácter social y moral. Pero [Francis] Bacon de Verulam pensaba que esto era poco menos que una búsqueda ociosa.

Bacon planteó otras preguntas, sobre la naturaleza de las cosas, sobre el mundo físico, sobre la verdad. La conciencia racional de las nuevas gentes, las gentes de la sociedad burguesa, avanzó y rompió los cepos en los que el feudalismo había mantenido inmovilizados a sus prisioneros.

Las grandes crisis hacen saltar por los aires todos los viejos sistemas de la vida y plantean de nuevo la cuestión del individuo humano y la cuestión del mundo, ya que tanto los viejos lazos sociales como la vieja visión del mundo se desmoronan, como lo están haciendo ahora. ¡Qué saltos, qué piruetas está dando el espíritu filosófico de la burguesía actual! Han pasado del cristianismo, con su aceite de unción rosado, al culto de Wotan¹¹. Del imperativo categórico de Kant a los himnos solemnes a la sangre y al hierro. Del culto a la razón a la contemplación intuitivo-mística. De la ciencia exacta al culto bárbaro de las supersticiones más primitivas. En efecto, la «especulación ebria» de la filosofía idealista era un titán al lado de los miserables pero insolentes trolls del misticismo actual, de los que incluso su antepasado espiritual Nietzsche podría haber dicho: «Sembré dragones y coseché pulgas».

¹¹ Movimiento religioso neopagano que ganó popularidad de nuevo en la Alemania nazi.

Pero sólo son pulgas en el sentido intelectual. En términos materiales, todavía están armadas con armas de primera clase, y hay que resistirlas principalmente con la fuerza material. Como escribió Marx en *La Sagrada Familia*: «Las ideas nunca pueden llevar más allá de los límites del viejo orden; siempre llevan meramente más allá de los límites de las ideas del viejo orden. Las ideas en general nunca pueden llevar a la práctica nada; la aplicación de las ideas requiere personas, que tienen que aplicar la fuerza práctica»¹². Pero la teoría también es una fuerza cuando se apodera de las masas. Las personas que aplican la fuerza práctica tienen que ser personas armadas con ideas. Por eso es tan importante la batalla de las ideas, especialmente en tiempos de crisis. El socialismo, el gigante del nuevo mundo material, se ha convertido en el gigante del nuevo mundo. La gente del nuevo mundo se ha convertido en gente nueva, individuos integrados, gente de voluntad y pensamiento, teoría y práctica, sentimiento e intelecto, corazón y mente, alma y espíritu simultáneamente. El profundamente trágico escritor alemán Hölderlin se lamentaba en su *Hyperion*: «No puedo imaginar un pueblo más dividido que el alemán. Ves artesanos pero no gente, pensadores pero no gente, clérigos pero no gente, amos y sirvientes... pero aún así no gente».

El desafortunado Hölderlin no comprendió que la sociedad de clases condena a los seres humanos a una existencia inhumana. Pero es precisamente esta existencia inhumana la que el fascismo eleva a una ley eterna de jerarquía, en la que los «estamentos nobles» están destinados a gobernar para siempre sobre la «chusma» y en la que las personas están encadenadas para siempre a su oficio y su clase. En nuestro país todo esto se ha invertido. Como consecuencia, también se han derribado las correspondientes categorías de pensamiento, el tipo de pensamiento que caracterizaba al *Domostroi*, que todavía se predica y se pone en práctica en la antigua tierra de filósofos y poetas¹³.

¹² Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia* (Moscú: Editorial Progreso, 1975, p.140.

¹³ El *Domostroi* era una antigua colección rusa de reglas para el día a día. La antigua tierra de filósofos y poetas es Alemania.

En el *Domostroi* de la antigua «verdadera Rusia» se decía, incluso con respecto a los infantes: «No te abstengas de pegar a un niño, pues si lo golpeas con una vara no morirá, sino que será más sano por ello; cuando golpeas su cuerpo, salvas su alma de la muerte». Esto se está convirtiendo en el colmo de la sabiduría en el paraíso de los fascistas, y el mismo látigo patriarcal impera en su visión del mundo. ¿Cuánto más lejos se puede ir que proclamar seriamente como criterio epistemológico de la verdad el pensamiento de *Herr Hitler*? ¡Ni siquiera el papismo podría soñar fórmulas de tal genialidad! Y ahora los fascistas lo han conseguido.

La forma en que su pensamiento ha caído en este pozo negro es sintomática. Pero en la gran lucha hay muchos caminos, e incluso carreteras bien pavimentadas, que conducen a este pozo. En la demarcación de ideas, por lo tanto, también es necesario enfrentar de forma agresiva¹⁴ a las personas que tratan de desviar el curso del desarrollo de la amplia autopista del materialismo dialéctico. Desgraciadamente, hay mucha gente así. A menudo no comprenden lo que hacen. Pero como se dijo por primera vez hace mucho tiempo, *ignorantia non est argumentum*, la ignorancia no es un argumento, ni tampoco una excusa...

Kantianos, positivistas, agnósticos, fenomenalistas y otros: ¡elijan! El tiempo se acaba.

Aquí el autor desea proceder con sus lectores a lo largo de la avenida del pensamiento, una avenida bordeada de enigmáticas esfinxes que han desmembrado muchos cerebros, pero que también han sabido tocar en la sublime arpa de la creatividad. Vayamos, pues, a contemplar de nuevo estas viejas figuras familiares y a mirar sus ojos misteriosos.

¹⁴ La edición inglesa habla de enfrentar con «bayonetas fijas». Hemos preferido seguir las indicaciones de Robert Lih para traducirlo.

1.

La realidad del mundo exterior y las intrigas del solipsismo

Las generaciones futuras aprenderán con sorpresa cómo el viejo mundo de la sociedad de clases —la antigüedad clásica, los sabios indios y la refinada filosofía del capitalismo por igual— dejó en sus libros arrugados y amarillentos por el tiempo, escritos en alfabetos olvidados, una teoría monstruosa sobre un individuo humano que había renegado de todo lo demás en el mundo y de todos los demás seres humanos. La gente comía y bebía, mataba y moría, procreaba, fabricaba utensilios que iban desde hachas de piedra y puntas de flecha hasta motores diésel y generadores eléctricos, se dedicaba a la producción y aprendía cómo pesar las estrellas y a determinar su composición química. Los filósofos, por su parte, sostenían que todo esto era un sueño, una ilusión, una *fata Morgana* [espejismo], un juego de sombras chino que parpadeaba en la conciencia de un *solus ipse* [uno mismo, solipsismo] solitario de un loco que imaginaba que nada existía aparte de él mismo, y que todo se representaba en su conciencia. Nuestros descendientes recordarán también que estos filósofos murieron, y que en su lugar vinieron nuevos filósofos que leyeron las obras de sus predecesores, fueron infectados por ellos con la estupidez solipsista, y —¡oh, la comicidad de esto!— negaron incluso las fuentes envenenadas de las que habían imbuido su desdichada sabiduría. Un mundo capaz de producir gente así realmente merecía derrumbarse.

Pero, ay, esos muertos andantes, esos cadáveres vivientes, alejados de la práctica material, «pensadores puros», polvo humano intelectual, siguen existiendo y, lo que es más importante, siguen infectando el aire con los excrementos de sus cerebros y echando sus redes, sofisticadas y pegajosas redes de argumentos que a mucha gente le siguen pareciendo convincentes.

Pues bien, ¡que empiece el juego, que empiece la diversión! ¡Que brillen las espadas y choquen los escudos!

El diablo del solipsismo es un espíritu astuto. Se envuelve en un manto de lógica férrea y se ríe sacando la lengua. Cuántas personas, después de leer al obispo Berkeley, a Hume, a Mach y a los agnósticos (los nombres de estos filósofos son legión), han apretado sus frentes febriles contra la fría pared o el marco de la ventana y se han preguntado desconcertadas: «¿Cómo es posible? Después de todo, puedo golpear mi cabeza contra el marco de esta ventana. ¿Cómo es posible que no exista?».

Pero aquí aparece Mefistófeles, y curvando irónicamente los labios, dice: «¡Oh, qué burdo argumento, mi querido e ingenuo niño! ¡Qué vulgar! Seguirás diciendo que comes pan y carne, los digieres y excretas los desechos. Pero, ¿es este tipo de discurso digno de un filósofo? Es un argumento para la chusma vulgar, de la que escribió el poeta Horacio: *Odi profanum vulgus et cereco* —“Desprecia a la multitud profana”. Este argumento es para el vulgo, con sus manos sucias, para la gente que toca cosas sucias y se dedica a trabajos viles e inmundos. Para gente como ésta, tales conclusiones comunes y, a decir verdad, de nivel de cloaca, son convincentes. Pero para ti, mi buen joven, para los héroes del pensamiento puro, para los caballeros del espíritu, es vergonzoso recurrir a tales argumentos. ¿Cómo sabes que el mundo existe? ¿No lo sabéis todo por vuestras sensaciones? Pero son vuestras sensaciones y sólo vuestras. Nunca podrás salir de ellas. Y todo lo que creas, todas las teorías que construyes, las construyes a partir de estos bloques. ¿A partir de qué más? Sé coherente. ¿Esto te da miedo? ¿Le da miedo la soledad? ¿Te asusta la idea de que el mundo se extinga? ¿Quieres las estrellas, el amor y, finalmente, ¡qué diablos!, realizar hazañas, grandes hazañas, tal vez? Tienes todo esto, las estrellas, el amor y afanes en los que ocuparte. Puedes divertirte, amar, leer e incluso trabajar, si tanto te interesa. Pero todo esto está dentro de ti, es tuyo, para ti. Dentro de ti está toda la sinfonía del mundo. ¿No es esto suficiente?

«Y de todos modos, mi joven amigo, ¿por qué necesitas consuelo? ¿No es esto una afrenta a tu dignidad? Sea cual sea la verdad, debes mirarla a la cara. ¡Sé coherente! No tengas miedo. ¡Ja, ja, ja!».

Y así, el desdichado joven se seca la frente cargada de sudor y entorna los ojos hacia el marco de la ventana, donde una vez más cree ver al diablo de la lógica sacándole la lengua...

Pero dejemos este juego imaginario de nuestro joven imaginario y su tentador. Vayamos a lo esencial.

En realidad, ¿dónde está la fuerza aparentemente convincente de los argumentos de los solipsistas, que parecen tan francos y coherentes (pero que en realidad lo son tan poco), y de los agnósticos con su «oscuridad de temas»? Radica en la imagen que dan de pureza lógica. Todo es estrictamente coherente. No hay nada superfluo. Todo es «por experiencia». Nada es «inventado». «Me son dadas mis sensaciones». Ahí está todo el material. Todo lo demás procede de aquí: todo el pensamiento, todas las opiniones, toda la ciencia, toda la «imagen positiva del mundo». No se puede escapar a esta situación. Todo lo que podemos hacer es reorganizar estos «datos». No hay salto, no hay *transensus* o ir más allá de los sentidos a algún otro marco. No existe nada más; la hipótesis de alguna alternativa carece de fundamento, ya que sólo existe esto, «mis sensaciones», y dentro de sus límites se desarrolla todo el juego. Todo lo demás es metafísica, invenciones ociosas. Es cierto que es posible creer. Pero eso ya es alejarse del empirismo, de la experiencia, creer que algo existe más allá de los límites de «mis sensaciones». *Sapienti sat* [al sabio le basta].

Estos argumentos parecieron a mucha gente tan convincentes, que incluso una mente crítica tan poderosa como la de Gueorgui Plejánov dejó deslizar de alguna manera en la imprenta una frase en el sentido de que la filosofía tenía que realizar un salto de fe salvador, un *salto vitale* (en contraposición a *salto mortale*, o salto mortal) para poder continuar su trabajo. Aquí, en efecto, no podemos dejar de recordar al metropolitano Filaret, de bendita memoria, y lo que dijo en su catequesis: «¡La fe es una notificación de las cosas que esperamos, una revelación de las cosas que no se ven!».

¡Cómo se han agarrado a esta «fe» todos los empiriocríticos, empiriomonistas y empiriosimbolistas! ¡Con qué aplomo se han burlado de la «materia santa», del *transensus* y de la «teología» del materialismo dialéctico, estas gentes que han predicado el idealismo, la construcción de Dios y la búsqueda de Dios sobre un fondo de psicología social decadente en los tiempos de la reacción! ¡Así

eran las cosas! En el campo de la teoría, mientras tanto, Plejánov, a pesar de todos sus errores, era una figura de primera fila, e Ilich [Lenin] más de una vez lo describió como «un águila». Krylov nos instruyó: «Las águilas a veces descienden más bajo que las gallinas, pero las gallinas nunca serán capaces de elevarse a los cielos».

Sin embargo, ¿tenía realmente el águila que descender más bajo que las gallinas? En efecto, no. No es necesario ningún *salto vitale*. Además, este *salto vitale* es indistinguible en la práctica de un *salto mortale* con sus resultados letales, que termina con la muerte y no con la huida. El águila no debería haber descendido a un corral mohoso y lleno de estiércol.

Profundicemos aún más en la cuestión. ¡Tanta excavación! También estamos dispuestos, temporalmente, a hacer una importante concesión de principio. Porque la refutación «burda» que surge de la práctica es una refutación muy poderosa. Es una idea enormemente importante. Pero también estamos dispuestos a dar la batalla en el llamado «campo de la razón pura», es decir, en los términos propuestos por nuestros adversarios. ¡Si les parece, procedemos a ello, amables señores!

Por lo tanto: «Sólo me son dadas mis sensaciones». ¿Quién es este «yo»? Es obvio que el «yo» es el filósofo solipsista, o el agnóstico. Un ser humano adulto, culto a su manera, que ha leído libros, los ha escrito, etc. Para simplificar el argumento, realizaremos una cierta reencarnación hipócrita, una mascarada temporal. Este filósofo, este «yo», escribe las líneas que siguen. Así pues, «se me dan mis sensaciones». ¿Cuándo? Evidentemente, en cada minuto, en cada momento de mi experiencia. En este momento estoy escribiendo. El papel es un complejo de blanco, duro, liso, frío. La pluma es un complejo de negro, duro, etcétera. En resumen, según todas las reglas de Berkeley y Hume, y todas las normas del «análisis de las sensaciones» de Ernst Mach. Esto me es dado. A partir de estas sensaciones reconstruyo el papel, la pluma, mi propia mano. *Mutatis mutandi*, hago lo mismo con los restantes «elementos de los sentidos». Pero permítanme: ¿son realmente así las cosas? ¿Es realmente cierta esa «descripción pura» de la que están tan orgullosos los filósofos de las escuelas antes mencionadas? ¿Describen las cosas de forma pura? ¿Me he inventado algo? En efecto, acabo de crear una invención pura que, al parecer, me fue dada.

Esto era algo falso e impuro. El contenido de mi «conciencia» no era en absoluto así. Mis «experiencias» se describían de forma inexacta. Es cierto que aquí había blanco y negro, suave y frío. Pero esto está también unido indisolublemente en mí con el concepto del objeto. Yo no tengo sensación pura. Esta cualidad virginal e inocente de la sensación no existe. Yo experimento (para emplear la terminología del adversario) el negro, el blanco, etc., y estos elementos entran ya en el concepto de las cosas con las que, además, me relaciono de un modo activo, práctico. Veo el papel; sé qué es y para qué lo necesito; lo utilizo; tengo que realizar un trabajo intelectual; tengo que hacer un esfuerzo para romper el cascarón de todas estas sensaciones, para aislarlas del vínculo de los conceptos de las cosas, de los objetos, que en realidad no me son dados pasivamente, sino que utilizo de una manera u otra. Las sensaciones son aquí un producto del análisis, un producto secundario, no primario, no materia prima. Representan un punto final, no un punto de partida. Para mí, ahora (el acento se pone en este contexto), estas sensaciones se han obtenido como resultado del pensamiento. No soy Eva, recién creada por «el Señor» a partir de la costilla de Adán, sin una sola idea en la cabeza, sin saber nada y rodeada de un caos de sonidos, de colores y matices, con la cabeza rebosante únicamente de sensaciones que se han vertido por primera vez. Aunque no soy mujer, hace tiempo que me encontré con la serpiente de la sabiduría, y más de una vez he probado los frutos del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal. Entonces, ¿por qué quieren devolverme a un estado inocente-virginal-bárbaro de existencia paradisiácamamente dichosa, estúpida, descerebrada e irreflexiva?

Para abreviar: no es cierto que «se me dan mis sensaciones». No tengo sensaciones puras, no adulteradas. Eso es una abstracción de lo que tengo en realidad, una distorsión de mi experiencia. Las sensaciones existen dentro de mí en los poros de las ideas. No comienzo el proceso *ab ovo* en nombre de toda la humanidad. Tampoco repito mi propia experiencia *ab ovo*, día tras día desde el día en que nací. No sólo siento, también pienso y trabajo. Siento y pienso al mismo tiempo. Mis sensaciones no me son transmitidas aisladamente, y no son en ningún sentido datos primarios. Aquí, señores, es donde reside la realidad, no en vuestra ficción abstracta, no en una ilusión metafísica traída bajo el disfraz de la antimetafísica «ciencia

positiva». Una característica del empirismo vulgar (o empirismo rastrero, como lo llamó Friedrich Engels), y de la gente que trata la dialéctica con desdén, es que acompañados por los tambores de la guerra antimetafísica, caen en la metafísica genuina. ¡Tam-tam! ¡Tam-tam! ¡Abajo la metafísica y viva la descripción pura! Pero ¡esperen, señores! Son ustedes los que han arrancado las sensaciones metafísicas de su marco real. Son ustedes los que han divorciado la sensación del entendimiento, el sentimiento del pensamiento. Son ustedes los que han separado en el tiempo lo que sucede simultáneamente. Son ustedes los que, de un modo crudamente antidualéctico, han destruido los vínculos reales y los procesos reales.

Las sensaciones se entremezclan así con el entendimiento en una única corriente de experiencias; se compenetran mutuamente en cada momento dado de la experiencia. (Estamos llevando aquí el debate en los términos de nuestros oponentes; que esto les sirva de consuelo en «este valle de lágrimas»).

De ello se derivan conclusiones de enorme importancia. Las ideas son productos sociales, y son inconcebibles como productos puramente individuales del mismo modo que el lenguaje, que sólo puede desarrollarse en sociedad entre personas que viven juntas, trabajan juntas, se comunican e interactúan entre sí. Un individuo como unidad biológica, un individuo en su esencia, puede experimentar sensaciones y de hecho las experimenta. Pero sólo un ser humano socializado piensa. Un ser humano no socializado es una burda abstracción. No es un ser humano, y mucho menos un ser humano capaz de filosofar, y mucho menos un «yo» filosófico. Toda idea representa una salida del individuo, una salida de la subjetividad. Ningún daltónico podría descubrir que lo es si fuera *solus ipse* (el yo solo). En consecuencia, cualquier idea y cualquier palabra adecuada para describirla —es decir, cualquier acto de pensamiento y cualquier acto de habla— lleva en sí misma la presunción «nosotros». Es una negación del aislamiento y del «yo» solitario. Además, presupone miles de años de historia humana, en el transcurso de los cuales se han ido conformando las ideas. Por lo tanto, ya se presume que «nosotros» (y, en consecuencia, también él, ella y ellos) somos habitantes del mismo espacio social, y somos partícipes comunes del pensamiento, puesto que el pensamiento es una característica del ser humano socializado.

En consecuencia, tenemos seres humanos sociales, o para utilizar el lenguaje de Avenarius, Mitmenschen o «personas correlativas». Pero dado que existen seres humanos sociales, no hay absolutamente ninguna base lógica para oponerse al reconocimiento de los seres no humanos, es decir, al reconocimiento de las cosas y procesos naturales, del mundo de los objetos, de la realidad externa en general. La brecha está abierta. Una vez que he reconocido a otros seres humanos, en toda su realidad corporal, en virtud de ello reconozco también a los árboles, la hierba, la tierra y todo lo demás. A través de esta brecha se ha vertido inmediatamente una corriente de realidad, una corriente del mundo externo real, que existe objetivamente con independencia de su reconocimiento por un sujeto. En nuestra argumentación, por tanto, los seres humanos sociales no son más que un puente, un puente lógico. Todo el mundo real irrumpe, como dato, desafiando la loca estrechez de miras del solipsista.

La pureza virginal y la inocencia de la argumentación solipsista se derrumban así. La concepción inmaculada del mundo en la cabeza del filósofo, sin intervención del mundo exterior, es decir, del mundo fuera del cerebro humano, resulta ser tan mito como la concepción inmaculada del «Cordero de Dios» que quita los pecados del mundo.

Pero nuestro adversario llega corriendo, con la cara roja, jadeando y en un extraño estado de indignación. Como una ametralladora, dispara sus diatribas furiosas: «¿Qué? ¿Niegas que un niño primero tiene sensaciones, luego forma ideas a partir de ellas, y después...». Y así sucesivamente.

Cálmese. No es bueno que se altere. Y no se apodere de un niño inocente, porque no hay forma, absolutamente ninguna, de que pueda ayudarle. Acordamos que estábamos hablando de un adulto, un filósofo. Pero si un filósofo adulto necesita la ayuda de un niño pequeño, y por miedo a ahogarse se agarra a esta brizna de hierba, entonces podemos hablar también del pequeñajo. ¿Qué son, amable señor, esos datos suyos percibidos directamente? El niño no es usted, sino otra persona. Usted no puede experimentar como lo hace un niño. Aquí no hay ni rastro de «mis» sensaciones. Ahora estamos hablando de las sensaciones del niño (es decir, ya has saltado de la categoría «mi»). Además, usted no está hablando de un niño en

particular, sino de los niños en general. Es decir, está haciendo una síntesis y una generalización de sus observaciones sobre una serie de niños. En otras palabras, está suponiendo que existe toda una serie de sujetos pequeños además de usted mismo (y, en consecuencia, se quiera o no, que el mundo que les rodea también existe). Para negar el mundo, se agarra a una afirmación del mundo. Quizás esto también sea dialéctica, pero si es así, ¡que los dioses inmortales nos salven de ella!

¡Aquí usted está haciendo un *salto vitale* que resulta ser un *salto mortale* para toda su podrida filosofía! Esto confirma la total bancarrota lógica de toda la escuela de los solipsistas, los agnóstico-positivistas y *tutti quanti*. Sus datos directamente percibidos no son directamente percibidos; son el producto de lo que en términos lógicos es un análisis extremadamente malo. De este modo, llegamos a la conclusión de que hay otras personas, y de que existe un mundo externo. Llegamos a este punto sin ningún salto. No podría ser de otro modo. La proposición de que la lógica y el pensamiento, que es la continuación de la práctica, podrían convertirse en premisas absolutamente distintas, totalmente contrapuestas, eternamente alejadas, es bastante monstruosa. En la práctica, transformaría este mundo, que la teoría niega que exista. La experiencia real, que descansa en el gigantesco desarrollo de la humanidad y en la totalidad de la práctica humana, en esencia en toda la vida, habla de algo completamente diferente. Los solipsistas no tienen ni un grano de dialéctica en ellos, ni un grano de pensamiento histórico. Sólo tienen una especie de estupidez hueca, la rigidez de un ermitaño, la pobreza suprema y la indigencia espiritual de un artesano intelectual, y un mundo esterilizado embutido en sus pequeños cráneos.

¡Cállate, Mefistófeles! ¡Contén tu disoluta lengua!

2.

Aceptación y no aceptación del mundo

Como hemos visto, los argumentos de los solipsistas están llenos de lagunas. Pero todas las corrientes filosóficas que se parecen al solipsismo, al idealismo subjetivo en general, al agnosticismo y al escepticismo —a los que Hegel en su *Historia de la Filosofía* calificó como «invencibles»— parecen más o menos imponentes sólo cuando nos ocupamos de la llamada batalla puramente lógica con ellos, aunque también aquí están condenadas a la derrota. En filosofía es aceptable proseguir una discusión en el plano restringido de las abstracciones más elevadas, pero no se considera adecuado socavar y destruir esas abstracciones desde abajo, tomando como punto de partida los más diversos tipos de actividad humana. Examinemos el solipsismo, con su «yo», desde este ángulo. ¿Qué clase de «yo» es éste? El «yo» es un todo conocido. Pero este todo es finito. Ningún «yo» puede recordarse a sí mismo en la infinitud del tiempo, sino sólo a partir de una época determinada. Incluso si invocamos un recuerdo platónico, esto es de poca ayuda, ya que es evidente que aquí no hay nada dado, sino una explicación especulativa. ¿Y qué había antes del «yo»? ¿Qué habrá después del «yo»? El solipsismo no aporta absolutamente ninguna aclaración sobre estos puntos elementales; no se hace plantear tales preguntas. ¿Por qué, exactamente? Porque esta, hay que comprenderlo, es la manera «vulgar» de plantear la cuestión. Pero, ¿quién ha dicho que una abstracción monstruosa sea superior a una gama de colores plural y diversa? Los idealistas subjetivos pasan al ataque. Sin embargo, es necesario ponerlos a la defensiva.

El «yo» come, bebe y engendra hijos. ¿Es esto meramente prosaico? Que así sea. Pero de todos modos, ¿el «yo» come y bebe? ¿O el «yo» no come ni bebe? ¿El «yo» tiene cuerpo o no lo tiene? ¿El «yo» tiene cerebro o no? Es completamente absurdo suponer que una

sustancia espiritual pura, «yo», exista por sí misma sin un sustrato material. De lo contrario, ¿cómo podría este «yo-espíritu» puro, esta «conciencia pura», llegar a ser consciente de su propia existencia corpórea, de su organismo con sus enfermedades, necesidades corporales e impulsos, es decir, de los estados de conciencia que en la conciencia misma están ligados a la existencia corpórea? Y si esta existencia corpórea es de un modo u otro un hecho, ¿de dónde procede? En ella están implícitas cosas como los padres, como el tiempo, como la evolución de las especies, como la nutrición y la digestión, como el mundo externo, etcétera, etcétera. Dejemos que los solipsistas respondan a todas estas preguntas. ¡Que la carga de la prueba recaiga sobre ellos durante un tiempo! Pero en medio de estos problemas, los solipsistas se sentirán inmediatamente como peces fuera del agua. Todas las cuestiones de la vida material (como la alimentación, la bebida, la producción, la consunción, la reproducción, etc.), de toda cultura y de todo dominio del mundo (tanto teóricamente como en la práctica) se vuelven imposibles de explicar, mientras misterios maravillosos salen del cuerpo mismo del notorio *solus ipse*.

O quizás el susodicho «yo» tenga que proclamarse incorpóreo, fuera del tiempo y del espacio, una esencia en cuya eternidad se desvanece la diferencia entre presente, pasado y futuro. Nadie, sin embargo, se ha atrevido todavía a dar semejante *salto*. ¿Quizás un «yo» general salve la papeleta? ¿No el «yo» de los solipsistas, sino un «yo» en el sentido fichteano? Desgraciadamente, si la cuestión se plantea de este modo, el atractivo de la consistencia (una consistencia casi estrictamente empírica) que distingue a la escuela de Berkeley y Hume y a sus recientes satélites, junto con el campo del agnosticismo positivista y el fenomenalismo, desaparece. Esto se debe a que el «yo general» no es en ningún sentido un dato original, y su naturaleza como abstracción general del intelecto, como conciencia genérica, es obvia a primera vista. Por otra parte, es más fuerte por el hecho de que los otros «yo» empíricos van y vienen, mientras que la humanidad permanece. Pero tampoco entonces se pueden eludir las mismas preguntas. ¿Qué había antes de la humanidad? ¿Y toda la historia de la humanidad: fue un mito? ¿Tenemos que mandar al diablo toda la geología, paleontología, biología, etc.? ¿Todas las viviendas edificadas sobre pilotes, hachas de piedra, arcos y flechas,

lanzas, catapultas y ballestas, pirámides, canales y máquinas de vapor? ¿Toda la historia humana en general?

Volvamos a nuestro *solus ipse*. ¿Es él o ella, masculino o femenino? ¿O quizás andrógino? Nos dirán: «¡Vaya preguntas! ¡Qué estupidez!» Pero, ¿por qué? Si nos atenemos a un empirismo estricto (¡ja, ja, ja!), entonces la conciencia, junto con todo lo demás, tiene que incluir atracciones de tipo sexual (ya que no se niegan las emociones, los arrebatos de pasión, etc.). Por lo tanto, juzgaremos la cuestión no sobre la base de las indicaciones externas, sino según los hechos de la conciencia. Si se trata de un principio masculino (la «M» de Otto Weininger en *Sexo y carácter*), esto significa que también hay una mujer, una mujer real, fuera de la conciencia. Si el principio es «F», significa que también hay un hombre. Y así sucesivamente. Sólo hay que intentar eludir estas preguntas. Por supuesto, es posible adoptar esta postura durante un tiempo, argumentando que tales preguntas son «inapropiadas», que profanan las cumbres blancas como la nieve del pensamiento. Pero se trata de una indignación barata; si se quiere, se trata de la «nobleza» de un trilerero al que han pillado con las manos en la masa.

Se dice del escéptico griego Pirrón que, guiándose por la certeza de que los sentidos no son dignos de confianza, se metió directamente en el camino de un carro que se precipitaba hacia él, y que sus amigos le hicieron retroceder a la fuerza y le salvaron del desastre inevitable. *Se non e vero, e hen trovato* («Si no es verdad, está bien pensado»). Se trata de un caso único de coherencia. En realidad, no hay un solo escéptico, agnóstico o solipsista que, si estuviera en peligro inminente de ser asesinado, se abstuviera de hacer lo que fuera necesario para salvar su vida. ¿Por qué? Si las creencias de estas personas son serias, ¿cómo podemos explicar esta bifurcación, esta polaridad de teoría y práctica, de creencia y comportamiento? ¿Quizás lo grave sea el comportamiento? En este caso, ¿no está claro que la creencia se construye sobre arena? La opinión aceptada es que los argumentos «con patas» no son argumentos. Entonces, ¿por qué la paradoja? Porque hasta ahora las personas que han filosofado han sido, por así decirlo, personas sin piernas, defectuosas, cuya teoría se ha divorciado de la práctica, y en cuya conciencia el mundo real ha sido sustituido por un mundo de abstracciones mentales y símbolos.

No hay más que ver la cantidad de incoherencias en la vida de un solipsista o un agnóstico. Si todo se actuara sólo en la conciencia pura de esta persona, ¿qué pintaría en él o ella siquiera moverse? Mil veces más coherentes a este respecto son los sabios del espiritismo hindú, que pasan años contemplando su propio ombligo, considerando que el mundo de los sentidos es el velo de la ilusión. Aquí el planteamiento de no aceptar el mundo se persigue de forma mucho más coherente, aunque, por desgracia, ni siquiera el frágil cuerpo del asceta puede distanciarse por completo de su prosaica agua y su plato de arroz, raíces y frutas. Por supuesto, desde el punto de vista de aceptar el mundo o no aceptarlo, no hay ninguna diferencia fundamental en cuáles sean tus gustos: si las langostas y la miel silvestre, o la carne asada, la fruta y el champán. En este caso, al menos se podría decir: *Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas* («Aunque falten las fuerzas, el deseo es loable»). A los filósofos de Europa occidental que se niegan a aceptar el mundo tal falta de discriminación les parece escandalosamente hipócrita. Pero aquí, por supuesto, lo que nos interesa no es el aspecto «moral» del asunto —ese enfoque de la cuestión se puede ir al diablo—. Lo que nos interesa es el hecho de que, aquí, el comportamiento refuta una teoría que huye a esconderse entre los arbustos cuando se enfrenta a los hechos más ordinarios de la vida cotidiana. Entre los budistas y los hindúes prebudistas, «brahma-nirvana» o «nibbanam» también significaba rechazar el mundo de los sentidos en nombre de un mundo supersensorial ideal que para ellos poseía una realidad fuera del ser temporal. Los idealistas subjetivos y los solipsistas, por su parte, ni siquiera tienen esto. Su arrogancia de espíritu se lo traga todo, y al mismo tiempo se transforma dialécticamente en un juego miserable que, en multitud de conflictos con la realidad, se bate en cobarde retirada literalmente a cada paso.

En la práctica del nirvana, la voluntad se dirige a superarse a sí misma mediante el rechazo del mundo de los sentidos y el ensimismamiento; esto proporciona alivio al reducir la esfera de la acción en general, es decir, la esfera de la relación activa con el mundo exterior. Pero, ¿cómo van a librarse los solipsistas, que no aceptan la existencia del mundo, cuando al mismo tiempo que rechazan este mundo, actúan, es decir, caminan, comen, beben, trabajan, aman, fabrican objetos, engendran hijos, etc.? Una cosa es cuando las personas

sostienen la no aceptación del mundo desde el punto de vista de la contemplación pasiva. Aquí incluso su propio ser corpóreo se disuelve y evapora, por así decirlo, ya que se supone que no funciona o, al menos, que el razonamiento procede de una ficción, de un «como si», como si el ser corpóreo no existiera. Este ser corpóreo no cansa los globos oculares espirituales de nadie, puesto que no se arrastra por la superficie. Las cosas son más difíciles para los solipsistas, en cuyo caso estamos hablando no sólo de «sensaciones» pasivas, sino también de actos de voluntad (¡también, señoras y caballeros, un hecho de conciencia!), y de movimientos corporales correspondientes a estos actos de voluntad y dirigidos hacia objetos físicos.

Aquí todo está interconectado, una cosa con otra. La no aceptación del mundo conduce necesariamente a la negación de los movimientos corporales dirigidos hacia este mundo; a la negación del ser corpóreo del propio sujeto; a la transformación del sujeto en una sustancia puramente espiritual, eterna e inmutable, en la que se extinguen el tiempo, el espacio, el cosmos entero, la historia, la vida y la muerte. Resulta que incluso el propio cuerpo «yo» es una creación de este «yo» como «espíritu puro». Pero, ay, ni siquiera los espíritus son capaces de atrapar a Berkeley, Hume o cualquiera de sus seguidores. Por otra parte, la multitud actual de pretendientes a la mónada psíquica única y universal destruye esta unicidad, y junto con ella, esta filosofía singularmente demencial.

En realidad, todo acto práctico lleva al sujeto más allá de los límites de su «yo», representando una irrupción en el mundo exterior, que permanece incluso cuando este sujeto mismo deja de existir y se transforma en la nada. Aquí el sujeto, que devora ilusoriamente el mundo mientras lo crea, es devorado por este mundo que supuestamente ha creado. El mundo afirma su férrea prioridad sobre el ser transitorio y solitario del individuo, incluso si éste es el solipsista más empedernido, negándose a aceptar la realidad del mundo exterior.

Desde el punto de vista del solipsismo, el sujeto es una cosa en sí y para sí, sin relación con amigos, sin ataduras, puesto que él mismo lo es todo.

Pero intentemos, a modo de experimento, acercarnos a este sujeto: «Amable señor», le decimos, «puesto que tú eres la única

mónada, mientras que yo, pobre pecador, sólo existo en tu conciencia, y tu cuerpo también, y esta espada también, permíteme atravesar con ella tu porcino (¡perdóname!) corazón. Puesto que todo esto se desarrolla en tu conciencia, es lógico que mi espada no dañe ni una sola gota de tu esencia.» «¡Socorro!», grita nuestro solipsista.

A continuación, podemos realizar otro experimento. Proponed al filósofo invulnerable que no participe de los frutos de la tierra y que, partiendo de la independencia del espíritu, es decir, de la conciencia pura, renuncie a todo lo que sea tan burdamente prosaico como la comida y la bebida. Te atravesará con la mirada.

Mientras tanto, por supuesto, está claro que desde el punto de vista de su posición supuestamente invulnerable todo esto está ocurriendo meramente en su conciencia, que no puede perecer por tales causas. Se dirá que todo esto es burdo. Pero el argumento no consiste en si es burdo o no. El argumento consiste en nuestros experimentos, y en la reacción del solipsista a ellos.

Lo mismo ocurrirá si pedimos cuentas no a un solipsista, sino, digamos, a un asceta hindú, que no acepta el mundo de los sentidos. Intenta quitarle su escasa ración de comida. Morirá (si está de acuerdo) o, lo que es más probable, no renunciará a ella. Ambas respuestas serán argumentos a favor del mundo exterior. Ningún giro astuto del pensamiento, ningún artificio escolástico, puede refutar estos «burdos» argumentos.

La cuestión es que, en realidad, el punto de partida no es el «dato» representado en «mis sensaciones», sino la relación activa entre sujeto y objeto, teniendo este último prioridad como cantidad independiente de la conciencia del sujeto. Aquí vemos revelado todo el significado del argumento de Marx (véanse sus notas sobre el libro de A. Wagner, sus *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*) en el sentido de que, en términos históricos, los objetos del mundo externo no son «dados» a los seres humanos como objetos para la contemplación, sino que el punto de partida histórico es el mundo como objeto de la acción práctica. Es el proceso de asimilación (a través de la comida, la bebida, etc.), mediado por una u otra forma de producción, lo que constituye el prius histórico (y, por tanto, también lógico), y de ningún modo «mis sensaciones» o una relación pasivamente contemplativa entre objeto y sujeto.

Por lo tanto, como se mostrará más adelante en detalle, sólo desde el punto de vista de la «pureza» intelectual, es decir, de una monstruosidad desligada de la totalidad de las funciones vitales, de un intelecto abstracto e hipostatizado, la práctica y los argumentos de la práctica no son un criterio teórico-cognitivo. Las ilusiones del idealismo subjetivo y objetivo, la negación del mundo en general y la negación del mundo materialmente sensible, representan una distorsión ideológica. Constituyen un reflejo que resulta de la pérdida de contacto con la práctica implicada en el auténtico dominio del mundo, en su transformación real. No es casualidad que el quietismo oriental (el «nirvana» brahmánico y budista) y la ataraxia de los escépticos griegos coincidan con las formas más extremas de negación del mundo sensible-material, con la visión de que es incognoscible en principio, con todas las categorías del ser transformadas en la categoría única de la apariencia.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel discute sobre la libertad de conciencia y, al analizar y evaluar el estoicismo y el escepticismo, ofrece una crítica convincente del escepticismo precisamente desde este punto de vista. Hegel describe aquí como conciencia servil una conciencia que depende completamente de la vida y de la existencia. La conciencia estoica, por otro lado, representa la indiferencia de la autoconciencia; la conciencia estoica es libre incluso cuando se ponen grilletes materiales al ser humano implicado. «Esta libertad de la autoconciencia, cuando apareció como manifestación consciente en la historia del Espíritu, ha sido llamada, como sabemos, estoicismo»¹⁵.

La imperturbabilidad estoica del espíritu, la ataraxia (virtud del sabio, virtud conocida también por las principales corrientes filosóficas y religiosas orientales), tiene así como base la conciencia de la insignificancia, en mayor o menor grado, del mundo de los sentidos. La filosofía escéptica, en la que todo conocimiento objetivo está comprometido, incluida la certeza sobre la existencia del mundo, es por tanto (como decía Hegel) esclava del estoicismo. El estoicismo es el maestro que libera a la filosofía escéptica de todo apego a lo perceptible, a los valores de las cosas y de las necesidades de la vida.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), p.121.

El estoicismo lo destruye todo, incluidos todos los argumentos contrarios, dejando intacta sólo la indiferencia consciente, la ataraxia.

En su *Historia de la Filosofía*, Hegel considera el escepticismo irrefutable desde el punto de vista de la conciencia aislada. «Debemos», dice, «convenir en que el Escepticismo es invencible, pero sólo lo es subjetivamente, desde el punto de vista del individuo humano que puede defender obstinadamente la opinión de que la filosofía carece de importancia para él y que sólo puede reconocer la negación ... Es imposible hacerle cambiar de opinión u obligarle a aceptar una filosofía positiva, del mismo modo que no se puede obligar a levantarse a alguien que está paralizado de la cabeza a los pies»¹⁶.

Sin embargo, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel no sólo defiende enérgicamente la idea del «individuo solitario», sino también la contradicción entre teoría y práctica, palabra y obra, tan característica de toda filosofía escéptica:

La conciencia escéptica [...] se ocupa de destruir el contenido inmaterial en su pensamiento, pero en virtud del hecho que hace esto, llega a representar la conciencia de lo inmaterial. Pronuncia una sentencia de desaparición absoluta, pero esta sentencia existe, y esta conciencia es una sentencia sobre la desaparición. Afirma la inutilidad de la vista, el oído, etc., pero al mismo tiempo ve, oye, etc., ella misma. Afirma la inutilidad de las decisiones morales y al mismo tiempo las hace dueñas de su conducta. Sus palabras y sus actos se contradicen sin cesar, y representa así una doble contradicción, la conciencia de la inmutabilidad y de la igualdad consigo mismo en completa casualidad y discordancia consigo mismo¹⁷.

Sin embargo, cuando esta dualidad toma conciencia de sí misma como dualidad, es decir, se convierte en una dualidad para sí misma, o de otra forma, cuando la autoconciencia reconoce su propia dualidad, entonces surge una nueva forma de conciencia, que Hegel denomina conciencia desdichada. Esto reconoce una división entre la

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Elizabeth S. Haldane y Francés H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), vol. 2, p. 329.

¹⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p.125.

teoría, por un lado, y la práctica, por otro; es decir, se impone aquí como un factor de importancia primordial, junto con el dualismo del mundo de las «esencias y apariencias» (más adelante se profundizará en este tema). La conciencia desdichada es «una conciencia infeliz, bifurcada en sí misma»¹⁸.

A su manera, desde el punto de vista del idealismo objetivo y del universalismo idealista (en los poros del idealismo hay una buena dosis de misticismo), Hegel se aferra a dos elementos básicos:

a) contraponer a una conciencia escéptica única el hecho de la experiencia humana general, es decir, la experiencia de muchas personas, la experiencia social;

b) contraponer a la teoría escéptica el principio de la práctica, incluyendo, sobre todo, la práctica de los propios exponentes de la teoría escéptica.

En consecuencia, lo que en boca de los apologistas del escepticismo (y también de los partidarios del idealismo subjetivo coherente, o solipsismo) parece ser un argumento burdo y poco filosófico es en realidad un argumento filosófico de enorme importancia, un argumento que asesta un golpe demoledor a la «autoconciencia», que solo puede mantenerse en pie cuando es ciega en relación con su propio contenido, y que se convierte en conciencia infeliz tan pronto como su bifurcación flagrante en sí misma se transforma en bifurcación para sí misma, es decir, cuando esta bifurcación de la conciencia se hace evidente para la propia conciencia. Un venerado filósofo aristocrático afirma:

Imagina una morada subterránea, como una caverna, con una larga entrada abierta a la luz. Los habitantes de esta caverna están encadenados a la pared y no pueden girar la cabeza, por lo que solo pueden ver el fondo. A lo lejos, muy detrás de ellos, una antorcha proyecta su luz desde arriba. En este espacio intermedio hay un pasillo y también un muro bajo. Detrás de este muro, de cara a la luz, hay personas que llevan todo tipo de estatuas de personas y animales, como los títeres de un teatro de marionetas, y las levantan por encima del muro. Estas personas a veces hablan entre sí y otras veces guardan silencio... Las personas de la caverna, al estar encadenadas a la pared, solo podrían ver las

¹⁸ *Ibíd.*, p. 126.

sombras que se proyectan en la pared opuesta, y tomarían esas sombras por seres reales. Lo que se dijeran entre sí las personas que llevan las marionetas llegaría a la caverna solo en forma de ecos, y las personas de allí tomarían esos sonidos por el habla de las sombras. Si sucediera que una de estas personas encadenadas fuera liberada, de modo que tuviera la oportunidad de darse la vuelta y ver los objetos en sí mismos en lugar de sus sombras, pensaría que lo que ahora veía era un sueño, una ilusión, y que las sombras eran la verdadera realidad. Y si alguien lograra incluso liberar a las personas de la cueva en la que habían estado confinadas y las sacara a la luz, entonces quedarían cegadas por la luz, no verían nada y odiarían a la persona que las había llevado a la luz, viendo en ella a alguien que les había robado la verdad y les había dado a cambio únicamente dolor y miseria. (Platón, *República*)¹⁹.

Por un lado, tenemos a personas encadenadas como convictos que llegan al valle del mundo inauténtico de los sentidos. Por otro, tenemos el mundo de las ideas, de las formas puras, de las esencias abstractas, (*ton eidon*), inaccesibles a los sentidos humanos; de los prototipos ideales de las cosas en las que las personas solo pueden pensar. No muy lejos de esto se encuentra el esquema teórico de Karl Pearson (*The Grammar of Science*)²⁰.

El mundo de los noúmenos de Kant, de las «cosas en sí» aisladas, contrapuesto al mundo de los fenómenos, de los acontecimientos, también se sitúa al otro lado del mundo de los sentidos, manteniendo una relación «trascendental» con él. No hay forma de que un ser humano pueda dar el salto a este yermo reino. Tal es la triste tesis de Kant. La verdadera esencia de este problema ya fue formulada brillantemente por los antiguos escépticos, especialmente Pirrón, cuyos «tropos» fueron narrados por Sexto Empírico.

¹⁹ Esta descripción de la alegoría de la caverna del Libro VII de la *República* de Platón está tomada de Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, p. 27. Bujarin transcribe el recuerdo, algo impreciso, que Hegel tenía de la alegoría.

²⁰ Este libro, publicado en 1892, apoyó la visión de Ernst Mach sobre la epistemología.

Hegel, que —especialmente en relación con Kant— no solía andarse con rodeos, afirmó en su *Filosofía de la naturaleza* que, con su doctrina de las cosas en sí incognoscibles, la metafísica de Kant era como una infección, y más estúpida que el pensamiento de los animales, que se abalanzan sobre los objetos perceptibles para devorarlos. Esto es cierto y constituye una observación profunda, ya que cualquier paso práctico hacia el dominio real del mundo de los objetos concretos —es decir, hacia su alteración y transformación— trasciende los límites asignados al «sujeto trascendental» en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por muy «burda» que sea esta prueba y esta referencia a la práctica, también resultan totalmente convincentes desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, aunque Hegel se refiera con ironía a la forma en que Diógenes demostró a Zenón que el movimiento es posible. Lo hizo caminando, es decir, con las piernas. Mediante actos de voluntad, las personas cambian de hecho el mundo de los objetos como desean, al mismo tiempo que se les inculca la idea de que, por principio, no pueden ser cognoscentes de este mundo material. Se trata de un asunto especial, sumamente importante, y seguimos intentando abrirles los ojos a los agnósticos sobre esta cuestión. No obstante, estamos dispuestos aquí a hacer una concesión temporal de principio a nuestro adversario. Razonaremos de manera «puramente lógica», aunque esta concepción de la lógica sea falsa, excesivamente restrictiva e incluso trivial. Lo haremos porque, en la medida en que introduzcamos consideraciones prácticas como pruebas, dicha práctica traspasa el ámbito de la teoría, convirtiéndose ella misma en un argumento teórico.

¿Cuál es la esencia de todos los argumentos que defienden la incognoscibilidad del mundo externo? (No nos referimos aquí a la negación del mundo, tema sobre el que ya hemos mantenido una conversación jocosa). Esta esencia consiste en la naturaleza subjetiva de las percepciones, las ideas, los sucesos y los fenómenos, en contraste con lo objetivo, con la cosa en sí misma, con el «noumeno». El color, el sonido, el dulzor, el amargor, la dureza, etcétera: todas ellas son influencias subjetivas, señales que emanan del mundo nouménico «en sí mismo». Pero, ¿cómo es el mundo «en sí mismo»? ¿A qué huele una rosa cuando no hay nadie que la huela? ¿Cómo podemos eliminar mentalmente (*abdenken*, por emplear el

término preferido por Avenarius) al sujeto? Y si eliminamos mentalmente al sujeto (lo cual, según Avenarius, es imposible), ¿qué queda entonces? ¿Cómo puede presentarse el mundo a un ser humano de forma no sensible? Y si esto es imposible, eso significa que es imposible conocer el mundo «en sí mismo»; sigue siendo un enigma eterno que es insoluble en principio. Quizá el mundo sea materia, o quizá sea espíritu. ¿Quizás sea una totalidad de mónadas? ¿Quizás sea un reino de ideas platónicas? ¿O quizás sea algo totalmente insondable? Aquí nos encontramos en el ámbito de la fe, del fanatismo, de la contemplación pura, del misticismo, del «conocimiento» irracionalista. ¡Averígualo leyendo los posos de tu café! ¡Aquí todo es un «caso excepcional»!

La forma en que Pirrón plantea esta cuestión llama la atención por su claridad. Sexto Empírico recoge el siguiente «tropo» de Pirrón: «El primer punto es la diferencia entre los animales, gracias a la cual diversas criaturas tienen concepciones diferentes de un mismo objeto, y un mismo objeto despierta sensaciones diferentes».

Lo mismo se aplica a las personas. Alguien que padece ictericia ve el blanco como amarillo. Esto es exactamente igual que lo que expone Mach con su ejemplo de la droga santonina (*El análisis de las sensaciones*). De ello se deduce directamente que el subjetivismo tiene un carácter dual. En primer lugar, es individual (ictericia, daltonismo, etc.). En segundo lugar, el subjetivismo también tiene un carácter humano general y genérico.

¿Y qué hay de las cosas en sí mismas? ¿Qué existencia tienen, al margen de estas dos perspectivas subjetivas? ¿Qué son objetivamente?

El coro responde: no lo sabemos. Los escépticos sostienen: no lo sabemos. Los agnósticos y los kantianos dicen lo mismo. Ni siquiera —insisten todos ellos— lo sabremos jamás. *Ignoramus, ignorabimus* [lo ignoramos y lo ignoraremos]. ¡Ah, qué cretinos testarudos!

Hegel ofrece una respuesta acertada al tropo de Pirrón. Aunque es idealista, Hegel, debido al extremo objetivismo de su idealismo, se sitúa cerca de la frontera con lo más opuesto al idealismo, el materialismo, y por ello a menudo dirige su artillería pesada contra los agnósticos y los kantianos. «Si ellos (los escépticos y Pirrón) también niegan la identidad de las sensaciones», observa Hegel, «y, por

consiguiente, niegan esta universalidad, entonces otra universalidad ocupa su lugar, ya que la universalidad o el ser consisten precisamente en que conocemos. En el ejemplo tan manido del hombre que padece ictericia, las cosas le parecen de un color particular. Es decir, conocemos una ley ineludible, de acuerdo con la cual él experimenta cambios en su percepción del color»²¹.

Esta es una clave magnífica para el problema, un enfoque genuinamente dialéctico del mismo. La «cosa en sí» y el ser humano, el objeto y el sujeto (suponiendo que exista un sujeto), están vinculados entre sí, se encuentran en una determinada relación. Si el objeto permanece igual, mientras que el sujeto cambia, y conocemos el carácter específico del sujeto y la ley de la relación entre el objeto y el sujeto, entonces ya sabemos algo. Sabemos que la «cosa en sí», es decir, la realidad externa, tiene la característica objetiva de suscitar sensaciones muy específicas en unos sujetos y sensaciones muy específicas en otros. Como es bien sabido, Kant, en su *Crítica de la razón pura*, desmontó minuciosamente todas las conexiones entre sujeto y objeto. Para él, incluso la categoría de la causalidad era a priori una categoría de la razón pura. Solo la flagrante incoherencia que desmorona todo su sistema puede explicar el hecho de que, para el mismo Kant, las cosas en sí mismas «afecten»²² a nuestros sentimientos —es decir, que en este caso exista una relación causal—.

Se trata de un fracaso incontestable, un fiasco indudable, el colapso de una estructura sofisticada.

Así pues, ya sabemos: (1) que las cosas en sí mismas son las causas de nuestras sensaciones; y (2) conocemos la ley de la relación, es decir, que es una propiedad objetiva de las cosas el hecho de que produzcan sensaciones particulares.

Esto es desde el punto de vista del objeto. Desde el punto de vista del sujeto, una de cuyas características objetivas es la propiedad de tener sensaciones, vemos que el pensamiento elimina la subjetividad al comprenderla como tal.

²¹ *Lecciones sobre filosofía de la historia*, vol.2, p.348.

²² «Afectar» es un término especializado de la filosofía de Kant que describe la acción de un objeto externo sobre el sujeto conocedor. El término deriva del latín *afficere*, «actuar sobre».

Aquí, sin embargo, debemos destacar algo que Hegel pasó por alto y que tuvo que ser subrayado por la dialéctica marxista. Se trata de lo siguiente:

En primer lugar, el hecho de que el subjetivismo (¡relativo!) del daltónico o del enfermo de ictericia sea comprendido y definido por el pensamiento solo podría surgir de la comparación de las experiencias de numerosos individuos. Es decir, solo podría «darse» en el proceso de comunicación humana, del que se producen las ideas, los sistemas de ideas y la ciencia como un reflejo cada vez más correcto del mundo objetivo. En segundo lugar, el hecho de que comprendamos el subjetivismo (también relativo) de una variedad genérica, común a toda la humanidad (un subjetivismo, por así decirlo, de segunda categoría) es también el resultado de la cooperación entre las personas y de una rica experiencia de comparación entre diferentes organismos, una experiencia que ya se extiende más allá de los límites de los seres humanos (las hormigas, por ejemplo, ven longitudes de onda que son invisibles para las personas).

No obstante, de ello no se deduce que las sensaciones sean puramente subjetivas. Esa es una visión unilateral y metafísica. Lo mismo se aplica a los fenómenos, es decir, al «mapa del mundo» fenomenalista. Lo que se manifiesta en los fenómenos es el mundo. Los fenómenos no son inventos arbitrarios y unilaterales de la conciencia humana (ni los fenómenos individuales ni los sociales, ni las sensaciones, ni las ideas, ni los conceptos de la primera categoría, el «mapa del mundo» fenomenalista). Un fenómeno es siempre una relación, una conexión. No habría color si no existieran objetivamente los rayos de luz. No habría ningún mapa fenomenalista del mundo si no existiera el mundo. Aquí la realidad objetiva se transforma en su propio opuesto. O, como dice Hegel en *La ciencia de la lógica*: «Un fenómeno no es simplemente inmaterial; es la manifestación de una esencia»²³. Si lo trasladamos a nuestro lenguaje, un fenómeno es una manifestación del mundo objetivo en las categorías de las sensaciones humanas.

Considerar las sensaciones como puramente subjetivas, sin conexión alguna con la realidad objetiva, es absurdo. Este punto ya fue

²³ Esta cita, de memoria, no pudo ser localizada en *La ciencia de la lógica*.

bien formulado por ese «Hércules del mundo griego antiguo», Aristóteles, quien en *De anima* escribió que, para que se sintieran las sensaciones, era esencial que estuviera presente «algo que se perciba». Es decir, la sensación presupone algo exterior, una realidad externa que es independiente del sujeto y está conectada a él, y que el sujeto percibe. Él o ella lo percibe; es percibido por él o ella. Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, ofrece una formulación aún más nítida en relación con la luz: la energía del estímulo externo, observa, se transforma en la sensación del color.

Ergo, los rayos materiales de una determinada longitud de onda y velocidad actúan sobre los tejidos de la retina, se transmiten impulsos nerviosos, el cerebro funciona, y el «otro ser» de todo ello es la sensación. Precisamente por esta razón, Ilich, en sus *Cuadernos filosóficos*, plantea la tesis de que las sensaciones no separan a los seres humanos del mundo, sino que los vinculan a él, acercándolos mutuamente. Aquí encontramos la interpenetración mutua de los opuestos, la existencia de vínculos dialécticos entre ellos, y no una subjetividad unilateral, ni una ruptura absoluta entre objeto y sujeto, ni la negación (como en la *Coordinación empiriocrítica de los principios* de Avenarius) de la realidad del mundo exterior, como si el mundo no fuera lo suficientemente poderoso como para existir sin el sujeto. Esta oposición a la *réalité* surgió históricamente cuando la naturaleza creó y distinguió (de sí misma) una nueva cualidad: el ser humano, el sujeto, el sujeto histórico-social.

El octavo tropo de Pirrón también resulta sumamente interesante. Afirma: «En este tropo concluimos que, dado que todo existe en relación con algo u otra cosa, nos abstendremos de decir qué es en sí mismo y en su naturaleza. Sin embargo, es necesario señalar que aquí utilizamos la palabra “existe” únicamente en el sentido de “parece”»²⁴.

Pirrón, por consiguiente, habla aquí de relaciones en un doble sentido: en primer lugar, en relación con el sujeto que realiza la interpretación, y en segundo lugar, en lo que respecta a las relaciones entre objetos, es decir, la relación de un objeto con otro, con otros objetos o procesos. Ya hemos abordado la primera de estas relaciones; pasemos ahora a la segunda. Aquí cabe señalar que una «cosa

²⁴ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol.2, p.353.

en sí» es un concepto kantiano, es decir, una «cosa» considerada aisladamente de cualquier relación con otra cosa. Como tal, es una abstracción vacía, despojada de cualquier atributo concreto, «es decir, nada, un *caput mortuum* [cabeza muerta] de la abstracción», como lo expresó Hegel. ¿Qué es, por ejemplo, el agua si no definimos la temperatura, la presión y otras condiciones? ¿Qué es el agua «en sí misma»? La pregunta es absurda, ya que «en sí misma», es decir, al margen de cualquier relación definida, no es nada, una «abstracción vacía desprovista de verdad», como observó acertadamente Hegel. En *La filosofía de la naturaleza*, Hegel formula la cuestión de la siguiente manera: «Es imposible, basándose en el hecho de que el aire, el fuego, etc., se comportan de maneras concretas en un ámbito, extraer conclusión alguna sobre su comportamiento en otro ámbito»²⁵.

En esencia, pues, no hay hechos aislados de las leyes, ni leyes sin relación con los hechos; ambos conforman un todo único, ya que una ley es una relación esencial, el vínculo entre una cosa y otra, la transformación de una cosa en otra, el devenir, la metamorfosis, etcétera. Por lo tanto, no son las propiedades físicas, químicas, orgánicas o de otro tipo de los cuerpos las que expresan la relación. La conductividad eléctrica, la volatilidad, la conductividad térmica, la elasticidad, el peso, la fusibilidad, la ductilidad, el tiempo, el movimiento y, finalmente, incluso las propiedades del sentir y del pensar son todas propiedades objetivas de los cuerpos en relaciones concretas entre sí, leyes como relaciones. *Sí es posible* «eliminar mentalmente» al sujeto. El conocimiento, partiendo de los sentidos, elimina los factores subjetivos de primer, segundo y otros órdenes, llegando a las propiedades objetivas de las cosas y los procesos, a las relaciones entre ellos, independientemente de la relación con el sujeto. Contrariamente a la doctrina de los empiriocríticos, el ser de la naturaleza en ausencia de un sujeto pensante era el ser histórico de la Tierra antes de la aparición de la humanidad. Pero de la posibilidad y necesidad fundamentales de «eliminar mentalmente» la «coordinación empiriocrítica fundamental» no se deduce que sea posible eliminar mentalmente todas las relaciones naturales. Aquí

²⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofía de la naturaleza*, trad. M. J. Petry (Londres: George Alien and Unwin, 1970), vol. 2, pp. 43-44.

entra en juego el llamado silogismo vacío, sobre el que se devanaban los sesos los sabios de la Antigüedad; aquí la cantidad se transforma en cualidad.

De ello se deduce que los escépticos solo tienen razón cuando argumentan contra definiciones puramente mentales, metafísicas y antidiálecticas, que operan como cosas en sí mismas, aisladas de toda relación exterior. No se puede tener conocimiento de tal cosa en sí misma, por la sencilla razón de que no existe. Es una nada, una abstracción vacía, una ilusión metafísica. Consideramos las llamadas entidades distintas (electrones, átomos, elementos químicos, seres individuales del mundo orgánico, etc.) en su relativa independencia, pero siempre en relaciones particulares, elegidas artificialmente y estables, que precisamente debido a su naturaleza relativamente fija quedan fuera de consideración y pasan desapercibidas. ¡Un ser humano, por ejemplo, sería algo digno de ver en un vacío perfecto y a una temperatura de cero absoluto! ¿Cómo sería entonces la «naturaleza» de esa persona? O bien, ¡recordemos! lo que Engels dice en *La dialéctica de la naturaleza* sobre «el carácter eterno de las leyes de la naturaleza». Estas leyes existen si se dan ciertas condiciones natural-históricas. En su esencia, estas leyes son tan históricas como cualquier ley de la sociedad, solo que la escala temporal es muy diferente. Las recientes investigaciones de Eddington, por ejemplo, han demostrado que en astrofísica, a temperaturas y presiones colosales, los cuerpos no se expanden al calentarse, sino que se contraen, en total contraste con las relaciones habituales en la Tierra; es decir, como resultado de relaciones diferentes entre los objetos y los procesos.

Tales son los cambios que se producen en la naturaleza. También aquí se pone de manifiesto todo el absurdo de tratar la luz, el sonido, etc., como algo meramente subjetivo, ya que:

- 1) experimentar sensaciones es una propiedad objetiva del sujeto, a quien quizá también consideremos como un objeto;
- 2) esta sensación surge como resultado de la influencia de un objeto.

Al fin y al cabo, podríamos considerar que la relación entre el objeto y el sujeto es en sí misma una relación objetiva, y la propiedad de dar lugar a sensaciones será entonces una propiedad objetiva del objeto, mientras que la propiedad de experimentar sensaciones será

una propiedad objetiva del sujeto. Si sabemos que en los sujetos a, b y c el objeto x produce las sensaciones a, b y c, entonces, en virtud de ello, conocemos ciertas propiedades objetivas del objeto. Tomemos un ejemplo, paradójico a primera vista, que mencionamos anteriormente: el de una araña venenosa. Si la araña pica a alguien, esa persona se pone enferma. ¿En qué consiste exactamente la naturaleza venenosa de la araña? Es una cualidad objetiva, de la que la persona tiene conocimiento. Fuera de la relación de esta cualidad con un ser humano, ya no existe. Una tarántula podría morder un árbol, y no se manifestarían cualidades venenosas, pero estas cualidades se harían evidentes si la araña mordiera a una persona. Por consiguiente, esta cualidad de ser venenosa es algo relacionado con el sujeto, y fuera de esta relación, la cualidad no existe. Lo único que existe es la cualidad de emitir un fluido concreto de una determinada composición química.

Es cierto que aquí se podría objetar que estamos hablando del sujeto como entidad fisiológica, mientras que la cuestión de las sensaciones plantea una dificultad específica. En ese caso, lo nuevo es el aspecto psicológico. Además, allí la cuestión no se limita a la sensación como proceso, sino que se refiere también a la sensación como reflejo de lo externo, y a la relación entre el contenido de este reflejo y aquello que se refleja. Esto es cierto, pero no es lo que estamos discutiendo; no constituye una objeción.

¿De qué se trata, en realidad, la cuestión? Se trata de si Kant tenía razón al transformar la subjetividad relativa de los fenómenos en subjetividad absoluta, y al concluir de ello que las cosas eran incognoscibles en sí mismas. A esto planteamos objeciones, y la analogía con la araña vuelve a ser pertinente. La esencia del asunto es que nosotros, por usar las palabras de Hegel, conocemos la ley de las relaciones. La naturaleza venenosa de la araña es un absurdo, un *Unding*, por emplear la expresión alemana, fuera de la relación con el sujeto. Desde este punto de vista, el carácter venenoso es en sí mismo algo subjetivo. Pero también refleja una propiedad objetiva, y al conocer esta propiedad objetiva (es decir, la relación objetiva entre la araña y los seres humanos), conocemos a la araña desde un determinado ángulo. Esto significa que cada vez que la araña pica a alguien, le sucederá tal o cual cosa a esa persona. La araña, concluimos, es venenosa. No «en sí misma», sino en relación con algo.

Cuando decimos que una rosa es roja, esto significa que cada vez que una persona mira la rosa, surge en ella la sensación de «rojo». Producir la sensación de «rojo» es una propiedad objetiva de la rosa. La rosa es roja. No «en sí misma», sino relativamente. Repetimos, sin embargo, que producir la sensación de «rojo» es una propiedad objetiva de la rosa. Al ser conscientes de esta propiedad, somos también, en virtud de ello, conscientes de la rosa. Pero, al igual que la naturaleza venenosa de la araña se basa (al margen de su relación con los seres humanos) en la propiedad de la araña de emitir un fluido de una composición determinada, la luz de una longitud de onda específica subyace al color rojo de la rosa.

¡Vemos aquí, pues, toda una dialéctica! La relatividad de los conceptos. El filo de las espinas de una rosa es una propiedad objetiva de las espinas, pero en relación con el cuerpo de un ser humano u otro animal; fuera de esta relación, el concepto de «filo» carece de sentido. Sin embargo, esto no impide que el concepto exprese una cierta relación objetiva entre el objeto y el sujeto.

Al conocer la ley de las relaciones, también somos conscientes del carácter relativo de esta propiedad. Pero esto es algo totalmente distinto de la ignorancia, que sería nuestra conclusión si siguiéramos el «idealismo espurio» de Kant.

Sin embargo, también nos ocupan las conexiones y relaciones que no dependen del sujeto. Si se hace pasar una corriente eléctrica a través del agua, esta se descompone en oxígeno e hidrógeno. Vemos todo el proceso, en términos generales, a través de las gafas de nuestra subjetividad. (Además, conocemos la «ley» de estas «gafas».) Pero la relación entre la corriente y la electrólisis del agua no depende en modo alguno de las gafas; es objetiva. Aquí hay dos relaciones: 1) la relación entre la corriente y el agua; y 2) la relación entre el proceso completo que se observa y el sujeto que lo observa. Pero la relación entre la corriente y el agua, en su naturaleza específica, es independiente de la segunda relación, cuya ley, en cualquier caso, conocemos. ¿Somos conscientes de esta primera relación? Por supuesto que sí. Pero esto también significa que somos conscientes de las propiedades objetivas de las cosas y los procesos. Cada vez que hacemos pasar una corriente por el agua, esta se descompone en oxígeno e hidrógeno. Este proceso se aplica tanto en el laboratorio como en la producción industrial. ¿Qué hay que no sepamos

sobre la propiedad objetiva de la corriente eléctrica de electrolizar el agua, o sobre la propiedad objetiva del agua de descomponerse bajo la acción de la electricidad? ¿Quién puede afirmar que estas no son propiedades objetivas? ¿Qué hay de subjetivo aquí? ¿El color del agua? ¿Su olor, y demás? Pero ni siquiera estamos hablando de eso. Estamos dejando de lado esa «subjetividad». Estamos hablando del hecho de que el agua se electroliza, algo que es una propiedad objetiva de la electricidad en relación con el agua, y una propiedad objetiva del agua en relación con la electricidad. Y esto lo sabemos. La situación es exactamente la misma con una cantidad enorme y cada vez mayor de cosas y procesos en sus relaciones e interrelaciones. Estas, sin duda, no son las «cosas en sí mismas» kantianas; son cosas y procesos reales en sus asociaciones, transiciones y movimientos reales.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel ofrece un análisis detallado de todas las formas y gradaciones por las que discurre el «espíritu» (conciencia objetiva, autoconciencia, conciencia absoluta). Al examinar la conciencia objetiva, Hegel describe una transición de la aprehensión sensible a la percepción, y de la percepción al entendimiento, ofreciendo una magnífica imagen de las contradicciones y dificultades que entraña la cuestión principal de la relación entre el pensamiento y el ser, así como de la cognoscibilidad de las cosas y los procesos. Ofrece una descripción notable de cómo las contradicciones impulsan a la conciencia hacia pensamientos sobre los vínculos universales que unen todo lo que existe, y afirma, concluyendo:

El vínculo con lo otro supone el fin del ser para sí mismo. Gracias a su carácter absoluto y a su posición contrapuesta, existe en relación con lo otro (las cosas), y solo esta relación tiene un significado esencial. Sin embargo, ¿es la relación la negación de la independencia y, por lo tanto, la cosa parece precisamente a causa de esta propiedad esencial?²⁶.

²⁶ *Fenomenología del Espíritu*, pp. 76-77.

Aquí, según Hegel, el objeto ya no es un «ser sensible», sino «*universalidad absoluta*», y la conciencia entra aquí, por primera vez, verdaderamente en el ámbito del Entendimiento»²⁷.

Esto no debería causarnos ninguna inquietud, ya que solo se trata de categorías racionales. Sin embargo, las conclusiones anteriores no pueden dejarse pasar sin ciertas objeciones. Para Hegel, la relación entre las cosas, como entidades objetivas particulares, tiende a convertirse en una relación pura sin nada de relativo en ella, al igual que en su *Filosofía de la Naturaleza*, por ejemplo, la materia se define a través de la unidad del tiempo y el espacio y sus interrelaciones, y no al revés —es decir, no de modo que el tiempo y el espacio se definan como formas de la existencia de la materia. Si las cosas no existen al margen de las relaciones con otras cosas, esto no significa en modo alguno que perezcan, es decir, que dejen de existir; la negación de la cosa aislada no es la negación de la cosa. Si una relación existe como propiedad esencial de algo, entonces, cuando ese algo perece, la relación también debe perecer. Separar lo uno de lo otro es imposible; se trata de una operación dialéctica «y», puramente intelectual.

Una cosa presupone relaciones y niega el concepto de la cosa en sí misma como algo abstracto y vacío de contenido. Una cosa es siempre y en todas partes tanto para sí misma como para los demás. Es en sí misma una contradicción dialéctica, y es como tal contradicción dialéctica como la filosofía debe abordarla.

Los debates sobre la cuestión del conocimiento suelen suscitar cierto desagrado debido a que las personas no piensan en el conocimiento del mundo objetivo, sino en otra cosa; es decir, no piensan en recibir un reflejo (un reflejo exacto) de un objeto, sino en recibir el objeto mismo. En otras palabras, piensan en transformarse a sí mismas en objetos.

Este deseo surge en relación con una analogía con otras personas. Si el sujeto X observa a otra persona viva, Y, juzga a Y por analogía consigo mismo. Considera que conoce a Y cuando reproduce en su propia conciencia las experiencias de Y, basándose en el aspecto y la expresión facial de Y, en sus movimientos corporales, etcétera. En otras palabras, conoce a Y cuando, hasta cierto punto, él

²⁷ *Ibíd.*, p. 77.

mismo se transforma en Y, recrea ese objeto dentro de sí mismo, aunque al mismo tiempo se distingue de este otro objeto. Pero aquí se presupone una uniformidad genérica de la estructura de la materia viva específica, y una uniformidad genérica de la conciencia, como propiedad y ser ajeno a esta conciencia. La conciencia de cada uno es, al mismo tiempo (en una etapa concreta del desarrollo histórico), también el objeto de sí misma. Esto es la autoconciencia. La etapa de la autoconciencia, tal y como la define Hegel en *La fenomenología del espíritu*, representa «la autenticidad y la verdad del yo», y por lo tanto se diferencia de la conciencia objetiva. Sin embargo, esta diferencia consiste también en el hecho de que, mientras que la cooperación o la lucha entre las personas en su forma corporal es también cooperación o lucha de su conciencia, la relación entre un ser humano y la naturaleza ilimitada es muy diferente. En este caso, resulta totalmente imposible que un leño, como leño en su sentido corporal, se sitúe en la conciencia humana. El leño solo puede reproducirse «espiritualmente» (*geistige Reproduktion*, como dice Marx). El leño carece de conciencia, al igual que el resto del mundo inorgánico carece de conciencia (analizaremos esto más adelante con mayor detalle). Si el sujeto se transformara en un «leño», es decir, en una parte de la naturaleza inorgánica, la conciencia del sujeto también desaparecería, y para este sujeto desaparecerían asimismo todos los problemas del mundo, incluido el problema del leño. Tal es la muerte. En la muerte, tras la descomposición, lo que era un sujeto pensante se funde con la naturaleza inorgánica y expira en su indiferencia despreocupada y su despreocupación indiferente. La incapacidad de comprender este hecho va unida a diversos engaños e ilusiones, cuando diversos tipos de conciencia se entrometen en la naturaleza, le atribuyen cualidades espirituales, la transforman en un dios y, a continuación, desean entrar en comunión con este paraíso divino, imaginando ingenuamente que esto representa un tipo superior de conocimiento.

La «naturaleza de las cosas» y sus leyes son expresiones del movimiento eterno, de la fluidez o el flujo, de las relaciones y vínculos en constante cambio, de la dialéctica mundial del devenir. El proceso de conocimiento, que tiene su origen en las indicaciones de los sentidos, se arraiga así en la historia. Se despoja de su envoltura de subjetividad, al comprender esta subjetividad y su naturaleza

relativa, al conocer su «ley» y al dotarse de un mapa del mundo que se corresponde cada vez más estrechamente con la realidad.

A grandes rasgos, podemos clasificar las propiedades en tres categorías:

1) las propiedades más generales, que expresan relaciones universales: tiempo, espacio, movimiento, forma, masa, etc.

2) propiedades cualitativamente específicas que expresan relaciones independientes del sujeto: propiedades físicas, químicas y biológicas, dureza, liquidez, gaseosidad, conductividad eléctrica, carácter cristalino, conductividad térmica, volatilidad, etcétera; la capacidad de asimilación, movimiento y multiplicación; la capacidad de sentir; las propiedades sociales e históricas; la capacidad de pensar, de hablar, de adaptarse activamente a la naturaleza, etcétera.

3) la propiedad de producir sensaciones en determinados tipos de materia especialmente organizada (sensaciones de color, sonido, etcétera), y propiedades que guardan relación con el sujeto en general (por ejemplo, la naturaleza venenosa de la tarántula).

Las dos primeras series de propiedades expresan las relaciones variables, cambiantes, inestables y dialécticas entre las cosas y los procesos, independientes de un sujeto consciente. La última serie expresa la relación entre la realidad externa y su manifestación directa en las sensaciones del sujeto, históricamente, en el proceso del pensamiento, que se va convirtiendo en una imagen cada vez más adecuada del mundo, el reflejo del mundo, su copia (¡aunque de ningún modo en un duplicado de la realidad!), y también las relaciones objetivas entre el objeto y el sujeto en general. Una rosa «en sí misma», es decir, únicamente en relación con la naturaleza, refleja ondas de luz de una longitud determinada. En relación con el ojo de una persona normal, es roja; en relación con el ojo de una persona daltónica, es verde. Conocemos la rosa —o, más precisamente, tenemos conciencia de ella— tanto a través de la relación objetiva como de la relación con el sujeto, y llegamos a comprender las leyes de las relaciones, es decir, las propiedades de las cosas y los procesos en su interrelación dialéctica y su inestabilidad.

En el proceso histórico de la cognición, por lo tanto, seguimos los cambios históricos del mundo objetivo, el surgimiento de nuevas cualidades, por ejemplo, los orígenes de los cuerpos orgánicos a

partir de la naturaleza inorgánica, la evolución de los organismos, la evolución de las sociedades humanas, etcétera. No es el lema de Du Bois-Raymond, *ignorabimus*, el que es correcto. La verdad reside en el lema opuesto de Ernst Haeckel: *Impavide progrediamur!* «¡Avanzaremos sin miedo!».

3.

Las cosas en sí mismas y su cognoscibilidad

Por lo tanto, el mundo externo —esa abstracción de la que (independientemente de «mi» conciencia, e incluso de «nuestra» conciencia) surge el «yo» de la filosofía idealista— existe realmente. De manera condicional, puede designarse como las cosas «en sí mismas», es decir, «cosas» independientes del sujeto.

Sin embargo, esto no puede hacerse en el sentido kantiano. Hegel, en su *Historia de la filosofía*, señala con gran ingenio que la crítica kantiana es la peor forma de dogmatismo, ya que postula tanto el «yo en mí mismo» como las cosas en sí mismas de tal manera que los dos elementos de esta oposición no pueden, en absoluto, encontrarse. La gran X incognoscible de Kant, el misterio eterno, la Isis tras el velo impenetrable, el fantasma de toda la filosofía moderna, tiene, en esencia, una historia que se remonta a miles de años. Un ejemplo muy conocido de hace más de dos mil años es el mito de la caverna de Platón, en el que expuso de forma gráfica esta misma doctrina del mundo de las ideas en oposición al mundo de las apariencias. [El texto de este capítulo se interrumpe aquí.]

4.

Espacio y tiempo

Uno de los errores filosóficos más graves de Plejánov, relacionado con su teoría de los «jeroglíficos», fue su interpretación esencialmente kantiana del espacio y el tiempo. «Que el tiempo y el espacio son formas subjetivas que dependen de nuestro punto de vista ya lo sabía Thomas Hobbes, y ningún materialista lo negará», escribió Plejánov en su conocida polémica con Aleksánder Bogdánov (*Materialismo Militante*).

Este era el punto más vulnerable de Plejánov, y no es de extrañar que batallones enteros de sus oponentes teóricos se abalanzaran inmediatamente sobre esta brecha. Así, por ejemplo, Vladimir Bazarov objetó con gran ingenio: si el tiempo y el espacio son formas subjetivas, a las que simplemente corresponde algo en el mundo objetivo, el mundo de los noúmenos, es decir, en el mundo de las cosas en sí mismas, entonces es obvio que el movimiento es también una categoría subjetiva, ya que presupone el tiempo y el espacio. En consecuencia, todo lo que existe objetivamente es algo que corresponde al movimiento, como su jeroglífico subjetivo. De ello se deriva la conclusión de que la materia carece incluso del atributo del movimiento.

Es posible desarrollar aún más esta argumentación, aplicándola, por ejemplo, al concepto de causalidad. Plejánov puso de manifiesto, con toda razón, la flagrante contradicción de Kant, según la cual la categoría de causalidad es subjetiva —a priori—, mientras que, por otra parte, las «cosas en sí» son la causa del mundo de los fenómenos. Pero si el tiempo es subjetivo, entonces la relación de causalidad tampoco puede ser objetiva, ya que una consecuencia sigue a una causa en el tiempo. Esto conduce ineludiblemente a la conclusión de que el mundo de las cosas en sí no puede ser la causa de nuestras sensaciones, y que la causalidad en sí misma no es una

categoría objetiva; simplemente debería «corresponder» a algo. En otras palabras, la causalidad es también un jeroglífico que, por principio, no puede descifrarse en su significado objetivo.

Tales son los elementos del kantismo que se han colado en la filosofía materialista de Plejánov.

La cuestión del espacio y el tiempo es una de las más difíciles de la filosofía. Para resolverla correctamente, es esencial rechazar una predisposición concreta, a saber, la inclinación a suprimir o ignorar la diversidad cualitativa en las formas y asociaciones del ser. Esta inclinación prejuiciosa hace que resulte extremadamente difícil comprender las asociaciones y relaciones reales. Tuvimos motivos para convencernos de ello cuando analizamos la cuestión de la cognoscibilidad de las «cosas en sí». En realidad, una «cosa en sí» no existe; una cosa existe únicamente en sus relaciones. Sin embargo, hay personas que quieren tenerla «en sí». En realidad, cualquier objeto da lugar a sensaciones solo en conexión con un sujeto, pero estas personas quieren imaginar propiedades al margen del sujeto, aisladas de esta conexión, en las categorías de la sensación «pura». En realidad, la relación entre el cerebro y la mente, o psique, es un caso único de relación de «ser-otro». Pero la gente quiere imaginar esta relación única como un modelo perceptible sensorialmente para otras relaciones, y así sucesivamente.

Aquí observamos un desconocimiento total de la dialéctica, que abarca las contradicciones, las transiciones de una cosa a otra y todas las asociaciones y relaciones multifacéticas existentes en toda su especificidad y singularidad cualitativa. Así, cuando estas personas se proponen resolver el problema del espacio y el tiempo, utilizando como modelo otras formas y propiedades del ser, suelen acabar muy lejos de la verdad.

Tras estas observaciones preliminares, pasaremos a la esencia de la cuestión. Como punto de partida, tomaremos una definición que aparece en una obra de Nikolai Morozov: «La función (una presentación gráfica del cálculo diferencial e integral)»²⁸. Aquí leemos:

²⁸ No ha sido posible encontrar la obra de Nikolai Morozov, eserista que participó en el intento de asesinato del zar Alejandro y se convertiría en director del Instituto de ciencias naturales de Moscú en 1918.

...la expresión algebraica completa de cualquier objeto, U, que exista en la naturaleza, es:

$$U = x, y, z, t,$$

donde x = longitud, y = anchura, z = altura, t = tiempo. U (que significa «cualquier objeto que exista en la naturaleza») es una función de cuatro variables, cuatro dimensiones: tres espaciales más el tiempo. Es decir,

$$U = f(x, y, z, t).$$

Incluso con un vistazo superficial a esta fórmula resulta obvio que, a pesar de lo que afirme su autor, no puede considerarse completa, ya que en ella no figura nada más que las cuatro dimensiones. Esta fórmula «completa» no contiene —ni puede contener— ninguna otra cualidad o propiedad física, química, orgánica (biológica) o de otro tipo. La fórmula solo habla del espacio y el tiempo; está abstraída de todo lo demás. Solo se ocupa de las relaciones cuantitativas del espacio y el tiempo, y de nada más; no contiene, por así decirlo, ni una pizca de sustancia en general, ni de sustancia en su ser cualitativo determinado. En realidad, están presentes infinitas propiedades, asociaciones y mediaciones, y U es f veces todas ellas; es el punto de intersección de innumerables influencias y existe en su red móvil y multifacética. En la fórmula de Morozov, el predicado actúa así como la sustancia, la forma como la esencia, un aspecto del ser como el ser mismo, una propiedad como el todo, *pars pro toto* [la parte por el todo].

En la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, encontramos la siguiente definición de «natura»: «La determinación primaria o inmediata de la naturaleza es la *universalidad abstracta de su autoexternalidad*, su indiferencia no mediada, es decir, *el espacio*. Es precisamente por su carácter de autoexternalidad por lo que el espacio constituye una colateralidad de naturaleza completamente ideal; dado que esta extrinsicidad sigue siendo completamente *abstracta*, el espacio es simplemente *continuo* y carece de cualquier diferencia determinada»²⁹.

Aquí se define la naturaleza a través del espacio puro, y no el espacio a través de la naturaleza. El espacio se separa del ser natural; el espacio, en su aislamiento, universalidad e indiferencia respecto

²⁹ *La filosofía de la naturaleza*, vol.1, pp. 230-31.

a todo lo demás, se transforma en una cosa en sí misma; es decir, «un ser ya esencialmente mediado en sí mismo, un otro-ser externo», de modo que este «otro-ser» de la naturaleza se convierte en un «ser en sí mismo» natural. Pero, ¿sobre qué base, esencialmente, afirma Hegel esto? Hace otras dos afirmaciones:

- 1) «El contenido del espacio no tiene nada que ver con el espacio en sí mismo»³⁰.
- 2) «No se puede señalar una parte del espacio que sea espacio *para sí mismo*, pues el espacio está siempre lleno, y ninguna parte del mismo está separada de lo que lo llena. Es, por lo tanto, una sensualidad no sensible y una insensibilidad sensible»³¹.

Sin embargo, si la segunda afirmación es correcta, ¿qué debemos decir de la primera? Aquí hay una contradicción, pero la contradicción no es en absoluto dialéctica. Si el espacio está siempre lleno de espacio, entonces es obvio que el espacio es una forma de la existencia de la naturaleza, del universo, de la materia, una expresión de extensión, una propiedad universal de todo lo material. De ahí la «pura cuantitatividad», la universalidad, la indiferenciación. Aristóteles presentó argumentos complejos contra la noción de un «vacuum», de «espacio vacío», como una cantidad independiente en la que se situaban los cuerpos. Pero la cuestión del espacio, como cualquier otra cuestión, no puede resolverse a priori, en «la cabeza de uno», de manera puramente especulativa. La ciencia moderna habla de diversos tipos de ondas y «corpúsculos» que llenan el espacio en cantidades infinitas. Pero incluso si se descubrieran poros de vacío absoluto, las relaciones espaciales seguirían existiendo como relaciones entre cuerpos, de acuerdo con la ley de las relaciones entre las cosas materiales.

Por otra parte, si no existieran cuerpos en absoluto, el espacio se transformaría en la nada total, una expresión abstracta de la negación pura. Por lo tanto, no es el espacio el punto de partida, sino el

³⁰ Ibíd., p. 224.

³¹ Ibíd., p. 225.

mundo material, cuya forma de ser es el espacio como norma universal.

El espacio en física es diferente del espacio en la conciencia cotidiana, pero es más capaz de explicar la realidad objetiva. La infinitud del espacio no es la infinitud de una sustancia concreta, sino la infinitud espacial del universo infinito. Sin embargo, cualquier cantidad finita es, a su vez, infinita en virtud de su divisibilidad infinita. Por lo tanto, el espacio es contradictorio en sí mismo, y las naturalezas contradictorias de lo finito y lo infinito se interpenetran entre sí. El espacio es una norma universal particular de la existencia de la materia, y debe entenderse precisamente como una norma particular. Por lo tanto, no puede considerarse junto con, por ejemplo, la combustibilidad o la transparencia de los cuerpos. Vemos que Aristóteles entendió este punto.

En primer lugar, para Aristóteles el espacio no es en sí mismo un cuerpo: «¿Es el lugar un cuerpo? No puede ser un cuerpo, ya que, de lo contrario, habría dos cuerpos en un mismo lugar».

En segundo lugar, «el lugar no es la materia de las cosas, ya que no hay nada que consista en él. Tampoco es forma (aquí nos referimos a la forma en el sentido aristotélico de entelequia, el alma, el principio activo, no en nuestro sentido —autor—, ni concepto, ni propósito, ni principio motivador, y, sin embargo, es algo»³².

Aquí encontramos expresado bastante bien (aunque solo de manera negativa) el carácter específico del espacio, a diferencia de otras propiedades de la materia y del ser en general.

El tiempo es una forma igualmente omnicomprendiva de la existencia del universo. Aquí cabe señalar que el tiempo:

a) no es en ningún sentido una cantidad independiente, una sustancia particular;

³² Probablemente, Bujarin tradujo las dos citas de Aristóteles anteriores de la obra de G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Elizabeth S. Haldane y Francés H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), vol. 2, p. 165. Véase Aristóteles, *Física*, libro IV, sección 1, en *Obras completas de Aristóteles* (traducción revisada de Oxford), ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 356-357.

b) no es algo en lo que tienen lugar los procesos de cambio, sino meramente una expresión de dichos procesos, como también se desprende de la primera proposición anterior.

Hegel lo expresa especialmente bien: «No es, sin embargo, en el tiempo donde todo aparece y desaparece; el tiempo mismo es este proceso de *devenir*, surgir y desaparecer; es la *abstracción* que tiene ser, el Cronos que engendra todo y destruye aquello a lo que da a luz». El tiempo no es una especie de recipiente, dice Hegel, en el que todo es arrastrado y engullido, como en el discurrir de un río. El tiempo es meramente la abstracción de esta destrucción. Y en aquello que no existe en el tiempo, no tienen lugar procesos³³.

En otras palabras, no debe imaginarse que, por un lado, existen procesos y que estos procesos reales se sitúan en el tiempo como si estuvieran en una caja. Por el contrario, un proceso es un proceso en la medida en que ya está ocurriendo dentro del tiempo. Por consiguiente, cuando decimos que las cosas no surgen ni se destruyen en el tiempo, sino que el tiempo mismo expresa el proceso del devenir, queremos decir que un proceso tiene lugar en el tiempo, pero en un sentido más estricto de la palabra, ya que el tiempo ya está implícito en el propio concepto de proceso. No se da a entender que existiera primero una especie de proceso extratemporal, que luego se situara en el tiempo, adquiriendo características temporales. Pero en Hegel, al igual que en su doctrina del espacio, también hay un indicio de ruptura entre el tiempo y la materia, y una clara tendencia a definir la propia materia a través de la unidad de tiempo y espacio, y no al revés. En realidad, la unidad de tiempo y espacio es la unidad de las formas generales básicas del mundo real.

El tiempo, al igual que el espacio, es a la vez discreto y continuo, y por supuesto, también infinito. El presente existe porque ya no hay pasado; es la negación del pasado. El no ser del ser del presente, es decir, su negación, es el futuro. Solo existe el presente, pero es el resultado del pasado y está cargado de futuro.

El vuelo del tiempo gris es triple:
El futuro avanza
con paso lento,

³³ *Filosofía de la naturaleza*, vol.1, p. 230-32.

el pasado silencioso
permanece inmóvil para siempre,
y el presente se desliza
como una flecha alada...

El tiempo objetivo, reflejado en el concepto científico del tiempo, es uniforme. El tiempo subjetivo puede fluir más rápido o más lento (el «aburrimiento» y la lentitud del tiempo, los ritmos de vida de determinados organismos, la velocidad de los procesos biológicos, la percepción del tiempo, etcétera).

La cuestión de la relación entre el tiempo y el espacio, y de su unidad, constituye un caso especial. «Aquí» es también «ahora». «La verdad del espacio es el tiempo», así lo expresa Hegel. Esta unidad se manifiesta directamente en el movimiento de la materia, ya que un desplazamiento en las coordenadas espaciales es también un desplazamiento en el tiempo, y la cantidad de movimiento es el producto de la velocidad y el tiempo. Esta unidad de espacio y tiempo es la base de una teoría (la de Hermann Minkowski), que considera el tiempo como una cuarta dimensión del espacio. No cabe duda de que el tiempo representa una dimensión general, es decir, una forma universal de la existencia de la materia. Del mismo modo, no cabe duda alguna respecto a la unidad del tiempo y el espacio. Se trata, sin embargo, de una unidad dialéctica, y no de una identidad. El carácter específico del tiempo no debe confundirse con el espacio tridimensional del ser. «El espacio y el tiempo —escribe Hegel— suelen considerarse polos opuestos: el espacio está ahí, y luego tenemos *también* el tiempo. La filosofía pone en tela de juicio este “también”»³⁴.

Esto es a la vez correcto e incorrecto: correcto, ya que el espacio y el tiempo son formas de ser que se condicionan mutuamente, e incorrecto, ya que no son formas idénticas. Constituyen una unidad, pero no una identidad. Exactamente de la misma manera, están ligados a la materia como atributos de la sustancia material, como sus propiedades objetivas.

El carácter objetivo del tiempo y el espacio queda confirmado por la experiencia a través de innumerables indicios y de todos los

³⁴ Ibíd., p. 229.

sentidos, que arrojan un mismo resultado. Las fórmulas de la velocidad, de la cantidad de trabajo, de la transformación de la energía, junto con las fórmulas de la geometría, la física, la mecánica, etc., corroboran desde diversos ángulos esta dependencia funcional del espacio y el tiempo como formas objetivas de la materia en movimiento. Todos los cálculos preliminares de los procesos de la tecnología productiva, de los experimentos científicos, etc., emplean las magnitudes de espacio y tiempo. La práctica, el experimento y la predicción confirman la naturaleza objetiva del tiempo y el espacio. Pero el tiempo y el espacio no son magnitudes independientes. Hegel, que tendía a definir la materia en términos de la unidad del espacio y el tiempo, no tenía razón, y tampoco la tienen una serie de destacados físicos actuales que se inclinan a considerar el tiempo y el espacio como «la verdadera sustancia» del universo. Esto se debe a que definir el mundo mediante la ecuación $U = f(x, y, z, t)$ significa aislar un solo aspecto de las cosas y abordar la cuestión de manera abstracta y formal, sustancializando sus atributos de forma antidiálectica, aislando la cuestión de la sustancia real y «matematizando» el ser.

El hecho es que, cuando el tiempo y el espacio se separan de la realidad, ellos mismos perecen como tiempo y espacio. En su lugar, se transforman en abstracciones muertas, en momias áridas del pensamiento abstracto, racional y puramente cuantitativo, que considera los fenómenos como expresiones subjetivas del mundo objetivo. En el primer caso, colores, olores y sonidos; en el segundo, átomos, ondas, rayos, etcétera. Vale la pena comparar, por ejemplo, el conocido pasaje sobre la luz del primer volumen de *El Capital* con varios pasajes de *Anti-Dühring*, los *Cuadernos filosóficos* de Ilich (en particular, los resúmenes de *La ciencia de la lógica*) con *Materialismo y empiriocriticismo* y los comentarios [de Lenin] sobre Feuerbach con los de Hegel. Para la mente superficial, la mente del no dialéctico, esto parecerá una vacilación contradictoria. Pero lo que aquí se da es una contradicción dialéctica, basada en el hecho de que la «esencia» está implícita en la «apariencia» y que lo subjetivo no puede tratarse como meramente subjetivo.

Aquí, sin embargo, queremos examinar esta cuestión desde el punto de vista del proceso de cognición, del proceso histórico de cognición.

¿Qué hay, por ejemplo, del empirismo moderno (toda la escuela de Mach y Avenarius, los inmanentistas, los matemáticos y físicos filosofantes agrupados en torno a la revista *Erkenntnis*, los ficcionistas, los positivistas y otros)?

Para ellos, el proceso de la cognición no es más que la conversión o reorganización [*Umformung*] de las percepciones, de los «datos directos de los sentidos». Así es como interpretan el dictado «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*» [No hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos]. No hay nada nuevo aquí. El proceso de la cognición se presenta como si un oso estuviera moviendo un montón «dado» de cantos rodados y colocándolos de tal o cual manera. Todo es simplemente *Umformung*, llevada a cabo con el fin de hacer el pensamiento más sencillo, conveniente y económico. Aquí, en verdad, «¡la simplicidad es peor que el robo!»

Hegel, en *La filosofía de la naturaleza*, se burla de estos primitivos. «Partimos de nuestro conocimiento sensorial de la naturaleza», escribe. «Sin embargo, si la física se basara únicamente en las percepciones, y estas no fueran más que la evidencia de los sentidos, la actividad de un científico natural consistiría únicamente en ver, oler, oír, etc., de modo que los animales también serían físicos. Es, sin embargo, un espíritu, una entidad pensante, la que ve y oye, etc.»³⁵.

No cabe duda de que, a lo largo de la historia, el conocimiento ha partido del «conocimiento sensorial de la naturaleza». Lo mismo, de forma abreviada, es también cierto para el individuo humano — una situación que recuerda la ley filogenética de Haeckel, según la cual el embrión humano reproduce la evolución de la especie—. Dicha evolución de los sentimientos al pensamiento se ha producido a lo largo de miles de años en el lenguaje: *videre* (lat.), *videt'*, *videnie* (rus.), *wissen* (alem.), *vedenie*, *vedovstvo* (rus.), *eidos* (gr.), *idea* (lat.), *schauen*, *Anschauung* (alem.), *zret'*, *mirovozzrenie* (rus.); *concipere*, *conceptio* (lat.); *greifen*, *begreifen*, *Begriff* (alemán); *yati*, *pyati* (ruso antiguo), *ponyatie* (ruso), y así sucesivamente. El ojo y la mano han desempeñado un papel especialmente importante.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 197-198.

Sin embargo, el hecho de que la evidencia de los sentidos sea el punto de partida del proceso histórico no significa en modo alguno, como sostiene el empirismo burdo, que el pensamiento no aporte nada nuevo. Solo hay que preguntarse: ¿cómo puede ser esto así? Si el pensamiento no aporta nada nuevo, ¿cómo se produce el milagro por el que la teoría lleva la práctica a buen término? ¿A través de qué milagro se está convirtiendo la ciencia en una palanca gigantesca que cambia el mundo? ¿Cómo cumple esta función vital si no es más que un resumen conveniente, el más sencillo posible, una simple *Umformung* de datos sensoriales? Al fin y al cabo, es imposible afirmar que los «complejos de sensaciones», esas queridas categorías de «caliente», «frío», «rojo», «verde», etcétera, puedan servir como instrumentos para cambiar el mundo, para su auténtica transformación. Esto significa que el resultado del pensamiento es algo cualitativamente diferente de la materia prima cognitiva que representan las sensaciones. Se ha fundido una nueva aleación *in intellectu*, un producto distinto tanto del material original como de los productos intermedios.

Aquí no nos ocupamos de las «ideas innatas», ni de las categorías a priori de Kant; ni con las ideas platónicas puras (accesibles solo a la mente), ni con un *prius* lógico de lo extrasensorial, implantado milagrosamente en un «sujeto trascendental»; sino con el hecho de que, a medida que las personas trabajaban juntas a lo largo de cientos de milenios, su experiencia ideó formas objetivas de pensamiento y, al alterar gradualmente estas formas, llegó a asimilar porciones cada vez más nuevas del mundo definido sensorialmente. La transición de la sensación al entendimiento, de los sentimientos al pensamiento abstracto, de lo subjetivo a lo objetivo (aquí, no en el sentido de algo material, sino en el de una copia que refleje adecuadamente el mundo objetivo); de lo individual a lo social, existente en las mentes de individuos socializados y que colaboran (colaborando de una forma u otra, lo que no excluye la lucha, sino que la presupone); la nueva cualidad de los productos del pensamiento; todo esto, en lo que respecta a los empiristas, es un libro sellado con siete sellos. Engels tenía razón al llamar a esas personas «empiristas encubiertos» y «asnos intuitivos». (Esta pulla resulta poco cortés cuando se aplica a Isaac Newton, pero pretende ser una

afirmación «en sí misma»; mucha gente no lo entiende así y se ofende profundamente en nombre del gran científico.)

La reelaboración —*Umarbeitung und Übersetzung*— *proporcionada* por Marx (véase el prólogo al primer volumen de *El Capital*) transforma la materia prima cognitiva del mismo modo que la práctica transforma el mundo de los objetos concretos. Desde cierto punto de vista, el producto de la producción no contiene nada nuevo y, al mismo tiempo, todo es nuevo: su valor de uso, por ejemplo. No existe ningún milagro de transubstanciación en el pensamiento abstracto, pero sí existe el hecho de que surgen nuevas cualidades a través del proceso activo del pensamiento, y que estas no están en modo alguno separadas de la práctica, aunque en diversas formaciones sociohistóricas estén vinculadas a ella de diferentes maneras (por ejemplo, la ciencia natural, tal y como la define Marx, es la vertiente teórica del proceso productivo). Las personas no solo saborean y huelen: también piensan, trabajan y actúan conjuntamente. El gran Goethe señaló acertadamente que la naturaleza juega al escondite con los individuos, y que solo puede ser comprendida y dominada por la sociedad.

En el proceso histórico del conocimiento, las personas han ampliado enormemente el ámbito de sus percepciones, extendiendo sus órganos (a pesar de lo que dice la Biblia) y aumentando el número de sus sentidos (contrariamente a lo que afirmaba Feuerbach) mediante la creación de equipos científicos potentes, complejos y extremadamente sensibles, aparatos para percibir la realidad a nivel macro y micro. Al mismo tiempo, la humanidad está profundizando su conocimiento, despojándose de los velos de la subjetividad: de la subjetividad individual (el daltonismo); de la subjetividad genérica (el coeficiente subjetivo de la percepción); de la subjetividad terrestre (superando el punto de vista geocéntrico — compárese esto con el tropo de Pirrón sobre la posición—); y así sucesivamente. Desde la idea primitiva del sol como un disco redondo y brillante que cuelga del firmamento, las personas han avanzado hacia una comprensión altamente sofisticada que refleja un complejo enorme y muy diverso de las propiedades objetivas del cuerpo objetivo y de sus relaciones y mediaciones: volumen, masa, composición química, formas cualitativas de la materia, temperatura, tipos de movimiento, posición en el sistema solar y en sistemas aún

más gigantescos que emiten radiación de diversos tipos; su relación con la Tierra, y con la transformación de la energía luminosa y térmica en la Tierra en innumerables variedades y cualidades, y así sucesivamente hasta el infinito. (Aquí ni siquiera estamos analizando los «reflejos» del Sol en la conciencia, desde el simple «disco» hasta el culto al Sol...) La física, la química, la astrofísica, la geología, la zoología, la botánica, la historia... ¡todas las ciencias aportan su material! Y en lugar del primitivo «complejo de sensaciones», tenemos un concepto del sol, un concepto que incluye una amplia gama de cualidades y que es adecuado (en términos de cognición) al cuerpo celeste que existe objetivamente.

Si buscamos el núcleo racional en la dialéctica idealista de Hegel, en sus conceptos interrelacionados del ser (es decir, el ser, el ser inmediato y el ser para sí), de la esencia, de la apariencia, de la realidad, etcétera, entonces encontramos aquí un poderoso intento de abarcar niveles de cognición correspondientes a los del propio ser objetivo. Por lo tanto, en muchos de los pasajes polémicos de Hegel, el filósofo está sacando a su adversario con un lazo del pantano subjetivo hacia el mundo objetivo, aunque —con el cuello del jersey al revés— lo entienda en términos idealistas. Siguiendo a Marx y Engels, Lenin entendía las cosas de la misma manera. Cuando Lenin hablaba de un reflejo, lo que tenía en mente no era la «imagen reflejada» muerta y, en gran medida, pasiva del mundo captada por los sentidos. Se refería a lo *Umgearbeitete* y a lo *Übergesetzte*, es decir, a un reflejo reelaborado por el pensamiento abstracto (véase el prólogo de *El Capital*).

En sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin escribió lo siguiente:

El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por parte del ser humano. No se trata de un reflejo simple, directo o integral, sino de un proceso que implica una serie de abstracciones, un proceso de formulación, de formación de conceptos, leyes, etc.; estos conceptos, leyes, etc. (pensamiento abstracto, ciencia = «la idea lógica») abarcan también, de manera condicional y aproximada, el

principio universal de la naturaleza en constante movimiento y desarrollo³⁶.

En realidad, objetivamente, hay tres elementos implicados aquí: 1) la naturaleza; 2) el conocimiento de la humanidad = el cerebro humano como el producto más elevado de la naturaleza; y 3) *la forma en que la naturaleza se refleja en el conocimiento humano —esta forma también incluye conceptos, leyes, categorías, etcétera—*. Una persona no puede abarcar = reflejar = representar la naturaleza en su totalidad, plenamente, en su «totalidad directa». Lo único que una persona puede hacer es acercarse a ello de forma continuamente aproximativa, creando abstracciones, conceptos, leyes, una imagen científica del mundo, etcétera.

Por otra parte, las abstracciones y leyes mencionadas anteriormente no son abstracciones formal-lógicas, es decir, abstracciones con un contenido unificado. Por el contrario, «reflejan la naturaleza de forma más profunda, veraz y completa». Aunque abstraído de la realidad, el concepto del sol del que hablábamos antes es, al mismo tiempo, invariablemente más rico que la brillante moneda de quince kopeks de las percepciones sensoriales, y mucho más rico que una moneda de mucho mayor valor.

Por consiguiente, repetimos, no se trata de abstracciones vacías, sino de abstracciones concretas. Desde este punto de vista, se aprecia que si se exagera uno de los aspectos del conocimiento, este se desvía por caminos erróneos. Si, por ejemplo, tomamos el camino de la abstracción a partir de todas las mediaciones y definiciones cualitativas, acabamos finalmente con un *caput mortuum* de la abstracción, una abstracción vacía y carente de verdad, una «cosa en sí» kantiana.

Si vinculamos constantemente el objeto con el sujeto, es decir, si consideramos imposible la abstracción desde un sujeto pensante, acabamos en la «coordinación empiriocrítica de principios», un idealismo idiosincrásico al estilo de Mach y Avenarius.

Si se exageran e hipostasian los rasgos genéricos existentes en lo concreto (los llamados «universales», que destacan entre lo

³⁶ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, vol. 38 (Moscú: Editorial Progreso, 1961), p. 209.

«individual» y lo «particular»), es decir, si se les dota de una existencia independiente, transformándose en sustancia, esto conduce por un camino directo al idealismo objetivo. Si las sensaciones se consideran aisladas de sus vínculos con la realidad objetiva, si se examinan al margen de sus vínculos con lo que se percibe, es decir, no como manifestaciones de «datos» externos, sino en sí mismas, esto conduce al idealismo subjetivo.

Si la práctica se examina aislada del objeto de la práctica, esto conduce al voluntarismo, al pragmatismo, etcétera.

Si la formación (es decir, la formación social) de los conceptos se considera no como un proceso de cognición basado en el reflejo del mundo objetivo, que existe independientemente del sujeto, entonces asistimos al surgimiento de un idealismo social creador de mitos, del tipo del empiriomonismo de Bogdánov.

Y así sucesivamente.

En otras palabras, el proceso del conocimiento no mediado está plagado de muchos peligros. Tiene múltiples facetas, y la exageración o la amplificación desproporcionada de una de ellas con respecto a la realidad crea una imagen distorsionada y unilateral del mundo. Huelga decir que las distorsiones correspondientes, junto con su orientación —los vectores del pensamiento—, vienen determinadas en gran medida por el entorno sociohistórico, dando lugar a lo que Marx denominó los «medios de representación», un correlato de los medios de producción. Esto, sin embargo, se relaciona con la cuestión de la sociología de las formas de pensamiento, que merece una consideración aparte.

Los empirio-positivistas y los fenomenalistas de todo tipo se propusieron asustar a la gente argumentando que el reconocimiento de la realidad externa implica una duplicación del mundo, el mismo tipo de metafísica que, por ejemplo, en el idealismo objetivo de Platón. De ahí sus burlas sobre la «esencia» de la materia objetiva, y cosas por el estilo. Aquí nos encontramos ante una auténtica bacanal teatral, de malos modales, de especulación sobre el miedo a la metafísica y el miedo a la «filosofía de la naturaleza» oscurantista de los románticos, etcétera. Por lo tanto, y como es lógico, este tipo de filosofía se ha extendido especialmente entre los físicos que se dedican a la filosofía. No obstante, estas expresiones de alarma y angustia carecen por completo de fundamento.

Lo que realmente está en juego no es la multiplicación de la realidad objetiva, que es siempre una y única, aunque se contemple como una totalidad diversa. La verdadera cuestión, por recurrir a una metáfora, se refiere a los diversos tipos de copias de la realidad, las diversas imágenes del mundo, que son más o menos precisas, adecuadas, fieles, profundas, etcétera. Por muchas copias que haya, ¿en qué sentido se trata de una multiplicación del mundo? ¿Por qué se habla de algún tipo de duplicación? Según Platón, existían dos realidades, una «real» y otra «no real». Tal era la opinión de Platón. Esa duplicación puede darse muy a menudo cuando se cree en el dualismo entre alma y materia; por ejemplo, en diversas doctrinas religiosas en las que el mundo real es sensual, material, carnal y pecaminoso, mientras que por encima de él existe un mundo que es espiritual, paradisiaco, libre y divino. Pero, ¿qué sentido tiene todo esto cuando estamos examinando la cuestión de las diversas formas de reflexión del mundo? ¿Qué duplicación o multiplicación de la realidad puede haber en este caso? Está claro que toda la cuestión se plantea de forma totalmente errónea. Hasta cierto punto, por otra parte, Avenarius (y más tarde Petzoldt) planteó una objeción a la «duplicación» con la denominada doctrina de la introyección. Esta objeción, en cierta medida, proporcionó el combustible polémico interno a toda la escuela en su lucha contra la metafísica, que se consideraba que incluía el materialismo. Es cierto que en aquella época casi ninguno de estos filósofos estaba familiarizado con el materialismo dialéctico, pero es característico que no se preocuparan por superar la unilateralidad de un materialismo mecánico y vulgar, sino por combatir el materialismo como tal.

Al igual que en la cuestión de las sensaciones y de la realidad del mundo exterior, los filósofos en cuestión se vieron sometidos por la «experiencia pura», aquí se dejaron convencer por la lucha contra la duplicación del mundo y contra las esencias metafísicas. Sin embargo, nada de esto guarda relación alguna con la cuestión que estamos debatiendo: el proceso de conocimiento tal y como lo plantea el materialismo dialéctico, y los diversos grados de adecuación de las «reflexiones». El proceso de conocimiento consiste también en cambios en estas reflexiones, que han avanzado desde los dibujos infantilmente primitivos de un salvaje en las paredes de una cueva hasta fotografías e imágenes de rayos X altamente complejas, desde

el caos de sensaciones confusas hasta la sublime imagen científica del mundo.

El rechazo constante de determinadas «copias» y el paso a otras más avanzadas, completas y profundas, cada vez más adecuadas a la realidad objetiva, constituye precisamente este proceso de cognición incesante del mundo. El materialismo dialéctico no considera que las copias del mundo objetivo sean el mundo objetivo. El carácter objetivo de una «copia» no es el carácter objetivo del mundo exterior; reside en la correspondencia entre dicha «copia» y el mundo objetivo. Esta es la única forma en que se puede plantear la cuestión.

5.

Conocimiento mediado

La tesis de los sensualistas —*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* [nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos]— es extremadamente radical. Ludwig Feuerbach, en su (furiosa, santa y justa) guerra contra la «especulación ebria» de Hegel, contra la sustitución del mundo de la realidad —el mundo material— por un juego de ideas que se alimentan de sí mismas, y contra el galimatías panlógico del idealismo objetivo elevado a la categoría de un grandioso sistema universal, enarboló la bandera del sentimiento. En un sentido cultural amplio y en el contexto histórico-cultural, esto fue al mismo tiempo la expresión filosófica de todo un movimiento en favor de la rehabilitación de la carne, para defenderla contra las intromisiones del espíritu incorpóreo, el proceso descrito con tanto ingenio por Heinrich Heine en sus brillantes y célebres ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania.

«¡Qué estupidez —escribió Feuerbach— querer convertir la existencia metafísica en física, la existencia subjetiva en objetiva y la existencia lógica o abstracta en una existencia ilógica y real!»³⁷.

Se libró una guerra encarnizada, y Feuerbach contribuyó en gran medida a acelerar la desintegración de la escuela hegeliana y la formación de la «izquierda hegeliana», en cuyo seno nació el genio del marxismo revolucionario. Feuerbach llevó el principio sensualista hasta tal extremo que, por ejemplo, escribió en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*: «Tampoco tenemos motivos para imaginar que, si el hombre tuviera más sentidos u órganos, también conocería más propiedades u objetos de la naturaleza... El hombre tiene

³⁷ Bujarin toma la cita de Lenin, *Cuadernos filosóficos*, p. 81.

tantos sentidos como son necesarios... para percibir el mundo en su totalidad...»³⁸.

El entusiasmo de Feuerbach en este punto es claramente excesivo. ¿Dónde está la razón de esta armonía predeterminada? ¿Un número limitado de sentidos, frente a la infinita diversidad cualitativa de la naturaleza? Estos entusiasmos «antropológicos», sin embargo, no restan mérito a los grandes servicios prestados por un excelente filósofo.

A un lector que siga atentamente la literatura marxista, podría parecerle que los propios clásicos del pensamiento marxista se caracterizan por incertidumbres en su interpretación del sentido y el pensamiento, o (lo que es una expresión de este dilema) por una vacilación entre el «realismo ingenuo», que consideraba el mundo de los fenómenos como la «esencia» directa del mundo, y el materialismo de tal persuasión.

³⁸ *Ibíd.*, p. 71.

Lo abstracto y lo concreto

¿Acaso es imposible provocar una revuelta contra lo que se ha descrito anteriormente? ¡En serio! Vivimos en el mundo de los sentidos, lo percibimos, nos damos de cabezazos contra su solidez, nos topamos con su resistencia. ¡Y a pesar de todo esto, nos perdemos en abstracciones y leyes de todo tipo! Sí, ¡ese hegelianismo materializado con sus «universales», sus ídolos que se han tragado lo concreto y lo vivo! ¿No escribió Marx que, en Bacon, la materia, con su brillo poéticamente sensual, sonreía a la humanidad? ¿No escribió Marx que el materialismo, con su color gris, sus formas geométricas, su abstracción, se volvió posteriormente «odioso para la humanidad»? ¿No nos adentramos en este reino gélido de Hegel en lugar de vivir, trabajar y pensar en la esfera que nos sonríe con su sensualidad? ¿No queremos estas abstracciones, estos pavos reales muertos y desplumados, a los que les han arrancado todo el exuberante plumaje! Aparte de Marx, aquí tenemos dos citas más:

1. Una cita de Goethe (Goethe sobre *Système de la Nature* de Holbach):

A juzgar por el titular, que proclama a bombo y platillo que el libro presenta un sistema del universo, naturalmente esperábamos que el autor se extendiera sobre la naturaleza, sobre la diosa a la que hemos servido... ¡Pero cuán grande fue nuestra decepción cuando comenzamos a leer su vacía verborrea atea, en la que la tierra con todas sus bellezas y los cielos con todas sus constelaciones se hundían sin dejar rastro! Allí oímos hablar de la materia eterna, que se encontraba en movimiento infinito, y de que solo este movimiento... se suponía que había creado los infinitos fenómenos del ser. Incluso esto nos habría satisfecho, si a partir de su materia en movimiento el autor hubiera logrado realmente desplegar ante nuestra mirada el universo entero. Sin embargo, no sabía más de la naturaleza que nosotros, ya que, tras

establecer unos cuantos conceptos generales, los descartó inmediatamente para transformar también lo más elevado de la naturaleza en la misma naturaleza material, pesada (aunque también móvil), pero sin forma. (*Dichtung und Wahrheit*)³⁹.

Goethe, como es bien sabido, era panteísta, hilozoísta⁴⁰, etcétera. ¡Y aquí también está nada menos que el propio Hegel, con su birrete académico!

2. Una cita de Hegel:

Cuanto más predomina el pensamiento en la percepción ordinaria, tanto más se desvanecen la naturalidad, la individualidad y la inmediatez de las cosas. A medida que los pensamientos invaden la multiformidad ilimitada de la naturaleza, su riqueza se empobrece, sus primaveras mueren y se desvanece el juego de sus colores. Aquello que rebosaba de vida, calla en la quietud del pensamiento; su cálida abundancia, que se plasmaba en mil maravillas intrigantes, se marchita y se convierte en generalidades sin forma ni contorno, que se asemejan a una aburrida niebla del norte⁴¹.

Planteamos estas preguntas con un espíritu de ironía socrática, suscitando dudas, creando agitación, obligando al pensamiento a trabajar de verdad, arrancándolo de su pereza e inercia habituales. Pero, ¿cómo podemos abordar la verdadera esencia de estas preguntas? ¿Qué está en juego aquí?

En primer lugar, cabe señalar que la humanidad, en el sentido sociohistórico, mantiene una multitud de relaciones diferentes con la naturaleza, no solo intelectuales, sino también teóricas. La humanidad se relaciona con la naturaleza tanto de manera práctica (incluida la biológica) como de forma artístico-estética. En realidad, estas diversas relaciones no suelen ser ni distintas ni coherentes. Se

³⁹ J. W. Goethe, *La autobiografía de Johann Wolfgang von Goethe*, trad. John Oxenford (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 2, pp. 109-110.

⁴⁰ Doctrina filosófica que sostiene que la materia está viva y posee capacidad de movimiento o sensibilidad por sí misma. El término viene de las palabras griegas *hylē* (materia) y *zōē* (vida).

⁴¹ *Filosofía de la naturaleza*, p. 198.

fusionan en mayor o menor medida, se interpenetran entre sí y son inseparables, aunque también dependen de diversas maneras de las ideas históricas dominantes y del clima sociocultural, que a su vez viene determinado por las condiciones materiales del desarrollo social. Por consiguiente, no examinaremos aquí en absoluto las cuestiones relativas a las actitudes emocionales. Las planteamos únicamente «para preparar el terreno» y volveremos sobre ellas más adelante.

En segundo lugar, dado que nos ocupamos de una relación intelectual y cognitiva con la naturaleza, y dado que es en este contexto donde se plantea la cuestión de la riqueza y la diversidad (o, por el contrario, de la pobreza y la escasez), nosotros ya hemos respondido a esta pregunta en una exposición anterior. Pero aquí, para satisfacer al rebelde diablo de la ironía, la examinaremos desde el punto de vista de las complejas relaciones entre lo abstracto y lo concreto, es decir, desde el punto de vista de la transición de lo particular a lo general y de lo general a lo particular.

En este sentido, la doctrina de la dialéctica de Hegel, interpretada en sentido materialista, representa un gran avance, digan lo que digan los primitivos adoradores del sensacionalismo puro y por muy indignados que estén.

Así pues, pongámonos manos a la obra.

¿Qué es repulsivo, inútil, dañino y muerto? La abstracción lógico-formal cuando se lleva al extremo de la frivolidad. Es, en efecto, un pavo real desplumado, destripado y empalado. Aquí, el volumen lógico es inversamente proporcional al contenido, la ley habitual de la lógica académica común. La abstracción es un poste desnudo, despojado, sin rasgos distintivos, ni siquiera la sombra de un poste. Lo universal aquí es universal en la pobreza y la escasez de sus definiciones demacradas. Es la negación de una multitud de cualidades; representa una restricción a una o dos características, transformadas en momias secas y arrugadas.

La abstracción dialéctica es una abstracción concreta, que incluye toda la riqueza de las definiciones concretas. ¡Pero sin duda esto es una tontería, o alguna excentricidad bizarra! ¿Un caso claro de contradicción flagrante, o tal vez algún tipo de juego conceptual burlón, esa especie de misticismo lógico y galimatías que tan a menudo se encuentra en Hegel? No, la estructura de los conceptos

dialécticos es precisamente la indicada anteriormente. En ellos, se destaca lo universal, mientras que toda la diversidad de propiedades, cualidades, relaciones y mediaciones concretas se conserva y se subordina a lo universal. No se trata del caos primigenio de las incertidumbres concretas, ni del caos del «primer concreto», sino del cosmos, la auténtica riqueza del mundo, sometido al orden, que contiene ley y esencia, entendido de una manera adecuada a la realidad y a sus partes y aspectos correspondientes.

En primer lugar, se establecen analíticamente las diversas «partes» del objeto, sus aspectos y funciones. Se aíslan y se examinan en su aislamiento. A continuación, se consideran las transiciones de una a otra de ellas. Después, el proceso de pensamiento vuelve a su punto de partida, es decir, a lo concreto. Pero este concreto (el «segundo concreto») difiere del punto de partida (el «primer concreto») en que ahora comprendemos su esencia, su ley, su naturaleza universal tal y como se revela en lo particular y lo individual. Aquí, por lo tanto, el objeto se comprende en su conformidad con las leyes naturales. Comprendemos la relación entre sus componentes; comprendemos la relación entre este carácter básico y sus mediaciones. Aquí no hay nada escaso; al contrario, en comparación con el primer concreto, observamos un enorme enriquecimiento, ya que, en lugar de aspectos indeterminados y seleccionados arbitrariamente, aquí se representa la dialéctica viva del proceso real. Marx, en todas sus obras, hizo un uso brillante de este método dialéctico, que es a la vez análisis y síntesis. Tomemos, por ejemplo, su concepto de la circulación del capital (expuesto en el segundo volumen de *El capital*). Primer concreto: la circulación del capital, aún no comprendida, en su unidad e indeterminación; este es el punto de partida.

A continuación, el análisis: distinción entre las formas de capital monetario, capital productivo y capital mercantil y sus circulaciones; análisis de las circulaciones particulares en su aislamiento abstracto; se contraponen entre sí; se excluyen mutuamente; se niegan entre sí.

La relación entre ellas: la transición de una fase a otra, de una oposición a otra.

A continuación, la síntesis: el proceso en su conjunto, la unidad de los opuestos, el retorno a lo concreto (el «segundo concreto»).

Aquí, sin embargo, se comprende la circulación del capital; su carácter regido por leyes queda claro. Se conservan todos los aspectos concretos de la circulación del capital, pero al mismo tiempo también se distingue su esencia, y se considera en todas sus mediaciones. La abstracción «la circulación del capital» es ahora concreta.

O bien, tomemos un concepto tan altamente abstracto de las ciencias sociales como el de sociedad. Para Marx, este incluye el concepto de formaciones sociohistóricas que cambian históricamente, con todas las interacciones entre base y superestructura, y con las leyes básicas distinguidas. Aquí se elimina dialécticamente toda la oposición entre los métodos de «generalización» e «individualización», entre lo «lógico» y lo «histórico», que la escuela de [Heinrich] Rickert se esforzó tanto en elaborar⁴². Al mismo tiempo, encontramos aquí que Marx refutó hace mucho tiempo con desdén la «totalidad» antihistórica de los teóricos fascistas de hoy en día, quienes, en su fetichismo por una comunidad universal y jerárquica, reducen a la nada todo lo que en la historia es concreto y específico. El concepto de sociedad de Marx contiene así, en pocas palabras, potencialmente todas las definiciones posibles, en toda su riqueza. Aquí la fórmula dialéctica, como un condensador gigantesco, encierra en sí misma toda la riqueza y diversidad de la vida social. Tampoco tiene nada que envidiar a otras fórmulas o «reflexiones». Por supuesto, la vida real es más rica que cualquier teoría intelectual. Desde este punto de vista, Goethe tenía razón cuando dijo: «Toda teoría es gris, pero verde, siempre verde, es el árbol de la vida», un aforismo que a Lenin le gustaba especialmente.

La cognición es un proceso y abarca la realidad únicamente en su movimiento incesante; aprehende las cosas solo en sentido asintótico (la noción de aproximación infinita) y, en última instancia, nunca las comprende por completo. Pero esa es una cuestión aparte, totalmente distinta de la que estamos analizando aquí.

Tomemos el concepto de materia, el concepto más abstracto de la física (en el sentido amplio de la palabra). La definición de materia en la lógica formal es extremadamente vacía y empobrecida, pero el concepto dialéctico incluye la diversidad cualitativa, las transformaciones históricas de un tipo de materia en otro y las

⁴² La escuela neokantista de Heidelberg.

propiedades concretas en sus relaciones y transiciones. No se trata de ese principio gris, mecánico y sin forma cuya monotonía tanto asustó y consternó al joven Goethe cuando leyó el *Sistema de la Naturaleza* de Holbach. Se trata de una unidad dividida de múltiples y diversas maneras.

El idealismo de todo tipo siempre ha intentado, de alguna manera, conferir al concepto de lo general una existencia independiente, un «ser verdadero», en contraposición al individuo como ser «inauténtico». La «idea» platónica no es más que un concepto hipostatizado, una abstracción deificada. El debate medieval entre nominalistas y realistas concluyó con los nominalistas defendiendo la tesis «*Universalis sunt nomina*» [los universales son nombres], mientras que los realistas afirmaban lo contrario: «*Universalis sunt realia*» [los universales son realidad]. De exactamente la misma manera, los conceptos en el idealismo objetivo de Hegel se transforman en esencias, y la realidad objetiva se mide en función de estos conceptos para ver si se corresponde con esta realidad verdadera (¡siguiendo este enfoque, Hegel en realidad solo acepta lo que se corresponde con sus propias ideas!), en lugar de lo contrario, es decir, que los conceptos se midan en función de las cosas y los procesos reales para comprobar si se corresponden con el mundo objetivo. De ahí que Marx también considerara que la primera forma de materialismo era el nominalismo. ¡Con qué furia atacó Marx la sustitución hegeliana de las peras, las manzanas y demás por el «fruto en general», de los objetos reales por sus sombras y reflejos lógicos!

Es también en este sentido donde Feuerbach resulta especialmente digno de mención. ¡Con qué noble pasión protestó Feuerbach contra la transformación del ser lógico en ser real, y del ser real en ser lógico! Con este aspecto de su sistema, Hegel pone el mundo entero patas arriba y lo obliga a caminar sobre su cabeza. Precisamente por esta razón, Lenin escribió en sus comentarios sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel («Sobre la cuestión de la dialéctica»):

Idealismo primitivo: lo universal (concepto, idea) es un *ser particular*.... Pero ¿no es el idealismo moderno —Kant, Hegel, la idea de Dios— de la misma naturaleza (*absolutamente* de la misma naturaleza)? Mesas, sillas e *ideas* de mesas y sillas; el mundo y la idea del mundo (Dios), la cosa y el «noumèno», la

«Cosa en sí» incognoscible; la relación entre la Tierra y el Sol, entre la naturaleza en general y la ley, *logos*, Dios. La dicotomía de la cognición humana y la *posibilidad* del idealismo (= religión) ya están *dadas* en la *primera, elemental* abstracción («casa» en general y casas particulares)⁴³.

Aquí, sin embargo, queremos detenernos de paso para aclarar un punto sobre el que con frecuencia ha reinado una gran confusión. El individuo también tiene su nombre, su «*nomen*». A este *nomen* le corresponde una realidad concreta e individual, una cosa, un ser, un proceso. El *nomen* en sí mismo es meramente un reflejo, un correlato lógico de esta realidad del mundo externo (o del llamado mundo interno; por ejemplo, el *nomen* «sensación»; esto, sin embargo, es de nuevo una cuestión aparte). Por lo tanto, aquí no podemos sustituir uno por otro.

Ahora bien, cabría preguntarse: ¿qué hay en la realidad que se corresponda con lo general, como categoría lógica? ¿No hay nada? ¿O hay algo que se corresponda con ello, después de todo? De lo dicho anteriormente se desprende claramente que un ser individual no se corresponde con ello. Pero ¿qué se corresponde con ello, o al menos puede corresponderse con ello, en la realidad? (Decimos «puede» porque una respuesta procedente del ámbito de la fantasía, como señaló Lenin al profundizar en algún aspecto de la cuestión, conduce a la pura ilusión, a la que nada corresponde.) Lo que puede corresponderle, y suele hacerlo, es tal o cual rasgo, propiedad o aspecto que existe en las propias cosas concretas y que se repite en una multitud de ellas. Este rasgo, propiedad o aspecto no existe al margen de los individuos específicos. Tales características no son la esencia de la cosa, su individualidad particular. Pero existen como propiedades de procesos individuales y concretos, de cosas, de seres. Tal es la dialéctica de lo general y lo particular, captada magníficamente por Lenin en el fragmento citado anteriormente.

⁴³ Bujarin se confunde al citar. La referencia correcta es *Resumen de Metafísica de Aristóteles*, en *Obras escogidas*, vol. 38, p. 372; volumen que también incluye el mencionado *Sobre la cuestión de la dialéctica*.

[El] individuo solo existe en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal solo existe en lo individual y a través de lo individual. Todo individuo es (de una forma u otra) un universal. Todo universal es un fragmento (o un aspecto, o la esencia) de un individuo. Todo universal abarca solo de forma aproximada todos los objetos individuales. Todo individuo entra de forma incompleta en el universal, y así sucesivamente. Todo individuo está conectado mediante miles de transiciones con otros *tipos* de individuos (cosas, fenómenos y procesos), etc.⁴⁴

Aquí, sin embargo, la ironía socrática podría ponernos un poco en aprietos. ¿Cómo puede ser esto? ¡Acabas de sumergirte en la riqueza de la dialéctica y las abstracciones, y aquí estás, hablando de su incompletitud! Y no en el sentido de que el conocimiento en un momento dado sea finito, y de que solo sea infinito y completo en la eternidad, sino en otro sentido más prosaico: tu «universal» es ahora también incompleto en relación con lo que sabes, es decir, con lo que realmente te es accesible de una forma u otra, ¡y de lo que puedes hablar!

Aquí sí que es necesario ofrecer una explicación sustancial. ¡Un concepto dialéctico! representa una cierta síntesis, condensación, abreviación. La riqueza de los atributos concretos está, por así decirlo, latente en él; está presente en él de forma potencial y debe desarrollarse. Por decirlo sin rodeos, el concepto dialéctico de «capital» no puede sustituir a los tres volúmenes de *El Capital*, y es sencillamente cómico exigir que lo haga. ¡La ciencia, la filosofía y el pensamiento en general serían fáciles si no fuera así! A este respecto, hay otra cuestión curiosa que merece un minucioso escrutinio.

En la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel encontramos el siguiente pasaje:

Si la ciencia natural empírica, al igual que la filosofía de la naturaleza, también emplea la categoría de universalidad, a menudo se encuentra en la duda de si debe atribuir a esta categoría un significado objetivo o subjetivo. A menudo oímos que las clases y los órdenes se establecen meramente con fines cognitivos. Esta incertidumbre se manifiesta además en el hecho de que

⁴⁴ *Sobre la cuestión de la dialéctica*, en *Obras escogidas*, vol. 28, p. 361.

buscamos las características de los objetos no con la convicción de que representen atributos objetivos sustanciales de las cosas en cuestión, sino meramente por nuestra comodidad (¡sic!), ya que así podemos reconocer fácilmente las cosas mediante dichos atributos. Si los atributos significativos fueran solo marcas (¡sic!) con fines de reconocimiento y nada más, podríamos decir, por ejemplo, que un atributo de la humanidad es el lóbulo de la oreja, que ningún otro animal posee. Pero aquí percibimos inmediatamente que tal definición es insuficiente para el conocimiento de lo que es importante en un ser humano... Existe consenso en que los tipos no solo representan características generales, sino que son la auténtica esencia interna de los propios objetos, del mismo modo que los órdenes no solo sirven para facilitar nuestro estudio de la vida animal, sino que representan escalas de la propia naturaleza⁴⁵.

En la *Enciclopedia* [de Hegel] también hay pasajes en los que la ley, o lo universal, equivale a la especie (de ahí su concepto de la especie). Esta tradición se remonta a Platón (véase *Historia de la filosofía* de Hegel, vol. II). Aquí, sin embargo, también encontramos incluido un problema concreto que no coincide con el que mencionábamos anteriormente. En realidad, ¿podemos hablar, por ejemplo, del concepto de la especie humana, *Homo sapiens*, simplemente como la abstracción «humanidad en general», como una «mesa en general» o una «silla en general»? ¿O hay aquí algo especial? Y si es así, ¿qué? Efectivamente, hay aquí algo especial, y algo extremadamente importante: el concepto de la especie humana (un peldaño en la escalera de la propia naturaleza) es un concepto colectivo. A él le corresponde, en la realidad objetiva, una totalidad real de individuos que interactúan entre sí, estrechamente vinculados entre sí, que conforman una unidad viva, no un «cuerpo» análogo al de un animal individual, sino una unidad específica, una unidad *sui generis*, de la que mueren partes concretas mientras surgen otras, y en la que, en conjunto, está presente una especie biológica que cambia con el tiempo. Aquí existe una realidad definida que se corresponde con el concepto de especie.

⁴⁵ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 201.

Lo mismo ocurre exactamente con otros conceptos colectivos, si a ellos les corresponde no solo una totalidad intelectual (estadística o matemática, por ejemplo), sino una realidad. Por el concepto de «materia», por ejemplo, podemos entender la totalidad de todas las materias en sus asociaciones, transiciones y transformaciones mutuas. Este concepto colectivo de «materia», que incluye todas sus peculiaridades cualitativas, todos sus tipos particulares, todas sus relaciones y procesos, se corresponde con la realidad objetiva. Aquí, el pensamiento también ha avanzado de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto. Pero lo general aquí es en sí mismo un particular, un particular de segundo orden, singular y plural, nuevo, individual, una unidad real, una totalidad real. De ahí que el debate sobre la realidad objetiva de una especie no sea en modo alguno una simple repetición del debate en torno al «nominalismo» y el «realismo». Una especie existe no como rasgos particulares de animales individuales, sino como su totalidad actual. La ficción sintética del conocimiento (una característica o faceta particular del método dialéctico, método que es a la vez síntesis y análisis simultáneamente) consiste aquí no solo en la unificación de rasgos y propiedades particulares, sometidos a análisis, sino también en la unificación (intelectual) de individuos, vinculados realmente en la vida real y, en virtud de esta relación, contrapuestos al «otro» (es decir, a otras especies, al entorno externo, etcétera).

El más supremamente abstracto de todos los conceptos, el más concreto, el más general, la totalidad de todas las totalidades, la relación de todas las relaciones, el proceso de todos los procesos es el concepto del todo, el universo, el cosmos. Este concepto, el más abstracto de todos, es al mismo tiempo la totalidad de todo lo concreto. La propia oposición se extingue en él, ya que lo abarca todo, y nada se le opone. Todas las tormentas del devenir se desarrollan en él, y él mismo «fluye» en el tiempo y el espacio infinitos, que existen *meramente como formas de su ser*. Esta es la gran sustancia de la *causa sui* de Spinoza; es *natura naturans* y *natura naturata* simultáneamente, despojadas de su bagaje teológico. Objetivamente, esta es la riqueza de todo. En el pensamiento, en la reflexión, en la concepción, esta es la suma de todo el conocimiento humano, elaborado históricamente a lo largo de muchos milenios, combinado y desarrollado en un sistema, en el vasto y grandioso cuadro científico del mundo, con

su infinita cantidad de conceptos coordinados, leyes, etcétera. ¡Cualquier cosa que sea meramente «percibida de forma inmediata» (lo cual, de hecho, ¡no es posible!) resulta verdaderamente *lamentable* en comparación con esta inmensidad!

Percepción, imagen, concepto

En sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin planteó la pregunta: «¿Está la representación sensorial más cerca de la realidad que el pensamiento?».

Respondió: «Sí y no. La representación sensorial no puede aprehender el movimiento *de todo tipo*; no puede percibir directamente un movimiento a una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo. Pero el pensamiento puede y debe aprehenderlo»⁴⁶.

Esta pregunta, como se aprecia fácilmente, es la misma en la que ya estábamos trabajando: la cuestión de la relación entre lo concreto perceptible y lo abstracto intelectual, la cuestión del conocimiento mediado, pero abordada desde un ángulo concreto. Plantearemos de nuevo esta pregunta en este nuevo contexto. Cuando se considera la percepción, lo perceptible tiene que estar presente, es decir, el objeto, la materia o el proceso en sí mismo. La percepción solo se produce cuando existe un contacto directo entre el sujeto y el objeto. Se necesita un contacto *material* entre el sujeto y el objeto como cuerpos materiales. Tiene que haber alguna acción material del objeto sobre los órganos materiales-fisiológicos del sujeto, de modo que este último reciba los «estímulos» materiales cuya otra forma psicológica es la percepción sensorial. En este sentido, las percepciones sensoriales directas son las más cercanas de todas al mundo real. «Más cercanas» significa aquí la inmediatez del proceso en sí mismo. Este es el principio de la sensación (percepción sensorial) sobre el que han desarrollado su discurso los sensualistas de todas las corrientes y tendencias. Aquí encontramos la acción material del objeto sobre el sujeto. En esta acción, el objeto, según Kant, «afecta» a los sentimientos del sujeto. El objeto, por así decirlo, penetra

⁴⁶ *Obras escogidas*, vol. 38, p. 233.

materialmente en el sujeto, bombardeándolo con ondas de luz, ondas sonoras, ondas de calor, y así sucesivamente. Dado que el mundo externo representa aquí una «fuente diversa de estímulos», y que la energía de esta irritación externa se transforma en el «movimiento» del aparato neurofisiológico del sujeto —un «movimiento» cuya otra cara es la percepción sensorial (sensación)—, resulta evidente que tales percepciones directas (o sensaciones) son las más cercanas de todas a la realidad.

La imagen (o representación) ya supone un alejamiento de la realidad y, *al mismo tiempo*, un paso más cerca de ella. ¿Por qué es así?

Aristóteles escribe en *De anima*: «...nadie puede aprender ni comprender nada en ausencia de los sentidos, y cuando la mente es activamente consciente de algo, necesariamente lo percibe junto con una imagen; pues las imágenes son como contenidos sensoriales, salvo que no contienen materia»⁴⁷.

Esto significa —y en esto Aristóteles tiene básicamente razón— que un objeto también puede imaginarse si no está directamente presente, sino solo a partir de sensaciones anteriores. Aquí, sin embargo, se pasa por alto el elemento de *conexión* entre múltiples sensaciones; es decir, se omite un aspecto del todo. Una imagen reproduce, de forma fusionada o mezclada, diversas sensaciones relacionadas con un objeto, y es precisamente la presencia en la imagen de esta conexión entre múltiples percepciones lo que hace que la imagen se acerque más al objeto, a la realidad. Se acerca más, sin embargo, no en el sentido de la inmediatez (en este aspecto es más remota), sino en el sentido de ser más completa.

El proceso de cognición posterior (en esencia, es el proceso histórico de la cognición lo que aquí se describe de forma abstracta) conduce a la formación de conceptos; aquí, como sabemos, se produce la transición a lo general. Hemos analizado este proceso en detalle y, a efectos de la presente cuestión, podemos resumirlo de la siguiente manera: en lo que respecta a la inmediatez, por ejemplo, la «visión científica del mundo» está inconmensurablemente más

⁴⁷ Bujarin cita aquí a Lenin, quien a su vez cita a Hegel y quien a su vez cita a Aristóteles. *De anima*, III, 8, en *Obras completas*, ed. Jonathan Barnes (Princeton University Press, 1995), vol. 1, p. 687.

lejos de la realidad que las sensaciones y las imágenes. Pero es el producto complejo del pensamiento complejo y, en el sentido de la adecuación del reflejo que proporciona, está inconmensurablemente más cerca de esta realidad, es más completo, más cercano y más variado.

Aquí abordamos la cuestión desde la misma perspectiva que Lenin, cuando la captó con tan brillante sencillez.

De hecho, utilizaremos su ejemplo. El ojo ve la luz. La luz tiene una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo. Esta velocidad condiciona el hecho de que el ojo vea la luz en general. Pero el ojo no puede observar la velocidad de la luz de la misma manera que observa (ve) la velocidad de un automóvil o un tren en movimiento, donde los cambios en la relación espacial entre el tren y los objetos circundantes se fijan visualmente. Por lo tanto, el sujeto no puede imaginar una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo en términos visuales. La imaginación es impotente en este caso. Pero es posible pensar en tal velocidad tanto como se quiera, y todo físico trabaja constantemente con este concepto. Todas las «magnitudes astronómicas» superan los límites de la imaginación, pero todos los astrónomos las utilizan constantemente. Un año luz es inimaginable como unidad de distancia, pero en astronomía es una medida estándar. Las magnitudes infinitamente pequeñas e infinitamente grandes no pueden percibirse en su extensión infinita, ni son imaginables. No obstante, pensamos en ellas, son objeto de estudio científico y, en numerosos casos de las matemáticas y la tecnología, tienen una gran importancia práctica.

La relación entre lo físico (más precisamente, lo fisiológico) y lo psicológico como su «otro ser» no es visualmente imaginable, pero, no obstante, pensamos en ella. Volvamos, sin embargo, una vez más a las ciencias experimentales tal y como se entienden habitualmente. No disponemos de un órgano sensorial capaz de percibir directamente la electricidad, pero al observarla con instrumentos de medición, hemos desarrollado una teoría electromagnética de la materia. Al detectar electrones de forma individual y colectiva en los experimentos, creamos una imagen electromagnética del universo. No podemos ver los rayos ultravioleta, pero reflexionamos sobre ellos en profundidad. No podemos percibir ni imaginar directamente el número infinito de rayos alfa, beta, gamma y de otro tipo,

con sus enormes velocidades y demás, pero reflexionamos sobre ellos y sus velocidades. No podemos ver los rayos X; no podemos percibir directamente ni tener una representación sensorial de la fisión de un átomo de radio; no podemos percibir directamente ni tener imágenes de las temperaturas y presiones en el interior del Sol o de alguna otra estrella; pero reflexionamos sobre todo esto de manera sofisticada. Y así sucesivamente.

¿Cuál es la cuestión aquí? La cuestión es que nuestros sentidos son limitados, pero que nuestra cognición, como proceso, no tiene límites. Más allá de un cierto umbral de estimulación, nuestros sentidos se niegan a respondernos. La naturaleza limitada de las imágenes sensoriales está relacionada con esto. El número real de sentidos que poseemos es insignificante, algo de lo que solo podemos lamentarnos, diga lo que diga Feuerbach. Nuestros sentidos también son muy imperfectos. Como observó [Max] Standfuss, el macho de la mariposa saturno puede detectar el olor de la hembra a una distancia de quince kilómetros⁴⁸. La agudeza visual de las águilas es bien conocida; también lo es la capacidad de los perros para orientarse mediante el olfato, y así sucesivamente. Si no fuera por la capacidad de pensar de las personas, ¡no habrían avanzado mucho en el conocimiento y el dominio del mundo! En cuanto a sus sentidos, los perros ocupan un lugar destacado; huelen y oyen mejor que nosotros. Otras criaturas ven incomparablemente mejor. ¿Cómo es posible que los seres humanos sean «superiores»? Sin comprender el proceso de formación del cerebro humano y de la capacidad de pensamiento —un proceso que se ha desarrollado históricamente entre seres humanos socializados—, resulta imposible dar sentido a esta situación.

Vayamos aún más lejos. Una sensación nos proporciona lo particular; no puede abarcarlo todo a la vez. No se puede percibir la infinita diversidad de la naturaleza (en este caso, es decir, verla, oírla, olerla, etcétera). Pero podemos pensar en ella, y debemos hacerlo. En términos aforísticos, podríamos decir que la sensación es antifilosófica, mientras que el pensamiento, por el contrario, es filosófico. Pero ¿adónde nos lleva esto? ¿No estamos dando una vuelta de

⁴⁸ En 1907 Standfuss presentó una ponencia sobre la herencia de los caracteres adquiridos en un congreso internacional.

tuerca y acabando por mostrar un desdén idealista por lo empírico, por la experiencia derivada de los datos sensoriales? ¿No nos estamos convirtiendo en defensores de romper los contactos con el mundo sensorial, en defensores de la percepción mental frente a la sensorial? ¿No estamos a punto de buscar un «espacio mental» platónico, al que solo podemos acercarnos a través de la mente, denotando a los humildes sentidos? ¿No estamos predicando un conocimiento extrasensorial? ¿No estamos cruzando hacia una especie de apriorismo universal? Al fin y al cabo, podrían preguntarnos: «¿Cómo sabéis todo esto, sobre toda vuestra radiación, los rayos X, las velocidades y todo lo demás que, según vuestras propias palabras, no percibís, de lo que no podéis formar una imagen mental, pero sobre lo que pensáis? ¿Qué clase de mistificación es esta? ¡Responded, por favor!».

La respuesta es sencilla: sabemos todo esto por experiencia y a través de nuestros sentidos. Pero la verdadera pregunta es: ¿cómo? Cuando me sitúo junto a un horno eléctrico y miro el termómetro, veo varias flechas y demás, y basándome en ellas determino la temperatura. No meto el dedo en el horno; si hiciera esto no podría percibir el grado de calor, sino que simplemente me quemaría, del mismo modo que no podría percibir el frío del oxígeno líquido si metiera la mano en él, sino que la perdería de inmediato. No percibo los rayos X directamente, sino que percibo la evidencia que de ellos proporcionan los instrumentos. No veo, no oigo, no huelo, etc., los elementos químicos de las estrellas, sino que percibo las señales de los instrumentos que realizan el proceso de análisis espectral (es decir, veo principalmente las lecturas correspondientes en los instrumentos), y de ello extraigo diversas conclusiones. Veo temperaturas altas o bajas de forma indirecta; veo presiones enormes tal y como se registran en un manómetro; veo grandes valores de potencial eléctrico a través de las agujas de los instrumentos de medición. Aquí existen relaciones en las que un sentido actúa en lugar de otro. Tanto la experiencia como la percepción entran en juego aquí, pero se trata de una percepción de otro orden. En este caso, el objeto no se percibe directamente, pero, no obstante, se percibe. Solo que de forma indirecta.

Para poder extraer conclusiones intelectuales, es necesario contar con una enorme cantidad de experiencia acumulada

previamente; de lo contrario, sería imposible descifrar estas percepciones procedentes de los instrumentos. A partir del indicador, determino la temperatura del horno eléctrico. No puedo percibir tal temperatura. Tampoco puedo imaginarla, es decir, formarme una imagen sensorial de ella como cálida o caliente. Pero puedo pensar en ella. ¿Por qué? Porque el pensamiento es capaz de comparar, de sacar conclusiones intelectuales, de generalizar. Pienso en temperaturas gigantescas, en su influencia sobre diversos cuerpos, en la velocidad de las moléculas, etcétera, toda una lista de relaciones y mediaciones. Puedo pensar en una temperatura de 1000 grados centígrados como n veces mayor que cualquier temperatura que haya sentido o pueda imaginar en términos sensoriales, del mismo modo que, por utilizar el ejemplo de Lenin, puedo pensar en la velocidad de la luz como una velocidad que conozco, multiplicada por n veces. Puedo pensar en ello como una cantidad integral, pero no puedo imaginarlo en términos sensoriales, y menos aún puedo percibirlo. En todos estos ejemplos, sin embargo, todo tiene su origen en el sentimiento y la experiencia; sin la vista (la percepción visual del movimiento en las agujas de los instrumentos), sin experiencia previa, sin experiencia en general, no se transmitiría ningún conocimiento. Identifico los elementos químicos de una estrella basándome en la experiencia y en las percepciones, pero no en el efecto directo de esta estrella sobre mis órganos sensoriales. También los identifico mediante el trabajo intelectual; no me limito a sentir y percibir. ¡Aquí encontramos una progresión dialéctica de la sensación al pensamiento, y su unidad dialéctica! Es significativo que el idealismo de Hegel le obligue a mostrar una actitud desdeñosa hacia los datos de la ciencia empírica, hacia lo sensorial en general, a pesar de la dialéctica. Por otro lado, a menudo es posible, especialmente entre los expertos científicos, constatar que el pensamiento abstracto está claramente infravalorado. La fórmula de Feuerbach es inadecuada, aquella que afirma: «Los sentidos nos lo dicen todo, pero para comprender su discurso, necesitamos vincularlos entre sí. Leer el evangelio de los sentidos de manera coherente significa pensar»⁴⁹.

⁴⁹ Bujarin extrae esta cita de Lenin, *Obras escogidas*, vol. 38, p. 285.

Se requiere un gran esfuerzo intelectual para establecer este vínculo; es decir, el proceso de desarrollar conceptos, leyes, interconexiones y generalizaciones cada vez más profundas. Es en este proceso donde encontramos «dónde está el quid de la cuestión».

Aquí, sin embargo, volvemos a la cuestión que abordamos justo al principio de este trabajo, cuando polemizábamos contra los solipsistas. Al examinar el proceso de la cognición, la filosofía burguesa actual opera constantemente como una Eva imaginaria antes de la Caída. Esta filosofía considera que el sujeto posee una especie de santa inocencia estúpida: cuando este sujeto se encuentra con un objeto, ve y oye por primera vez. El sujeto se limita a sentir. Pero, como hemos explicado con cierto detalle, no existen tales sujetos. Todas las nuevas percepciones se experimentan simultáneamente con imágenes y conceptos. En esencia, para todo sujeto, las «sensaciones» que quedan de la percepción directa («calor», «frío», «rojo», etc.) son producto del análisis. En realidad, las personas ven, oyen y sienten a otras personas, árboles, mesas, campanas, cañones, etcétera, tras haber formado históricamente conceptos de todo ello; de ninguna manera inician todo el proceso histórico desde el principio, *ab ovo*. Si fuera de otra manera, la humanidad estaría dando vueltas eternamente en el mismo sitio, es decir, representando algún fantástico cuento de hadas sobre un corderito. Afortunadamente, las cosas no son realmente así; la historia del inocente corderito solo se desarrolla en las páginas de las obras de la filosofía burguesa.

Por lo tanto, hablando de forma cruda y metafórica, cuando una persona percibe, lleva dentro de sí misma un sistema desarrollado de conceptos, más o menos adecuado a la realidad. De ahí que la cercanía a la realidad de la que hablaba Lenin consista, en realidad, también en el hecho de que el contacto directo con la realidad a través de los sentidos (algo que se expresa en sensaciones) vaya acompañado de una fusión de estas sensaciones con un sistema de conceptos completo y estrechamente relacionado (estrechamente en el sentido de la reflexión, es decir, cada vez más veraz). De ahí que cualquier ser humano socializado, es decir, cualquier ser humano pensante, no deambule por el mundo como un sonámbulo, como un sujeto invadido por un «caos de sensaciones», sino que se oriente más o menos adecuadamente en el mundo exterior. Esto se debe a

que la persona, de una forma u otra, conoce el mundo; no se limita a sentir, sino que ya conoce. Este conocimiento no es a priori, sino que se «da» en cada momento antes de cada nueva sensación, y la sensación —que, en última instancia (¡en última instancia histórica!), es la fuente del pensamiento, la fuente de los conceptos— cae en cualquier sujeto en un mar entero de conceptos ya formados.

Pero dado que estos últimos ya se corresponden en gran medida, de una forma u otra, con la realidad objetiva, cualquier orientación posterior en el mundo no es más que una síntesis adicional de sensación y pensamiento, es decir, transformaciones de la sensación en pensamiento, la asimilación por parte del pensamiento de nuevos aspectos de la sensación. Al alejarse de la sensación directa, el pensamiento se acerca, por tanto, a la realidad, poniéndose a prueba directamente a través de la práctica objetiva, en la que el sujeto, al dominar activamente un objeto de forma teórica, lo domina también de forma activa y directamente material en la práctica, transformando su propia sustancia y estableciendo con él la relación más estrecha posible.

8.

La naturaleza viva y la actitud artística hacia ella

Una objeción habitual al materialismo se ha centrado en la poesía y el sentimiento. Desarrollada, por ejemplo, desde el punto de vista del hilozoísmo y el panteísmo hilozoísta (este tema fue presentado con especial fuerza por Goethe, entre otras cosas en su crítica a Holbach citada anteriormente), esta objeción protesta contra la desaparición del significado directamente emocional y poético (según Avenarius, «afectivo» y positivo) de los colores, los sonidos, etc.

En relación con esto, podemos señalar de manera lapidaria:

1. Holbach no es un «modelo». El materialismo dialéctico, a diferencia de la variante mecánica, afirma la diversidad cualitativa del mundo y las formas infinitamente variadas de sus asociaciones.

2. No es cierto en absoluto que el materialismo dialéctico considere que los colores y demás sean meramente subjetivos. Una rosa es roja en relación con el ojo.

3. El ser humano, al tiempo que experimenta influencias procedentes de la naturaleza, también percibe (ve, oye, huele, etc.) una parte infinitamente pequeña del mundo.

4. Cuando un ser humano tiene una «visión científica del mundo», posee un todo inconmensurablemente más rico (con un número infinito de propiedades, asociaciones, leyes, aspectos, tipos, etc.). Esta estética (si consideramos la situación desde este ángulo) es mucho más rica que la estética de los salvajes primitivos en su supuesta (y, en gran medida, ilusoria) capacidad de «realistas ingenuos».

5. En esta visión también entra un ser humano sensible con todo tipo de «copias de reflexiones» y demás: reflexiones de diversos grados, de diversa profundidad y amplitud.

6. Esta imagen del mundo es, por lo tanto, adecuada —en la medida en que lo permite la cognición— a la realidad efectiva, al universo real, y es infinitamente más rica que la imagen que tanto cautiva a los hilozoístas y panteístas cuando la contemplan de manera directa y artística.

7. En particular, cabe señalar que en nuestra comprensión cada vez mayor del universo infinito (infinito en el tiempo, en la extensión y en cuanto a cantidad y calidad) se incluye también una comprensión de la posibilidad del cambio y el desarrollo infinitos de la naturaleza y la humanidad, así como del conocimiento del universo, ya que aquí, por así decirlo, encontramos un fondo infinitamente vasto de riquezas ocultas, reveladas de diversas maneras a través del proceso cognitivo infinito.

Sin embargo, el proceso tiene también otra faceta: se trata del tema de la naturaleza viva, de la vida del cosmos.

Hegel, en su *Filosofía de la Naturaleza*, elogia directamente a Goethe por su actitud panteísta-hilozoísta hacia la vida del cosmos, por su comprensión vital de la naturaleza. Resulta curioso, sin embargo, que en la misma obra señale que no deben confundirse la naturaleza y el cosmos, ya que la naturaleza es el cosmos, o el mundo, sin las «esencias espirituales». Aquí Hegel traiciona la dialéctica de dos maneras. En primer lugar, las «esencias espirituales» se separan de la corporeidad; así, se hipostatiza un aspecto de un ser unitario, es decir, se produce una congelación metafísica de su naturaleza espiritual. La segunda traición, aún más importante, radica en el hecho de que los seres pensantes y perceptivos se separan de la naturaleza; es decir, en lugar de una yuxtaposición relativa y dialéctica —una bifurcación de algo que tiene un carácter unitario—, nos encontramos con una yuxtaposición absoluta. En particular, a los seres humanos se les considera únicamente como «antimiembros» de la naturaleza, y no como parte de ella. La humanidad se considera un principio sobrenatural. Si los animales quedan excluidos de la categoría de «seres espirituales», entonces los seres humanos también quedan excluidos de la categoría que ha evolucionado orgánicamente.

Sin embargo, volvamos a nuestro tema.

¿En qué sentido podemos hablar del cosmos como una entidad viva? No en el sentido del espíritu del mundo de Schelling; ni en el sentido de la monadología de Leibniz; ni en el sentido de místicos como Jakob Böhme, ni en el sentido del *logos*, de las cosmogonías religiosas, etcétera. Entonces, ¿en qué sentido? En el sentido de que la materia viva es un hecho. Existe un mundo orgánico enorme y complejo; existe lo que el académico Vladimir Vernadsky denominó la biosfera terrestre, llena de vida infinitamente variada, desde los microorganismos más pequeños del agua, la tierra y el aire, hasta los seres humanos. Muchas personas no se imaginan la inmensa riqueza de estas formas, ni su participación directa en los procesos físicos y químicos de la naturaleza. Por otra parte, esta riqueza es tan grande que en su día llevó a Lamarck a considerar que todos los compuestos complejos presentes en la Tierra se habían formado por medio de organismos vivos polifásicos. Hegel, por ejemplo, describió la vida orgánica del mar en términos casi poéticos, abandonando el galimatías mistificador que Engels calificó de «abstruso» y que el Píndaro de Hegel, [Karl Ludwig] Michelet, denominó «el poderoso discurso del Olimpo».

Además, es poco probable que la vida exista únicamente en la Tierra. En la infinidad del cosmos, lo contrario es millones de veces más probable, y Kant, en sus primeras obras «precríticas» (¡y notables!) sobre ciencias naturales, habló directamente de seres vivos en otros planetas. Y dado que el cosmos también es infinito en el tiempo, la vida en él es eterna. En algún lugar, la vida está naciendo de lo inorgánico. Apareció en un momento determinado en la Tierra, surgiendo históricamente de la materia inerte. Pero cuando no existía en la Tierra, existía en otros puntos del cosmos, y así sucesivamente. En una palabra, la vida es inmanente al cosmos.

Esta vida está indisolublemente ligada al «todo» y forma parte de él, es uno de sus aspectos, fenómenos, facetas y propiedades. No existe por casualidad, sino que es esencial; es inherente al todo, como una etapa en el desarrollo histórico de sus partes. En la Tierra, la humanidad es el producto más complejo de la naturaleza, su flor más preciada, por así decirlo.

En esencia, Hegel no se aleja mucho de esto cuando escribe, utilizando su propio lenguaje:

Si el organismo geológico de la Tierra era inicialmente un producto en proceso de construir su forma, ahora, como individualidad que yace creativamente en la base, se despoja de su rigidez mortal y se abre a la vida subjetiva, la cual, sin embargo, se niega a sí misma y la otorga a otros individuos. Puesto que un organismo geológico es vitalidad solo en sí mismo, lo auténticamente vivo le resulta ajeno... Es decir, la Tierra es fecunda precisamente como base, como suelo, para la vida individual que se encuentra sobre ella. (*La filosofía de la naturaleza*)⁵⁰.

Es cierto que Hegel habla más adelante de la vida de los elementos y demás, y que, para él, esto no es solo una metáfora, sino también misticismo. Pero en el pasaje citado anteriormente se desarrolla una visión completamente racionalista de las cosas.

Si los seres humanos son a la vez productos de la naturaleza y parte de ella; si tienen una base biológica cuando se excluye de la consideración su existencia social (¡que no puede abolirse!); si son ellos mismos magnitudes naturales y productos de la naturaleza, y si viven en el seno de la naturaleza (por mucho que puedan estar separados de ella por condiciones sociales e históricas particulares de vida y por el llamado «entorno artístico»), ¿qué tiene de sorprendente el hecho de que los seres humanos participen del ritmo de la naturaleza y de sus ciclos? Aquí no nos ocupa la cognición intelectual, sino el dominio práctico o cognitivo de la naturaleza, cuando los seres humanos sociales e históricos se contraponen a ella como sujetos, como principios relativamente antagónicos, como conquistadores y dominadores, como una fuerza activamente creativa contrapuesta a los elementos de la naturaleza y al mundo orgánicamente no humano.

Nos ocupamos aquí de los seres humanos en su unión con la naturaleza, de un vínculo expresado de manera antropomórfica, de la solidaridad de los seres humanos con la naturaleza, de sus relaciones íntimamente empáticas con ella. ¿Acaso no experimenta cada ser humano un ciclo de su propio desarrollo, orgánico, natural y biológico (infancia, juventud, madurez, vejez)? ¿Acaso los seres humanos no experimentan el ciclo representado por la rotación de la

⁵⁰ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 3, p. 34.

Tierra sobre su eje, con la alternancia del día y la noche, la vigilia y el sueño? ¿No experimentan también los seres humanos, como magnitudes naturales, la órbita de la Tierra alrededor del Sol, con el cambio de las estaciones? En primavera, ¿no circula su sangre de forma más vivaz? ¿Acaso estos grandes ciclos, ritmos y pulsaciones de la Tierra y del cosmos no son percibidos de forma común por la naturaleza y los seres humanos, orgánicamente, en la sangre, por así decirlo? Aquí no hay absolutamente ningún misticismo, al igual que no lo hay en el apareamiento primaveral de los animales, ni en las asombrosas migraciones de las aves, ni en la huida de los ratones antes de un terremoto. Cuanto más cerca están los seres humanos de tener un contacto directo con la naturaleza, más directa y naturalmente experimentan su curso. Hegel señala sobre este punto: «Las tribus primitivas perciben el curso de la naturaleza, pero el espíritu transforma la noche en día». Las leyes sociales del desarrollo transforman estas relaciones naturales, modificándolas y dándoles nuevas formas, pero no las eliminan.

Los seres humanos urbanizados están separados de la naturaleza, pero no del todo, y subliman la primavera y la juventud en forma de poesía lírica. El erotismo de la humanidad histórica adopta formas socialmente condicionadas; las vidas amorosas de un caballero medieval, un burgués actual y un conductor de tractor socialista son muy diferentes, pero su base biológica permanece, y la primavera es la primavera. El sentimiento de vínculo con la naturaleza está presente en los seres humanos de las formas más diversas, y no hay nada fortuito en el anhelo de la gente de ciudad por el sol, los campos verdes, las flores y las estrellas. Biológicamente, un ser humano «disfruta» de la naturaleza del mismo modo que come plantas y animales y disfruta de la comida, la bebida y la satisfacción del instinto de reproducirse. El viento, el sol, el bosque, el agua, el aire de la montaña, el mar... hasta cierto punto, todos ellos son también condiciones previas para mantener un *corpus sanum* en el que la *mens* sea *sana* [mente sana en cuerpo sano]. Esto es también una especie de exigencia de la naturaleza, si se nos permite utilizar ese término.

En todos estos procesos se encuentra también la base de un vínculo emocional entre las personas y la naturaleza. Pero un ser humano no es «una persona en general»; es una persona social y

sociohistórica. Por lo tanto, esta base original es sumamente compleja y depende, de diversas maneras, de la psicología social individual y del tipo de pensamiento (que es concretamente histórico e implica ideologías particulares). Los factores que intervienen aquí pueden incluir, por ejemplo, creencias religiosas, un conjunto de actitudes poéticas y metafóricas, o una ampliación del conocimiento del universo y la comprensión de su naturaleza eterna e infinita, de su movimiento y de su gran dialéctica. La naturaleza puede, por lo tanto, experimentarse de manera emocional y mística, como un dios; como un gran todo; como la «madre tierra primigenia»; en un sentido geomórfico relativamente estrecho; de una manera más amplia y heliocéntrica; o de la forma más amplia posible, como el universo, y así sucesivamente. La percepción y la contemplación artísticas pasan al pensamiento y vuelven a él, ya que la vida emocional no está aislada ni es una sustancia espiritual distinta. También se podría realizar un análisis y un comentario desde este punto de vista en relación con el antiguo concepto griego de eros.

El proceso de adaptación biológica, con todas sus interacciones enormemente variadas, es un tema verdaderamente inmenso. No debe olvidarse que en este proceso histórico (en sentido amplio) se consolidaron todos los llamados instintos básicos, incluidos el instinto de autoconservación y el instinto de perpetuación de la especie —fuerzas poderosas—. Por lo tanto, no es casualidad que, por ejemplo, el amor y la muerte, en formas sublimadas y condicionadas sociohistóricamente, desempeñen un papel tan excepcionalmente destacado. La adaptación biológica, a diferencia de la social, es pasiva. De ahí que la base emocional correspondiente de la relación con la naturaleza —es decir, la base de la actitud artístico-estética hacia ella, de su contemplación, del deleite en ella, de la inmersión y la disolución en ella, etcétera— difiera de manera bastante marcada de la base de la actitud activamente práctica y activamente cognitivo-intelectual. ¿No se encuentran aquí las raíces del hecho de que la estética (¡la estética de Kant en particular!) considere la «desinteresada» emoción artística como una característica constructiva? Advertimos de antemano: este punto de vista es parcial y dista mucho de agotar todo el tema. No obstante, abarca aquella faceta del tema que está más estrechamente relacionada con la estética de

la naturaleza. (¡Está muy, muy lejos de abarcar la estética en su conjunto! Pero, por ahora, no nos preocupan los demás aspectos).

Volvamos a nuestro punto de partida: la naturaleza viva. La exigencia de un estudio «vivo», de ver un objeto como un proceso «vivo», etc., es una terminología que aparece a menudo en las obras de Lenin. Cuando se utiliza en relación con objetos que, *en sentido estricto*, no están vivos, se trata, por supuesto, de una referencia metafórica a la dialéctica: la cognición como cognición de un estado de ser fluido y móvil, una referencia a la flexibilidad de las formas intelectuales, y nada más. Pero aquí ya estamos pasando a otra cuestión, que se abordará en el próximo capítulo.

Pensamiento racional, pensamiento dialéctico y contemplación directa

En el mar de ideas filosóficas y cuasifilosóficas, varias corrientes se disputan actualmente el protagonismo: el pensamiento racional, defendido por la mayoría de los científicos naturales; el pensamiento dialéctico, representado por el materialismo dialéctico y el neohegelianismo idealista (que, en esencia, es un sustituto de la dialéctica, una margarina rancia en el mercado capitalista de las ideas); y la contemplación intuitiva, desde sus formas más puras hasta el misticismo histérico-alucinatorio representado principalmente por los aduladores filosofantes del fascismo, pero que también incluye a otros charlatanes sospechosos. Estos se han multiplicado ahora bajo la protección de la esvástica, como setas tras una lluvia cálida. El panorama recuerda la ideología del período del declive y la caída del Imperio Romano, con cultos místicos, horóscopos, obras de teatro sobre milagros, procesiones, orgías, hechiceros e histéricos. Pero basta ya de esto.

El pensamiento racional, que se basa directamente en el llamado sentido común, es muy respetado y, dentro de ciertos límites, es completamente legítimo. Este es el ámbito de la lógica formal, con todas sus leyes aparentemente absolutas e inquebrantables: de la identidad, de la contradicción y del tercero excluido. El pensamiento racional forma conceptos, descubre hechos y realiza análisis. Su método preferido es la inducción. Es empírico, sólido y, aparentemente, duradero. Profesa ser ajeno a todo lo metafísico, a quien le grita: «¡Aléjate, no me toques!». Disecciona la sustancia de la naturaleza y del mundo orgánico. La medida y el peso, la cantidad, el número: estos son sus elementos. Durante mucho tiempo fue la única encarnación del conocimiento racional en general, y para mucha gente todavía parece serlo. Sus servicios han sido inmensos. En gran medida, fue el pensamiento racional el que reunió vastas

cantidades de hechos; distinguió entre clases, géneros, especies y familias; estableció una variedad infinita de clasificaciones; aisló —de las relaciones generales del mundo— una multitud interminable de cosas, considerándolas idénticas a sí mismas y fijándolas en la ciencia. Los hechos, las cosas, los procesos de aislamiento y disección, el análisis, la inducción, la medición, el peso, el número, el experimento, los instrumentos... son rasgos tan característicos del conocimiento racional que, para quien los comprende, basta con una simple enumeración.

Pero, ¿es esto suficiente para el proceso de cognición? Y, tomando el camino opuesto: ¿es todo lo que está por encima y más allá de esto obra del diablo? ¿No es hablar de dialéctica un engaño malicioso, un doble juego lógico del tipo tan apreciado por los antiguos griegos que iban por las plazas públicas demostrando a todo el mundo qué magníficos acróbatas mentales eran, qué atrevidos gimnastas del pensamiento? Otras personas similares, como los futuristas con sus camisas amarillas miles de años después, escandalizaron a sus atónitos contemporáneos con paradojas inesperadas y conclusiones improbables, y hasta el día de hoy nos reímos de ellos junto con ese malicioso burlón, Aristófanes. Probablemente, Hegel también sintió cierta resistencia por parte del público cuando escribió, pasando de repente de su lenguaje extremadamente abstracto (al que hay que acostumbrarse para poder entenderlo en absoluto), de sus pensamientos pesados que marchaban con sus botas de plomo, a un estilo desenfadado y desenfadado:

«El modo filosófico de exposición no es algo arbitrario, un capricho de dar un paseo sobre la cabeza, para variar, después de haber caminado tanto tiempo sobre los pies, o de ver, aunque solo sea una vez, tu rostro familiar pintado» (*La filosofía de la naturaleza*).⁵¹

Sin embargo, esto es incorrecto. La conciencia racional no capta ni el movimiento, ni la transformación de una cosa en otra, ni la naturaleza contradictoria de las cosas, ni la identidad de los opuestos, su unidad e integridad. Es más, transforma la ley de la identidad en

⁵¹ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, pp. 201-202.

un dogma incontestable, considerando que el criterio de cualquier «sistema» es la exclusión de las contradicciones. Intenta ver las partes aisladas de un todo como partes aritméticas; es mecanicista «en sí misma» y, en consecuencia, hay algo entumecedor en su análisis. Es una gran viviseccionista, armada con un potente aparato de medición, con instrumentos delicados y con las maravillas de las técnicas experimentales modernas. Muchos pensadores se han rebelado contra una cognición tan limitada, entre ellos Goethe, citado *con amore* por Hegel:

Encheinsis naturae, así la llama la química,
se burla de sí misma, no sabe lo que le ocurre,
sostiene las partes en su mano,
pero carece, ay, del edificio espiritual⁵².

Goethe, en efecto, veía perfectamente la naturaleza limitada de la cognición racional. Pero en su crítica, a menudo se desviaba del objetivo. Protestaba contra las técnicas experimentales. Se rebeló contra la difracción de la luz, considerándola una intromisión en el ámbito del Todopoderoso. Aunque dotado de una excelente comprensión de la naturaleza restringida de lo cuantitativo, separó la cantidad de la calidad. Al observar el racionalismo de los viviseccionistas, separó la parte del todo. Al protestar contra el materialismo mecanicista, se adentró con frecuencia en el ámbito de la contemplación panteísta, con una tendencia a sustituir el conocimiento intelectual por la emoción artística. En general, sin duda, ya poseía partes significativas de la dialéctica materialista, pero estas brotaban como brotes que se desviaban en direcciones alejadas del conocimiento racional. ¡Que esta cucharada de alquitrán no eche a perder el barril de hermosa y fragante miel que nos dejó el gran poeta y pensador!

Nuestro viejo poeta ruso Yevgeny Baratynsky, en sus versos artísticamente notables escritos con motivo de la muerte de Goethe («¡y la ola del mar le habló!»), se rebeló directamente contra la medida, el peso, el análisis y el número; juna y otra vez recurría a

⁵² Hegel cita este fragmento de la primera parte del *Fausto* en *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 202.

ejemplos simbólicos, animales, aves, hierba, adivinación, sacramentos y las voces de las hechiceras de la naturaleza. [Vissarion Grigoryvich] Belinski, en su época, señaló el carácter reaccionario de tal visión del mundo, de la que Goethe estaba completamente alejado.

Ahora debemos decirlo sin rodeos: sí, el conocimiento racional, la lógica formal, sus leyes y su análisis son indispensables, pero insuficientes. En las obras de filósofos como Henri Bergson se encuentran críticas a las definiciones racionales, a la unilateralidad de lo cuantitativo y al método analítico-viviseccionista, críticas que a menudo son acertadas y muy oportunas. Defender la unilateralidad y el carácter limitado del conocimiento racional en general, y del materialismo mecanicista en particular, no es nuestro objetivo. Pero todo esto ya lo revelaron de manera brillante Marx y Engels, sin recurrir a la entelequia, la intuición ni ninguna otra sarta de tonterías supraracionales. Por eso, repetimos: el conocimiento racionalista es insuficiente. Es sumamente útil, pero no basta. No ha agotado todas las posibilidades de un proceso de conocimiento que fuera más completo en su metodología. Por lo tanto, es necesario ir más allá de sus límites. ¿Pero en qué dirección?

En una dirección inteligente, que abarque la lógica de las contradicciones, el movimiento, el devengarse, la totalidad, las conexiones universales entre todos los elementos del universo, el cambio cualitativo, los saltos, la interpenetración de los opuestos, la transformación de unos opuestos en otros, la división —o diferenciación— de lo uno en muchos y la resolución de muchos en uno, etcétera.

El uso de la lógica formal —descomponer y analizar las cosas, establecer identidades y opuestos fijos e inmutables— no es más que la primera etapa del conocimiento, que puede prolongarse históricamente durante un período muy prolongado (todo el racionalismo es la encarnación de este tipo de conocimiento). Pero la etapa siguiente implica movimiento, el paso a lo opuesto de lo que vino antes, a su negación. Más adelante aún llega el inicio de una tercera etapa, cuando los opuestos se unifican y vemos surgir un todo integrado que incluye todo lo que se ha obtenido mediante el análisis, el todo desmembrado, diverso y concreto, con sus leyes y con la totalidad de sus asociaciones. Aquí está la unidad de los opuestos. Aquí está el ascenso a lo concreto. Aquí está el desarrollo del contenido. Aquí está la síntesis. Aquí está la resolución de las contradicciones,

tanto su superación como su conservación. Aquí está la negación de la negación. Aquí está la verdadera razón. Aquí está una etapa superior de la cognición.

Si la dialéctica se considera en su forma racional, es decir, de manera materialista, entonces no contiene ni misticismo, ni milagros, ni trucos de magia, ni excentricidades. Se trata de un método de conocimiento más profundo y omnicomprendivo, que al «sentido común» de miras estrechas a veces le parece un truco de magia. Del mismo modo, las proposiciones relativas al infinito, las fórmulas del cálculo diferencial e integral, la geometría no euclidiana, la teoría de la relatividad y muchas otras cosas más parecen, para el «sentido común», un auténtico disparate. Sin embargo, Zenón, en sus aforismos sobre el movimiento, puso de manifiesto, en esencia, el carácter limitado e insuficiente del pensamiento racional. Desde su punto de vista, una flecha no podía volar y Aquiles no podía alcanzar a la tortuga. ¿Y qué hay de los escépticos? ¿Y las «antinomias» de Kant? ¿Y los problemas actuales de la física, con la contradicción entre partículas y ondas, entre lo continuo y lo discontinuo? Si rechazamos las contradicciones desde el principio o si no las percibimos en absoluto, no podemos llegar a comprender a fondo nada de lo moderno, nada que sea cualitativamente nuevo. Las antinomias nos parecerán un misterio eterno, una barrera insuperable, y nunca llegaremos a comprender el todo en su movilidad «viva» y en la diversidad de sus partes interrelacionadas cuando esas partes se consideran por separado.

La unilateralidad del conocimiento racional de la parte tiene como polo opuesto la «contemplación directa del todo», que nos lleva más allá del conocimiento racional por completo. Sobre esto, Hegel escribió en *La filosofía de la naturaleza*: «Aún menos aceptables son las referencias a lo que se ha denominado contemplación, y que para los filósofos anteriores no ha sido, de hecho, más que un medio a través del cual las ideas y las fantasías (y también las extravagancias descabelladas) actúan por analogía»⁵³. Y en otro lugar: «En los niños y los animales encontramos una unidad natural de pensamiento y contemplación, una unidad que, en el mejor de los casos, puede denominarse sentimiento, pero no espiritualidad... No

⁵³ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 197.

debemos adentrarnos en una abstracción vacía, no debemos buscar la salvación en la ausencia de conocimiento...»⁵⁴.

Esto es cortés, pero muy mordaz. Aquí se esconde una pulla a Schelling, quien consideraba que la cognición era la forma más elevada de intuición, que todas las cosas eran sensaciones y que toda la naturaleza era pensamiento «congelado» o «petrificado». Para ser justos, cabe añadir que, por un lado, las obras de Schelling contienen muchos elementos que pasaron al Sistema de Hegel y, por otro, el propio Hegel, el Hegel histórico, Hegel, no se caracterizaba exclusivamente por el idealismo objetivo. No era un panlogista «árido», sino también un místico en el sentido más auténtico de la palabra, y para él, la naturaleza sin ideas no era más que un cadáver gigantesco. Pero esto es *en passant* [de paso], una digresión.

La antigua «filosofía de la naturaleza» presentaba numerosas características contemplativas, místicas e intuitivas. En nuestra época, los hechiceros y adivinos filosofantes han erigido toda una Torre de Babel de basura «teórica», verdaderamente digna de animales. La «contemplación directa» se explica por sí misma. Se trata o bien de una «inmersión en la naturaleza» de carácter artístico-estético, ligada a la percepción de un vínculo con la naturaleza y a la vivencia de esta sensación (como tal, la «contemplación directa» es tanto natural como legítima, siempre que no exprese la pretensión de sustituir al pensamiento, a la cognición intelectual o a la razón); o bien es una actitud religiosa-mística; es decir, una actitud formada en condiciones de dominación-subordinación, con el reconocimiento de lo intuitivo como el principio supremo de la cognición. En este último caso, formula una pretensión descaradamente importuna de sustituir a todo lo racional y razonable. Aquí la idea central es la de un todo jerárquico, un conjunto, una totalidad. Pero este «todo» se contrapone no solo al todo racional y muerto, ensamblado de manera unilateral y mecánica a partir de sus partes componentes, sino también al todo dialéctico, que existe en el ámbito del pensamiento como un «segundo concreto» y refleja una realidad que es unificada y, al mismo tiempo, diversa, cuya unidad describió Hegel, precisamente en relación con la naturaleza:

⁵⁴ Ibid., p. 200.

[Una] reflexión teórica y conceptual sobre la naturaleza... [tiene como objetivo] comprender lo que hay de universal en la naturaleza tal y como se presenta en una forma determinada, es decir, en forma de especies, leyes y géneros. En este caso, el contenido no es un simple conjunto, sino que se distribuye a través de órdenes y clases, y debe considerarse como un todo orgánico⁵⁵.

Esto significa que el pensamiento racional, a diferencia de la variante racionalista, dista mucho de imaginar un todo como una colección de partes; lo concibe como una unidad real e indivisible con relaciones internas entre opuestos, un todo del que cualquier parte, una vez separada, destruye inmediatamente el todo y deja de ser lo que era en la relación con dicho todo. La cognición racionalista existe «superada» dentro de la cognición racional, del mismo modo que la lógica formal existe dentro de la lógica dialéctica. La cognición racional no descarta ni por un instante lo cuantitativo, sino que percibe la transformación de lo cuantitativo en lo cualitativo. No elimina lo particular, sino que lo ve en relación con el todo. No elimina las oposiciones, sino que las abarca tanto en sus interpenetraciones mutuas como por separado. Los hechiceros y adivinos del misticismo moderno niegan por completo la cognición racional, las medidas, los pesos, las cifras, el análisis, la síntesis, la dialéctica, la racionalidad y la razón. Incluso contraponen el alma (*Seele*) al llamado espíritu, o mente (*Geist*). Al separar el pensamiento del sentimiento, buscan en la intuición, en el inconsciente y en la inmersión insensible en el objeto, junto con revelaciones místicas, un apoyo ideológico para su lucha tanto contra la herencia de la Ilustración como, sobre todo, contra el marxismo, que en todo el mundo ha enarbolado la bandera más destacada del intelecto y del conocimiento racional en general.

A quien Zeus quiere destruir, primero le priva de la razón. La razón es sustituida aquí en parte por el misticismo y en parte por una astucia propia del zorro. El «todo» místico resulta ser una jerarquía cósmica de valores sociales fascistas, la universalización de la escala de castas del fascismo. Las declaraciones de Hitler, consideradas encarnaciones de la gracia suprrracional, se toman como criterios

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 196-197.

epistemológicos de la verdad. Aquí desaparecen todos los motivos de controversia, ya que no se puede razonar desde un punto de vista racional cuando se utilizan las categorías del misticismo. Este es el ámbito de la fe y de la charlatanería, del culto a la crueldad del militarismo alemán, de la gran burguesía, de los oficiales militares alcohólicos y adictos a la cocaína, y de los *Landsknechte* [mercenarios], salvajes y bestiales.

Incluso el escepticismo de Oswald Spengler era mil veces más inteligente que los eructos de misticismo cuyo hedor impregna toda la Alemania fascista. Esto no es la superación de la unilateralidad racional de la llamada ciencia positiva, del sólido empirismo británico, de la ideología del naturalista que cuenta, mide, indaga e inventa, y que desde los tiempos de Francis Bacon ha comprendido perfectamente que *scientia* y *potentia humana* coinciden, pero que aún no ha tenido las alas para volar más alto, para dar el salto del pensamiento racional al pensamiento conscientemente dialéctico. Por el contrario, la «teoría» de los histéricos fascistas equivale a la defensa del pico y la pala, del poder de la tierra y la voz de la sangre, del corporativismo medieval estrecho, de los estamentos de clase rígidos, de la jerarquía osificada y de los ídolos de lo absoluto.

No se trata del sentimentalismo pequeñoburgués de la notoria filosofía de la creencia y el sentimiento, creación de [Johann Georg] Hamann, [Friedrich Heinrich] Jacobi y [Johann Caspar] Lavater, con su *schöne Seele* o alma bella. Su ideología románticamente mística de los «genios tormentosos» era una expresión de protesta contra la estrechez feudal de Alemania. En ella estaban presentes tanto el concepto del hombre fuerte como el del débil. También había protestas contra la razón, en nombre del «corazón», el «alma», la intuición y la fe sincera. Pero ¿qué tiene en común con todo esto la «contemplación» férrea de la jerarquía de los hechiceros, tan sanguinaria como el Moloch de los cartagineses? ¿De qué manera nos recuerda la *schöne Seele*, la sensible belleza del espíritu, a la fría «bestia rubia», cuya sangre canta sobre ruinas carbonizadas? En el fondo del recipiente en el que Heinrich Heine se asomó una vez como invitado de la diosa Harmonía, la mirada altiva de la bestia ve una jerarquía asiria, coronada con una esvástica, un monstruo frío cuyas garras desgarran la carne de todo ser vivo. No se trata de un panteísmo cálido, ni de la inmersión ingenua en la naturaleza de los

hindúes con su predicación del amor por los animales, las aves, el sol y las flores. No es deleite artístico ni admiración estética. Se trata de una contemplación del mundo con un matiz religioso (¡y con cálculo!) en la línea de la tabla de rangos establecida por el señor Adolf Hitler en su imperio cesárico. Nos gustaría ver el cosmos «en su totalidad», pero, ay, solo vemos uniformes, rangos, insignias, hombreras, cañones, colmillos y patrimonios.

El imperio ilusorio del *Universum* fascistizado es el océano en cuyas olas se sumergen los místicos modernos de la sangre y los gases venenosos.

Se deleitan en sí mismos, por así decirlo, al ver en el espejo el mundo místico que han creado, un mundo en el que todo se distribuye según el mismo orden de precedencia basado en el estamento, la clase y el látigo, tal y como ocurre en la constitución de un Estado fascista. Esta oscura osificación y esta oscuridad osificada expresan la prolongada e ignominiosa descomposición del capitalismo moderno, cuando su labor inquieta e incesantemente progresista, su movimiento y sus vuelos del pensamiento han llegado a su fin; cuando ha comenzado el crepúsculo de sus dioses, y la lechuza de Minerva, procedente del nuevo mundo, emprende su misterioso vuelo hacia el futuro...

El Fausto de la burguesía ha muerto. La antigua vitalidad del mundo capitalista, su enorme dinamismo, que en el ámbito del pensamiento dio frutos como el cálculo diferencial e integral, la teoría de la evolución de Darwin y la lógica de las contradicciones de Hegel, ha sido sustituida por el podrido «capitalismo asociado» de [Eugen] Schmalenbach, entrelazado por un «pensamiento» podrido, por la búsqueda de un absoluto estático y elemental, por un retorno a una jerarquía milenaria de formas como la del santo padre Santo Tomás de Aquino.

En el *Tratado teológico-político* de Spinoza hay un pasaje notable que describe cómo los seres humanos, en tiempos críticos, vacilan entre el miedo y la esperanza, y cómo caen entonces en el misticismo y la superstición, en un lodazal de presagios y adivinaciones. Tal es ahora la posición de la burguesía, que intuye que la verdadera dirección del movimiento del capitalismo es hacia la extinción. De ahí la nueva teodicea.

Pero en sus «matices», esta teodicea es todo lo contrario a la de Leibniz. Sus misterios no se representan en luminosas iglesias griegas ni siquiera en catedrales góticas, sino en los patios traseros de los cuarteles fascistas, en los establos de Augías, que esperan a su Hércules proletario. Esta vez, sin embargo, Hércules no solo debe limpiar los establos, sino también purificar el mundo de la infección que emana de su hedor. Entonces, estos fantasmas insolentes de la nueva «contemplación», ebrios y apenas capaces de mantenerse en pie, desaparecerán para siempre, cediendo su lugar a un desfile triunfal de la razón humana...

«No hay nada más fácil que inventar causas místicas, es decir, frases desprovistas de sentido común», escribió Karl Marx en su conocida carta a Pavel Annenkov en la que criticaba a Proudhon⁵⁶.

Pero el marxismo y la dialéctica materialista de Marx, que luchan por un conocimiento razonado y racional, no son en absoluto racionalistas. Aquí, la razón no está separada ni del intelecto, ni de los sentimientos, ni de la voluntad. Lo consciente no se separa de lo inconsciente, y el pensamiento lógico no excluye ni la fantasía ni la intuición. La intuición en sí misma, sin embargo, no se entiende como un proceso místico, sino más bien —puesto que hablamos de ciencia y filosofía— como el instinto científico, aislado y desarrollado por la cultura del pensamiento. De ningún modo niega ni al intelecto ni al conocimiento racional. De ahí que Marx, por ejemplo, escribiera sobre Ricardo: «Ricardo posee... un fuerte instinto lógico» (*El Capital*)⁵⁷.

Lenin escribió magníficamente tanto sobre los «sueños» como sobre las «fantasías» (en ciencia y en filosofía). Como es bien sabido, les concedió el valor que merecían. Pero encontró palabras verdaderamente grandiosas con las que entonar una oda de celebración a la razón humana y al conocimiento racional. Ya no estamos hablando aquí de la inmensa y primordial importancia de la práctica en la teoría del conocimiento, algo totalmente inalcanzable para el racionalismo árido y unilateral. ¡Por eso el conocimiento dialéctico es una forma mucho más elevada que el conocimiento

⁵⁶ Fechada el 28 de diciembre de 1846, en *Obras escogidas*, (Moscú: Editorial Progreso, 1988), p. 518.

⁵⁷ *El capital*, vol. 2 (Moscú: Editorial Progreso, 1988), p. 244.

racional, y simplemente no puede compararse con la contemplación mística de tipo animal! En *Enrique V* de Shakespeare, el arzobispo dice:

La era de los milagros ha pasado,
y debemos buscar causas
para todo lo que ocurre en la tierra...⁵⁸

Los estados catalépticos, el delirio alucinatorio, el letargo, la sugestión y otros fenómenos de la hipnosis, elementos presentes en las acciones de chamanes y charlatanes, faquires y hechiceros hindúes: todos ellos se han convertido en objetos de la cognición real. Este conocimiento expulsa, como algo obsoleto, las formas bárbaras de conciencia, el misticismo de todo tipo y matiz que se ha elevado a principio ontológico, a principio del ser.

La dialéctica acaba con la desconexión analítica tanto de la naturaleza como de la humanidad, con el aislamiento rígido y la absolutización de diversos aspectos de la materia y el espíritu, con el aislamiento metafísico de las «cosas» aisladas.

La dialéctica lleva en su escudo la integridad y la unidad, pero no una unidad sólida e indiferenciada, ni una integridad elemental, sino una integridad de carácter abierto, móvil, contradictorio y diverso, con una gama infinita de características, aspectos, interrelaciones, cambios e interdependencias, y con la identidad de los opuestos.

Hoc signo vincis! [¡bajo este signo vencerás!]⁵⁹.

⁵⁸ La cita en realidad es de *A buen fin no hay mal principio*, acto 2, escena 3.

⁵⁹ Expresión atribuida a Constantino I, emperador romano bajo cuyo gobierno el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio.

La práctica en general y la práctica en la teoría del conocimiento

Anteriormente, hemos abordado la afirmación ingenua de los agnósticos que razonan basándose únicamente en sus percepciones sensoriales y que, por lo tanto, son capaces de demostrar la irre realidad o la imposibilidad de conocer el mundo exterior.

Esta afirmación resultó carecer de fundamento y se demostró ridícula. De ello podemos concluir que cualquier razonamiento filosófico, dado que opera con conceptos —que son un producto social, fruto de miles de años de trabajo intelectual—, debe, precisamente por este motivo, basarse en el amplio bagaje de todos los logros de la ciencia, dejando atrás todo el alboroto y las molestias de los subjetivistas necios.

La ciencia, sin embargo, nos dice que, en términos históricos, el punto de partida fue la relación activa y práctica entre la humanidad y la naturaleza. No la contemplación, ni la teoría, sino la práctica; no la percepción pasiva, sino la acción. En este sentido, la máxima de Goethe «En el principio fue la acción», cuando se contrapone a la máxima evangélica-platónica-gnóstica «En el principio fue el verbo» —es decir, el logos o la razón—, nos proporciona una expresión precisa de la realidad histórica. Marx lo señaló en repetidas ocasiones: en sus notas sobre el libro de Adolf Wagner, en las que critica con dureza la visión académica encerrada en sí misma según la cual los objetos se «dan» pasivamente a la humanidad; en su *La Sagrada Familia*, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, a lo largo de todo el texto de *El Capital*, y junto con Engels, en las brillantes páginas de *La ideología alemana*.

Contrariamente a los desvaríos de la filosofía idealista, según los cuales el pensamiento crea mundos, e incluso la materia es creación del espíritu (por ejemplo, el «yo» creador de Fichte), es la práctica

humana la que crea un mundo nuevo, transformando efectivamente la «sustancia de la naturaleza» de acuerdo con los deseos humanos. Históricamente, fue la humanidad social, el ser humano sociohistórico, y no una abstracción de la faceta intelectual de la humanidad —personificada por los filósofos como el sujeto—, la que, por encima de todo, producía, comía y bebía. No fue hasta más tarde, a través de la división del trabajo, cuando la actividad teórica se separó y se aisló como una función independiente (o relativamente independiente), quedando restringida a categorías particulares de personas, los «trabajadores intelectuales», con las diversas modificaciones sociales y de clase de esta categoría. El conocimiento teórico también surgió de la práctica. La relación activa y práctica con el mundo exterior, el proceso de producción material, que, como dijo Marx, condiciona el «intercambio de sustancias» entre la humanidad y la naturaleza, es la base para la reproducción de toda la vida de la humanidad social. Las divagaciones de los sumos sacerdotes de la llamada filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), entre ellos Nietzsche y una serie de histéricos biológico-místicos de la actualidad, pasan por alto este hecho fundamental, al igual que lo hicieron numerosos representantes de la filosofía idealista clásica. ¡Por supuesto! Al fin y al cabo, desde el punto de vista de Kant, los simples actos de serrar madera, fundir hierro o fabricar oxígeno líquido constituyen una incursión en lo «trascendental», ¡esa temible transgresión que es «imposible»! ¡Menudo caos provoca la «práctica» en esta tienda de porcelana llena de estatuillas de una sutileza inconcebible!

Para ser justos con Hegel, ese «colosal viejo amigo»⁶⁰, como lo llamaba cariñosamente Engels, hay que reconocer que, aunque Marx y Engels tuvieron que librar una lucha desesperada, apasionada y, en última instancia, victoriosa contra la «especulación ebria» del idealismo hegeliano, Hegel sí tenía una comprensión de la práctica, del trabajo y de sus herramientas. Además, el embrión del materialismo histórico, en forma de brillantes concepciones, estaba presente en sus obras. Tendremos motivos para convencernos de ello más adelante...

⁶⁰ Bujarin tiene un poema en prisión llamado así dedicado a Hegel, fechado el 14 de agosto de 1937.

El ámbito de la práctica, o de la actitud práctica hacia el mundo, puede entenderse en un sentido amplio que incluye procesos como, por ejemplo, la respiración; es decir, la amplia interacción material entre la sociedad y la naturaleza. En un sentido más restringido, el término *práctica* se refiere a la producción y al consumo. Por último, se refiere a la reproducción de la humanidad (véase Engels, *El origen de la familia*, etc.), al ámbito de las relaciones sexuales y a la práctica intrasocial, es decir, la práctica implicada en los cambios de las relaciones sociales, de las relaciones sociales reales y materiales. Aquí, en este debate, abordaremos sobre todo la práctica como las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, la práctica tal y como se manifiesta en la transformación real del mundo material, es decir, de las mismas «cosas en sí» con las que tantos filósofos se han dado de bruces y ante las que han tenido que dar marcha atrás.

Conocer un objeto —observa Hegel en alguna parte— significa tomar el control de él como tal. Este punto de vista es muy fructífero y merece ser desarrollado. En particular, debería desarrollarse en relación con la cuestión de la práctica. Aquí queda especialmente claro que, para los seres humanos, la materia del mundo externo se transforma en materia prima, en objetos de acción deliberada, objetos que deben procesarse de acuerdo con un objetivo preconcebido. Aquí, tal y como lo define Hegel, el «sentimiento de singularidad» se contrapone «a la naturaleza inorgánica, como su propia condición externa y material» (*La filosofía de la naturaleza*). Al manifestarse como materia prima, es decir, como objeto de la acción, la sustancia de la naturaleza se transforma «artificialmente» en otra cosa, en una cualidad diferente, en el objeto de la asimilación directa. El verdadero poder de la humanidad sobre la naturaleza se revela en este proceso:

Sean cuales sean las fuerzas que la naturaleza haya desarrollado y puesto en marcha contra la humanidad... esta siempre encuentra la manera de contrarrestarlas, obteniendo esos medios de la propia naturaleza y utilizándola contra sí misma. La astucia humana es capaz de dirigir una fuerza natural contra otra, obligándolas a aniquilarse mutuamente. Al situarse detrás de estas

fuerzas, la humanidad es capaz de mantenerse intacta (*La filosofía de la naturaleza*)⁶¹.

Cabe señalar: no solo para «protegerse y preservarse», sino para «desarrollarse». En el presente caso, sin embargo, esto tiene una importancia secundaria.

Hegel también vio el papel de las herramientas, en el caso de los órganos animales-instrumentales (véase la teoría morfológica del académico [Alekséi] Severtsov), para los seres humanos, sobre todo las herramientas de trabajo. Hegel escribió directamente sobre estas últimas en *La ciencia de la lógica*.

...el arado es más honorable que los placeres inmediatos que este procura y que constituyen fines. La herramienta perdura, mientras que los placeres inmediatos se desvanecen y caen en el olvido. En sus herramientas, el hombre posee poder sobre la naturaleza externa, aunque, en lo que respecta a sus fines, esté, por el contrario, sometido a ella⁶².

El poder, la posesión, la fuerza y la hegemonía sobre la naturaleza con fines vitales y para la «expansión directa» de la vida son categorías cotidianas para Hegel. Aquí, y en todas sus construcciones análogas, el gran idealista se sitúa, de hecho, junto al límite del materialismo histórico. Es la encarnación viva de la «medida» y de la transición (en la persona de Marx) hacia su propio opuesto dialéctico.

El proceso de producción es, por tanto, un proceso de toma de control del mundo exterior y de su reconfiguración de acuerdo con fines u objetivos definidos, que a su vez vienen determinados por toda una serie de circunstancias. Pero, ¿qué significa este proceso? Significa un cambio en las cualidades y características del mundo objetivo, y la creación de nuevas cualidades y características que eran necesarias, que antes de que se produjera el proceso productivo se destacaban como objetivos y que, por lo tanto, se postulaban de

⁶¹ *La filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 195-196.

⁶² *Ciencia de la Lógica*, p. 747.

antemano. Esta actividad de fijación de objetivos se consume, o alcanza su realización, cuando el proceso productivo llega a su fin.

¿Cuál es la conclusión que se desprende de esto desde el punto de vista del agnosticismo en general, y del agnosticismo kantiano en particular? La misma conclusión a la que llegó Zenón, con su afirmación de que el movimiento era imposible, cuando Diógenes demostró, al caminar, que el movimiento sí existe. ¿Cómo se puede afirmar que el mundo exterior es incognoscible (tanto en su conjunto como en sus partes), que el objeto del trabajo es inconocible, cuando este objeto se transforma en otro de acuerdo con los deseos de un sujeto que, supuestamente, no sabe nada al respecto? A partir del carbón, o con su ayuda, fabricamos hierro fundido, combustible líquido, benceno, lubricantes, líquidos volátiles, pinturas, perfumes y una gran multitud de artículos, pero, supuestamente, no tenemos ni idea —¡Dios nos ayude!— de lo que es este carbón en sí mismo. Mientras tanto, la cuestión se resuelve de forma muy sencilla: conocemos las cualidades y características de la «cosa en sí», en función de y en relación con otros factores, con la temperatura, con la presión, con sus relaciones con diversas sustancias, y al alterar estas relaciones, gracias a nuestro conocimiento de las leyes que las rigen, obtenemos «otro» carbón. Todo esto se expresa a la manera hegeliana; es decir, en formas alteradas, nuevas cualidades, nuevas «cosas en sí mismas» como partes del mundo objetivo. Por lo tanto, ¡sí conocemos las cualidades del carbón!

La práctica es la prueba «viva» y activa de este conocimiento, una prueba que surge a través del propio proceso objetivo, en la acción, manifestada en el proceso de transformación material, que avanza de acuerdo con la «voluntad razonada» del sujeto. La práctica nos demuestra de forma convincente que conocemos las cualidades de las cosas y sus leyes. El hecho de que el sujeto de esta práctica esté él mismo sujeto a estas leyes (tanto al fijarse objetivos como al utilizar las leyes de la naturaleza para alcanzarlos) no refuta este conocimiento, sino que, por el contrario, lo confirma. La libertad es la necesidad conocida. El hecho de que un proceso tecnológico se ajuste a las leyes de la naturaleza nos permite conquistar la naturaleza, al tiempo que nosotros mismos estamos sujetos a ella. Este punto lo entendió perfectamente Francis Bacon, quien lo expuso de forma accesible en su obra *Novum Organum*, en 1620.

Precisamente porque el sujeto está «sujeto» a las leyes de la naturaleza, y conoce cuáles son estas leyes, es libre. El hecho de que el sujeto cree «libremente» demuestra que sabe. El verdadero sujeto de la historia, es decir, la persona sociohistórica, en el proceso de reproducir su vida (es decir, la vida sociohistórica), se convence innumerables veces en la práctica de la realidad de su conocimiento y de la naturaleza «de este lado» de su pensamiento.

Aquí conviene recordar un incidente casi anecdótico relacionado con Gueorgui Plejánov, quien, al traducir una de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, atribuyó a un pasaje concreto un significado precisamente opuesto al original. Marx escribió que, a través de la práctica, el ser humano debía demostrar la «naturaleza de este lado» (*Diesseitigkeit*) de su pensamiento; Plejánov transformó esto en «aquel lado», decidiendo evidentemente que se trataba de un error tipográfico y que Marx había querido decir que la práctica implica dar un salto hacia lo «trascendental». Es posible expresarse metafóricamente de esta manera, y no habría ningún gran error si no fuera por el hecho de que la idea de Marx era diferente. Lo que quería decir es que no se requería ningún salto, que no era necesario ningún proceso trascendente, ya que no existía nada trascendental; no había un segundo mundo, extrarracional y nouménico, sino solo un mundo objetivo, una única naturaleza, en la que los seres humanos también están inmersos, demostrando así que el llamado «este lado» también es real y no necesita ninguna dualidad extrarracional.

Es habitual que, en la mayoría de los casos, los agnósticos de corte positivista hayan eludido la cuestión de la práctica. Los idealistas subjetivos de pura cepa simplemente «crearon» el mundo a partir de sí mismos. El idealismo objetivo suponía un «mundo auténtico» en forma de idea; en su forma más aristocrática, representada por Platón, consideraba a los mortales comunes como prisioneros para quienes la contemplación de la idea era inalcanzable, ya que estaban encadenados eternamente en una cueva. Según agnósticos como [Karl] Pearson, los seres humanos solo disponen de signos, símbolos y «símbolos empíricos». Todas estas categorías son puramente pasivas; no estamos ante la «creación a partir de uno mismo» fichteana (Hegel bromea diciendo que cuando Fichte se pone un abrigo, cree que lo está creando), en la que el mundo es

como una telaraña tejida por la araña. Esto no es pragmatismo voluntarista ni actualista. No. Aquí tenemos signos, señales, designaciones convencionales, «jeroglíficos». La práctica, sin embargo, destruye todos esos conceptos, ya que altera el propio punto de partida, presentando al sujeto en sus funciones activas-creativas en lugar de pasivas-contemplativas. Y mucho menos es el sujeto, en medio de la naturaleza externa, un prisionero encadenado, confinado en una cueva por un «noble» filósofo esclavista. Dicho sujeto no es un esclavo, sino que, en un grado cada vez mayor, controla el mundo natural que le rodea, a pesar de depender completamente de él (¡otra contradicción dialéctica!).

Las categorías científicas no son en modo alguno signos convencionales, etiquetas seleccionadas arbitrariamente con el fin de distinguir entre las cosas, como el ya mencionado lóbulo de la oreja humana de Hegel. Las categorías científicas son representaciones de características, cualidades, relaciones y leyes objetivas de las cosas y de los procesos reales, los procesos objetivos, los procesos materiales. La práctica también lo demuestra de manera totalmente convincente. Como lo expresa sucintamente Ilich: «El resultado de la actividad es la prueba del conocimiento subjetivo y el criterio de *la objetividad tal y como es en realidad*»⁶³.

Desde cierto punto de vista, podría decirse que la práctica es superior a la teoría (¡condicionalmente, relativamente!), ya que es a través de la práctica como el pensamiento (la teoría) se manifiesta en lo objetivo, adquiere forma material y se objetiva en el mundo real. Los silogismos simples son silogismos, la rotación e inversión de ideas, es decir, movimiento en la esfera del pensamiento. Metafóricamente hablando, son leyes comprendidas, reflejos de leyes, coordinadas con fines subjetivos. A través de la práctica, se impregnan de lo objetivo; adoptan forma material en el proceso tecnológico y su resultado satisfactorio, es decir, manifiestan su veracidad, su correspondencia con la realidad. La corrección del pensamiento se plasma en el «correcto» desarrollo del proceso material y en el «correcto» resultado material —es decir, un resultado que se corresponde con el objetivo—. El proceso «fluye» de acuerdo con el concepto de una ley material, sobre cuya base este proceso se

⁶³ *Cuadernos filosóficos*, p. 219.

coordinó previamente con un determinado objetivo al que también ha conducido. Su desarrollo y su resultado final ya se han presupuesto, se han anticipado conscientemente. Hablando en sentido figurado, el pensamiento se ha proyectado en la materia y ha sido puesto a prueba a través de lo material, demostrando su propio poder mediante el poder de la práctica. Es en esto en lo que consiste la importancia teórica-cognitiva y epistemológica suprema de la práctica.

A este respecto, recordemos las categorías a priori de Kant. Los kantianos no las consideran «ideas innatas», ni tampoco un prius histórico. Para los kantianos, son un prius lógico, formas indispensables de la experiencia sensorial que sirven para imponer orden, mecanismos a través de los cuales el caos de los fenómenos se transforma en un cosmos ordenado. Como el propio Kant afirma en sus *Prolegómenos*, sirven «por así decirlo, para el almacenamiento de los fenómenos, de modo que estos puedan interpretarse como experiencia». Fuera de estas categorías, la experiencia es imposible; es algo sin forma. Dentro de ellas, la experiencia adquiere forma, mientras que estas, a su vez, adquieren contenido. Estas categorías, según Kant, son extraexperimentales; son en sí mismas condiciones, condiciones a priori indispensables para toda experiencia. Tales son las categorías de cantidad, calidad, relación (junto con las categorías de sustancia, causalidad e interacción) y modalidad. También las formas de percepción: tiempo y espacio. ¿Qué lugar puede ocupar la mera práctica en medio de tal compañía?

Sin embargo, todas estas categorías y formas de percepción se consideran a priori porque se formaron sobre la base de la experiencia y han sido confirmadas por la práctica, miles de millones y miles de millones de veces a lo largo de muchas decenas de miles de años. Representan los patrones más persistentes, generales y recurrentes, puestos a prueba de forma perenne por la práctica, por toda esa práctica laboral infinitamente diversa e inmensamente prolongada de la humanidad. Sobre esta base, se han conservado como axiomas universales de la experiencia. No entraremos ahora en un debate sobre los cuatro conjuntos de tres categorías, ni haremos de su examen un tema específico. Aquí nos interesan otras cosas. Tomemos, por ejemplo, el tiempo. ¿Acaso no está claro que cualquier acto de trabajo presupone una «orientación en el tiempo»? En la caza, la

agricultura, el riego, la navegación, los viajes a través del desierto... en cada caso, tanto en las moléculas de la experiencia laboral como en las agregaciones más amplias de dicha experiencia, la anticipación (o expectativa) de ciertas relaciones temporales ha sido puesta a prueba y verificada a través de la práctica. La medición del tiempo, y el tiempo como forma objetiva de la existencia del mundo material, han tenido su correspondiente reflejo en el cerebro humano, un reflejo obtenido a través de la experiencia y puesto a prueba sin cesar en la práctica.

Kant se propuso subjetivizar lo objetivo, pero en el propio apriorismo ya está presente la sombra de la objetividad. No es casualidad que, en el caso de otro concepto «a priori», la categoría de la causalidad, el gran asceta de Königsberg acabara sumido en tal confusión que se viera obligado de nuevo, *volens-nolens* [se quiera o no], a objetivar lo subjetivo, que según su doctrina era una categoría. Esto ocurrió cuando construyó un puente de causalidad entre las «cosas en sí» y el sujeto, a cuyos sentidos «afectan». Cuando los sacerdotes de Egipto predecían las crecidas del Nilo y, de este modo, orientaban las labores agrícolas; cuando los babilonios excavaban canales y construían templos y palacios según el calendario; cuando las obras de irrigación en China, y la construcción de la Gran Muralla, se llevaban a cabo de acuerdo con indicaciones cronológicas; cuando Taylor introdujo el estudio del tiempo y el movimiento; cuando se implementaban gigantescos planes quinquenales en la Unión Soviética según calendarios programados... ¿qué pasa aquí? ¿Acaso la famosa «forma a priori de la percepción» no se verificó en la práctica en cada oleada de la marea del tiempo? Por supuesto que sí. No, sin embargo, como la forma a priori de la percepción del sujeto trascendental de Kant, sino como la forma objetiva del mundo, reflejada en el concepto de tiempo. Lo mismo se aplica al espacio, a la causalidad, etcétera. En resumen, también aquí la práctica ha desempeñado, desempeña y desempeñará un papel excepcionalmente importante. ¿Cómo no vamos a comprender la importancia epistemológica y teórico-cognitiva de la práctica?

Pero esta categoría también, como todo en la tierra, puede ser malinterpretada.

¿Habrá tiempos turbulentos, o no?

¿Solo crecerán malas hierbas en el jardín?

Por desgracia, también han crecido malas hierbas en el jardín filosófico. Las ha sembrado el llamado pragmatismo, y los «actualistas» fascistas de hoy las han convertido en un auténtico narcótico, que florece en los vertederos de la ideología fascista. William James amplió el concepto de experiencia, incluyendo en él todo lo posible e imposible («lo que quieres, lo pides»), hasta llegar a la experiencia religiosa mística (véase su *Variedades de la experiencia religiosa*). En sus obras, la «práctica» adquirió un carácter igualmente universal, abarcando cualquier situación volitiva, cualquier actividad, independientemente de cómo se manifestara. La «práctica» del sentimiento religioso y del delirio místico también era «práctica». El hombre de negocios, que explota, comercia, se entrega a los excesos y reza por el perdón de sus pecados; un hombre que gana dinero, para quien el tiempo es dinero y no una «forma a priori de percepción»: este filisteo estadounidense por excelencia ha encontrado en el pragmatismo una ideología que le encaja a la perfección.

El criterio «práctico» de la verdad también ha degenerado en consecuencia. El punto de partida aquí ha dejado de ser el cambio objetivo en el mundo objetivo (lo cual, desde el punto de vista de la teoría, implica la verificación del conocimiento a través de la práctica), para ser ahora la «utilidad», entendida en un sentido extremadamente amplio y subjetivo. Si una mentira es útil para un estafador, entonces esa mentira es la verdad. Si la religión reconforta a una anciana, entonces es la verdad. Aquí, desde el punto de vista «instrumentalista» y «pragmático», en la «utilidad», todo se ha degenerado. En términos sociales, esta es la ideología del comerciante burgués; lógicamente, carece de valor, es la prostitución de los conceptos de experiencia, práctica, actividad y verdad.

No obstante, la «práctica en general» y la «práctica en la teoría del conocimiento» han alcanzado sus niveles extremos de degeneración en los «filósofos» fascistas de hoy en día (*sit venia verbo*—es decir, si se me permite utilizar la palabra «filósofo» en este contexto). Sobre la base de su beligerancia sangrienta y su demagogia social, es decir, de todo su sistema de engaños, máscaras y mitos (la creación de mundos imaginarios elevada a método con una base de principios), surge una filosofía de voluntarismo extremo. Se declara que el sujeto es un «ser político» (no meramente un «ser social»). Todo lo que resulta útil para la política del fascismo es verdadero; la

verdad, por lo tanto, es una emanación de la «práctica» fascista (sobre la que no hace falta decir nada más). Pero dado que el grado de utilidad lo define el señor Hitler, el criterio de la verdad, el criterio epistemológico, está en manos de este caballero, como la vara de Aarón en la Biblia. ¡No hay «filosofía de la revelación» que se pueda comparar con esto! Aquí las cosas son mucho más sencillas: ¡la «revelación» brota directamente de la elocuente lengua del jefe de los bandidos! ¿Qué pensaría Schelling de esto? El viejo pero eternamente nuevo principio de correspondencia con la realidad (este principio absoluto, que se manifiesta de forma relativa en la escala de todo conocimiento) aquí se desvanece por completo. El hecho de que la tesis «los comunistas incendiaron el Reichstag» resulte ventajosa para los bandidos fascistas significa que es cierta. El mito se eleva aquí a la categoría de principio. Como se puede ver fácilmente, esto representa el grado extremo de degeneración del pensamiento filosófico. En la medida en que se pueda hablar de conocimiento en este caso, el conocimiento se niega a sí mismo. El objeto de la cognición desaparece y, en su lugar, se instala una ilusión; la ideología es la del engaño.

Solo este tipo de contexto social, que en su esencia (es decir, en las tendencias fundamentales de su desarrollo) va dirigido contra estos «filósofos» concretos (como creadores de ideología y representantes de una burguesía decadente y podrida), podría engendrar su propia negación en sus mentes. De ahí también el voluntarismo puro, combinado con una profunda desesperación y pesimismo internos, estos últimos ahogados por todo tipo de canciones sangui-narias de Horst Wessel y otros productos de la creatividad fascista. De este modo, el capitalismo, que a medida que avanza se precipita hacia la no-existencia, del ser a la nada y a la alteridad, también reduce a la nada el proceso de la cognición. ¡Para el capitalismo, la dialéctica es, en efecto, trágica!

La práctica, la praxis material, da origen a la teoría. Siempre ha constituido la base de la teoría, ya que el trabajo mental surgió del trabajo material, separándose de él y volviéndose autónomo. La práctica engendra la teoría, ya que plantea continuamente nuevas tareas ante el conocimiento. La teoría, que es una extensión de la práctica y al mismo tiempo su opuesto, enriquece la práctica y la amplía. ¡Vemos aquí, pues, un movimiento verdaderamente

dialéctico! La práctica es algo que se contrapone a la teoría; la teoría niega la práctica, y viceversa. Pero la teoría se transforma en práctica. La unidad de la teoría y la práctica es la reproducción de la vida en sus definiciones fundamentales. Esto también lo expresó en términos idealistas Hegel, quien habló de «la unidad de la idea teórica y práctica» (en su *Ciencia de la Lógica, Enciclopedia, Filosofía de la Naturaleza* y en otros lugares). Por lo tanto, si entendemos que P es la práctica, T la teoría y P' la práctica enriquecida, el proceso en su conjunto queda representado por la fórmula:

P-T-P'; P'-T'-P''; P''-T''-P''' y así sucesivamente.

De las relaciones entre teoría y práctica se deriva también la relación entre los criterios de verdad. El criterio práctico, «instrumental», coincide con el criterio de «correspondencia con la realidad»; el éxito práctico se alcanza porque la razón fue realmente razón, porque las ideas se correspondían con la realidad y constituían una representación fiel de la misma. En esencia, el principio de economía también coincide con esto, siempre que se entienda en su forma racional, y no en una forma que justifique el dicho «la ingenuidad es peor que el robo». El pensamiento es «económico» precisamente cuando se corresponde con la realidad, cuando no hay en él nada superfluo, es decir, incorrecto o que no se corresponda con la realidad. Cuando el pensamiento es económico, todo el proceso de pensamiento, considerado en su conjunto, alcanza su máxima productividad, ya que no se desvía por caminos tortuosos.

Entre los diversos mecanismos mediadores que establecen un vínculo entre la teoría y la práctica se encuentra el experimento científico. Aquí se produce un cambio práctico, un cambio material en la sustancia de la naturaleza (por ejemplo, en laboratorios, en condiciones artificiales de segundo orden, por así decirlo), acompañado de una correspondiente reelaboración del pensamiento. Aquí encontramos las herramientas materiales para el proceso: aparatos altamente complejos, instrumentos de medición, maravillosos dispositivos técnicos que amplían nuestra experiencia en un grado extraordinario (dispositivos como el microscopio, los equipos de rayos X, las microbalanzas, etcétera). El laboratorio industrial es un complejo objetivado en el que el conocimiento y la práctica, la industria y la ciencia teórica entran en contacto directo y se funden entre sí.

Hasta ahora, hemos abordado la variedad de prácticas implicadas en los cambios en la sustancia de la naturaleza. Pero también se puede hablar de la práctica relacionada con los cambios en las relaciones sociales y con el aspecto teórico de este proceso (las ciencias sociales). No es difícil ver que, entre los representantes de un modo de producción condenado a desaparecer, el radio de conocimiento se reduce inevitablemente, y la ciencia se transforma rápidamente en apologética; ¡la práctica conservadora, reaccionaria y contrarrevolucionaria tiene su correspondiente reflejo ideológico! La «ciencia», en este caso, se vuelve subjetiva, y su subjetivismo de clase actúa como un lastre para el desarrollo, y no como una forma del mismo. Además, esta «ciencia» adopta formas que son activamente hostiles a las principales tendencias del desarrollo, en un grado mucho mayor que en el caso de los ámbitos teóricos de las ciencias naturales.

El marxismo, por el contrario, logra la unidad de la gran teoría con la gran práctica revolucionaria; la práctica de Lenin y Stalin confirma brillantemente su teoría. De esta cualidad del marxismo se derivan también las brillantes predicciones de Marx y Engels, que previeron acontecimientos históricos con un siglo de antelación. Los franceses tienen un dicho: *Savoir c'est prévoir*, «saber es prever». Pero no solo prever, sino también actuar con éxito. El conocimiento, la previsión y los brillantes éxitos prácticos son los rasgos característicos del marxismo, tanto como teoría social como en la práctica. El curso de todo el proceso histórico mundial, incluido el desarrollo de la ciencia, confirma la corrección de las poderosas generalizaciones de la dialéctica materialista marxista.

Enfoques prácticos, teóricos y estéticos del mundo, y su unidad

El punto de partida es un análisis «histórico» del tema (un examen de lo que es «histórico», «dialéctico», en proceso de devenir). Marx y Engels, en *La ideología alemana*, tenían razón al considerar la historia como una ciencia integral que podía desglosarse, en consonancia con un proceso de división objetiva del todo, en la historia de la naturaleza y la historia de la sociedad. (Aquí, por el momento, somos inevitablemente geocéntricos, ya que no sabemos nada sobre los «pueblos» de otros planetas; para nosotros existen meramente como *dynamei* y no como *energeia*, como a Marx le gustaba decir; es decir, como potencialidades, no como potencial realizado).

Si tomamos la cuestión de la interacción mutua entre la humanidad y la naturaleza, entonces, históricamente (en el sentido amplio de la palabra), tenemos:

1. El proceso de adaptación biológica. Los seres humanos aún no son humanos en el sentido propio de la palabra. No son más que animales de la especie *Homo sapiens* en su forma natural.

Este no es el «estado natural» postulado por Rousseau y los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII. Tal estado nunca ha existido; es una ilusión fantástica en la mente de los ideólogos. El «ser humano» en este caso es un semisimio gregario, que comienza a caminar sobre sus patas traseras, con una mano diferenciada como instrumento natural de trabajo. Los siguientes puntos revisten importancia: la reproducción de la especie; la colaboración y la lucha por la supervivencia; los instintos (el instinto de autoconservación, el instinto de perpetuación de la especie, es decir, el instinto sexual); la formación de las razas; la influencia de la naturaleza, el clima y todos los denominados «factores geográficos». El proceso de adaptación es en su mayor parte pasivo e inconsciente. La naturaleza

moldea a la humanidad, mientras que la humanidad aún no moldea a la naturaleza (si empleamos cierta simplificación, es decir, si hablamos en términos relativos).

2. El proceso de adaptación social activa. En consonancia con la situación objetiva, aquí se considera a los seres humanos como animales sociales que fabrican herramientas (*Homo faber*). Por eso entran en juego las cualidades de la subjetividad y la actividad. El materialismo antiguo consideraba a los seres humanos únicamente como productos. Mientras tanto, los seres humanos históricos ya se habían transformado en sujetos. Por esta razón, Marx, en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*, insistió en considerar la relación entre la humanidad y la naturaleza en términos subjetivos, prácticos y activos. La palabra «subjetivo» implica un rechazo de la cognición objetiva; la idea es que la objetividad de la cognición requiere tener en cuenta una nueva objetividad, superior y no biológica, una vez que el sujeto ha entrado en escena, cuando la humanidad, con sus herramientas, está influyendo activamente en la naturaleza y transformándola de acuerdo con los objetivos humanos, cuya base es el proceso de trabajo como proceso de «la producción y reproducción directas de la vida». En este proceso de trabajo, la propia naturaleza humana sufre una transformación. Biológicamente, esto ocurre «en forma superada». Por lo tanto, es necesario acabar con el juego desarrollado por la «escuela orgánica» en sociología, economía política, etc.

Aquí encontramos una nueva cualidad, que ha tomado forma de manera histórica. El renacimiento moderno de la «organología», de un «darwinismo social» desvirtuado, junto con toda la escuela de Othmar Spann y del racismo rabioso, resulta repulsivo desde el punto de vista científico. ¿Han dado en el blanco equivocado!

La propia sociedad se divide en clases, y se inicia un movimiento específico, la dialéctica del desarrollo social, con todas sus contradicciones y transiciones de una formación socioeconómica a otra.

El sujeto aquí es el individuo sociohistórico, representante de un «modo de producción» concreto, de una clase específica y de un «modo de pensar» particular. Lo «biológico» no se elimina; se *aufgehoben*, es decir, se eleva a un plano superior.

En su nivel más básico, las relaciones entre la humanidad y la naturaleza tienen un carácter triple: son prácticas, teóricas y artístico-

estéticas. Hemos examinado estos tres tipos de relaciones por separado y en sus interacciones. Ahora nos enfrentamos a la tarea de comprenderlas en su unidad, como funciones de un único proceso de producción y reproducción de la vida.

La práctica, en este caso, es el dominio material y técnico de la sustancia de la naturaleza, y el trabajo es la transformación de esta sustancia, el intercambio material de sustancias entre la sociedad y la naturaleza. La teoría es el dominio intelectual de la naturaleza, el conocimiento de sus cualidades, peculiaridades y leyes, de su «totalidad». La estética de la naturaleza es una experiencia compartida y empática de los ritmos de la naturaleza, una experiencia que tiene sus raíces últimas en los orígenes biológicos y animales de la humanidad. A la práctica le corresponde la voluntad, a la teoría le corresponde el intelecto y a la estética le corresponde el sentimiento. La práctica es el ámbito de las cosas y los procesos materiales. La teoría es el ámbito de los conceptos y las ideas. La estética es el ámbito de las emociones y de las formas e imágenes emocionales. Si reformulamos esto en términos de procesos, obtenemos lo siguiente: el proceso del trabajo, el proceso del pensamiento y el proceso de la contemplación artístico-estética.

La teoría y la práctica, como hemos visto anteriormente, son opuestos que se interpenetran y, al mismo tiempo, constituyen una unidad. Esta unidad implica una relación activa con la naturaleza, una relación que se manifiesta de dos maneras a la vez: el proceso de dominar y someter a la naturaleza. Aquí el sujeto se opone a la naturaleza, como principio activo. El sujeto no «aprehende» la naturaleza, sino que la considera (y actúa sobre ella) como materia. El sujeto transforma materialmente la naturaleza en el proceso de trabajo, y el pensamiento media en este proceso. La naturaleza es pasiva, mientras que la humanidad es activa. La naturaleza es transformada, mientras que la humanidad es la que lleva a cabo la transformación.

La situación en lo que respecta a la contemplación artístico-estética de la naturaleza es bastante diferente. Aquí el sujeto se sumerge en el objeto, se disuelve en él. El individuo «desaparece», se pierde como tal, es absorbido y se hunde en el «todo». En otras palabras, aquí la naturaleza es activa, mientras que la humanidad es pasiva. El sujeto pasa a un segundo plano. Sublimes y grandiosos, los ritmos

del cosmos se hacen sentir, mientras que el ritmo del sujeto no es más que una parte infinitesimal del gigantesco y ilimitado tejido del universo. La inmensidad del universo se refleja en las emociones que despierta. La contemplación artístico-estética es, por lo tanto, el polo opuesto tanto de la práctica como de la teoría, *en cuanto a* principios que subyacen a la actividad vital de la humanidad. Esto, entre otras cosas, sirve para explicar el hecho de que la contemplación artística, a diferencia de la teoría y la práctica, no puede proporcionarnos los criterios de la verdad. Al mismo tiempo, la contemplación artística es contradictoria en sí misma. Aunque disuelve lo subjetivo en lo objetivo, es extremadamente subjetiva. Las emociones asociadas a la experiencia empática de la naturaleza no tienen el significado universal de, por ejemplo, los conceptos; esta esfera es un océano de sensaciones y de emociones extremadamente volátiles, con un coeficiente de subjetividad mucho mayor.

No obstante, al igual que la división que realizaba la psicología tradicional de todos los denominados «atributos espirituales» en «esencias» independientes (mente, voluntad y sentimientos) tuvo que superarse debido a su unilateralidad, los tres tipos de relaciones entre la humanidad y la naturaleza que nos ocupan aquí no están en modo alguno desconectados, sino que se entrelazan entre sí y, en conjunto, conforman una corriente de actividad vital.

Tomemos como ejemplo el ámbito de la contemplación sensorial, del placer sensorial-estético en la naturaleza. Es bastante obvio que las experiencias que corresponden a esto no son en absoluto pura emoción. Aquí también están presentes conceptos en las formas más diversas. Cuando, por ejemplo, una persona de hoy en día «admira» el cielo estrellado, su experiencia puede incluir —y de hecho incluye— elementos de una visión científica del universo (reflexiones sobre las estrellas, los planetas, la galaxia, la infinidad de mundos, los electrones, hipótesis científicas, etcétera). Además, dependiendo del carácter social, del «modo de pensamiento» de la época, determinado por el «modo de producción», la formación de emociones y pensamientos está sujeta a ciertas ideas dominantes, que encajan en el marco general del «modo de pensamiento». Por ejemplo, a lo largo de los siglos, las experiencias artísticas y estéticas se han entremezclado con las formas religiosas, con la consideración del mundo en términos de dominación y sometimiento (como

dice Marx, relaciones de dominación y subyugación). Este sociomorfismo del pensamiento ha sido también un principio sociomórfico en la esfera de la estética, no solo entre los salvajes, los animistas primitivos, la «gente corriente» —los filisteos de su época, por así decirlo—, sino también entre los pensadores más refinados. De ahí, por ejemplo, que para Pitágoras la «música de las esferas», el ritmo de la naturaleza, expresado en figuras y embellecido artísticamente, fuera un principio divino *stricto sensu* [en sentido estricto].

Por otra parte, lo estético-artístico también penetra en su opuesto, es decir, el pensamiento. Por ejemplo, ¡merece la pena leer cómo Hegel describe la vida de la tierra y, sobre todo, la vida del mar! O tomemos las obras científicas de Goethe, por no hablar de los filósofos alemanes de la naturaleza, concluyendo con Schelling. Como se señaló anteriormente, Heine recomendaba que a Schelling se le leyera como poeta, no como filósofo⁶⁴.

Aquí, por tanto, vemos una interpenetración de los opuestos, el paso de uno a otro y su unidad. Pero la propia esfera de la contemplación artístico-estética, al esforzarse por reproducirse a sí misma, da lugar a un esfuerzo *activo*, que produce arte, música, poesía, pintura, etcétera. Se trata ahora de una formación extremadamente compleja, que se extiende mucho más allá, abarcando todos los ámbitos de la vida y con un significado diverso, incluido un significado cognitivo. Básicamente, sin embargo, opera a través de imágenes, y no es casualidad que el lenguaje poético sea el lenguaje de la metáfora y de la personificación. Sus orígenes más profundos residen en la experiencia compartida y empática de los ritmos de la naturaleza y en los vínculos con ella. En el arte, como actividad creativa, el principio pasivo se vuelve altamente activo; la propia emoción estética se vuelve más compleja y se enriquece al adquirir un lado activamente creativo (a través de la experiencia del valor de la artesanía). La esfera de la experiencia compartida y empática es la auténtica esfera del arte y la estética; es precisamente por esta razón por la que el amor y el erotismo desempeñan un papel tan destacado; el principio del sentimiento compartido se expresa aquí con especial

⁶⁴ Esta recomendación no se menciona antes en el texto.

claridad, y tiene raíces sumamente profundas en lo más recóndito de la naturaleza biológica de la humanidad.

A los principios prácticos, teóricos y estéticos les corresponde la vieja trinidad de la bondad, la verdad y la belleza, abstracciones fetichizadas extraídas de las tres esferas principales de la actividad humana.

Por «bien» («felicidad», «bienestar», «el ideal»), todos los sistemas entienden un conjunto de objetivos vitales que se presenta como una entidad única, un centro de gravedad, la «verdad de la virtud». Dado que la práctica en sí misma se divide en la práctica de transformar el mundo natural y la práctica de las relaciones humanas —la práctica de los cambios sociales—, el concepto correspondiente de «felicidad», «bienestar» y «el ideal» ha incluido, en diversas proporciones, una orientación hacia las cosas útiles y las virtudes. No debe pensarse, sin embargo, que se trate de elementos aislados. En última instancia, la producción de objetos materiales es también la producción de valores de uso, es decir, de valores para la humanidad. El valor que se otorga a «las cosas buenas de la vida» entra, por lo tanto, en la ideología general de los «valores» y se incluye en diversos sistemas de ideología moral-filosófica (con el hedonismo y el ascetismo como los dos polos). Para los antiguos griegos, el concepto de «lo bueno» tenía un carácter intelectual más o menos claramente expresado; tal es el caso de Platón, Aristóteles, los estoicos y Epicuro. «Lo bueno», por lo tanto, es una abstracción del propósito vital y de las normas de comportamiento asociadas a él, su idea dominante expresada de forma abstracta. Siempre se ha definido históricamente, es decir, en términos de época, formación y clase.

Por «verdad» se ha entendido habitualmente una u otra correspondencia (hasta el punto de la coincidencia, es decir, la identidad) con uno u otro «dado» (ya sea la conciencia, la materia o el espíritu, un dios, etc.).

Por «belleza» se ha entendido el ideal de la forma externa y sensible; en varios sistemas filosóficos, ha sido la expresión sensible de la verdad. En realidad, la verdad, como se desprende claramente de todo lo dicho anteriormente, es aquello que es correcto; es decir, se corresponde con el objeto, reflejándolo en el reino de las ideas. El significado social de la «búsqueda de la verdad» equivale a una

mediación del proceso material de producción, a una ampliación y profundización de la esfera del conocimiento, y a un crecimiento de la conciencia humana. El verdadero significado de la belleza consiste en elevar el tono emocional de la vida. Se trata de una noción abstracta que se manifiesta concretamente en las formas más variadas. Las ideas de belleza masculina y femenina son la expresión suprema de los rasgos externos (de los rasgos de una forma sensible), que encarnan cualidades y características ideales (inteligencia, valentía, nobleza, ternura, rasgos sexuales positivos, etcétera), condicionadas en cierta medida biológicamente y, en parte, creadas y modificadas (y a veces eliminadas por completo, por ejemplo, en épocas decadentes y entre clases decadentes) por el entorno social e histórico. La naturaleza hace sentir su impacto a través de su pulso, que, como hemos visto, la humanidad también experimenta, una vez más de manera definida y condicionada socialmente. La vida social evoca imágenes artísticas, que a su vez elevan el tono de la vida, difundiendo las emociones en desarrollo a través de lo sensible externamente (como ocurre con la música y la poesía). Y así sucesivamente. Platón ya era muy consciente de que era este lado sensual el característico de la estética y de la actitud estética hacia el mundo; hablaba de la definición de lo bello, que, a diferencia de una idea, actúa como una cosa o como un concepto sensual, es decir, de manera concreta.

Las sociedades de clases se caracterizan por una ruptura entre grupos de personas. Los diferentes aspectos de la actividad vital de la humanidad quedan fijados en diferentes categorías de la población. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con la división más profunda del trabajo, entre trabajo intelectual y físico; el trabajo intelectual se ha convertido en una de las funciones de las clases explotadoras dominantes. En las sociedades de clases en decadencia, las funciones de la actividad vital pueden transformarse no solo en funciones antisociales, sino también en funciones de autodestrucción de dicha clase. Tal es, por ejemplo, el caso de la «estética» de la muerte y la decadencia, y de los vestigios del misticismo moderno en la «filosofía».

Aquí el socialismo logra un giro radical, de verdadera importancia histórico-mundial. Podemos, por tanto, hablar de una nueva

época, en la que ha comenzado la historia real de la humanidad, tras su agonizante prehistoria.

Aquí se abolieron las clases. Aquí, los seres humanos integrados crecen y prosperan. Aquí, en consecuencia, las relaciones entre teoría, práctica y estética se unifican, y las personas tienen una existencia multifacética. Aquí se desechan las camisas de fuerza fetichistas: las formas religiosas, las formas de los «imperativos categóricos» de carácter externo, entendidos como mandatos divinos; las formas del arte absolutamente «puro», la ciencia «pura», etcétera, que expresan su distanciamiento y aislamiento del contexto global de la vida; y así sucesivamente. Los aspectos separados de la vida se convierten en elementos de la vida de un número cada vez mayor de personas con una existencia polifacética.

Es aquí, por lo tanto, donde la unidad de teoría, práctica y estética encuentra su expresión más clara. En las sociedades de clases (progresistas), esta unidad, con todos sus aspectos, expresaba el ascenso de la vida (el poderío de las fuerzas productivas, el poder de la cognición, un aumento del vigor) en la lucha contra numerosos obstáculos y en condiciones en las que los seres humanos se veían desintegrados en sujetos unidimensionales. Pero en la historia real, todas las barreras caen, todo el proceso se acelera hasta un grado sin precedentes, se elimina la naturaleza desintegrada tanto de la sociedad como del individuo, y la unidad de las funciones vitales celebra su triunfo histórico.

No es difícil ver que una interpretación exagerada de uno de los aspectos de la actividad vital da lugar a una fantasía ideológica:

- la separación y el aislamiento del pensamiento, su distanciamiento de la práctica, y la autonomización y el separatismo del «ámbito del pensamiento» tienden a transformar este pensamiento («concepto», «abstracción», «idea», «lo general») en la esencia y la sustancia independientes del mundo;
- la separación de la práctica respecto al pensamiento conduce a un empirismo burdo y, con la separación de la práctica respecto a los objetos materiales (práctica comercial, práctica social, etc.), al voluntarismo, al pragmatismo y demás;
- la separación de la estética da lugar a una tendencia a rechazar el conocimiento racional y a transformar la experiencia

artístico-estética en experiencia mística, lo que conduce a la adopción de una visión mística e intuitiva del mundo.

No sería difícil demostrarlo utilizando el desarrollo histórico real del pensamiento filosófico. Sin embargo, no estamos escribiendo una historia de la filosofía, y el lector nos perdonará si nos detenemos en este punto y pasamos a otro tema.

Las posiciones fundamentales del materialismo y el idealismo

Tras un largo intervalo, el demonio de la ironía vuelve a hacer acto de presencia: «¿Ya has tenido suficiente de “mis sensaciones”? Muy bien. Pero, ¿es esto realmente una afirmación materialista? ¿O estás interpretando de forma tan ingenua la posición de Lenin (que el concepto filosófico de la materia es un concepto que se encuentra fuera de "mí", y nada más)? Como si Lenin negara que existiera tal cosa como la conciencia de otro. ¿O es que no has comprendido que, en el idealismo objetivo, Dios no coincide en absoluto con "mi" conciencia? ¿Acaso no sabes (si queremos complacer tu amor por la autoridad de tus santos padres) que en los *Cuadernos filosóficos* del mismo Lenin se afirma claramente que del idealismo "general" se forma una «esencia» especial, es decir, algo situado fuera de "mí"?

«Bueno, y si no eres demasiado testarudo (ser testarudo no sería muy inteligente), ¿por qué no tomar un principio "espiritual" como base fundamental del mundo? De hecho, ¿por qué no hablar abiertamente y sin prejuicios, y tener la amabilidad de permitir una pequeña digresión? Fíjate cómo tus predecesores espirituales perseguían a los curanderos y brujos, gritando "¡Todo es charlatanería!" y negando los casos de curaciones exitosas. Y ahora vosotros mismos admitís que había algo de cierto en ello; solo que habláis de "hipnosis". Así, sin más. Bueno, hay más que decir en la misma línea. ¿Me lo permites?

«La conciencia es un hecho. ¿Vais a negarlo? ¿Vais a argumentar que lo único que existe es aquello contra lo que podéis daros un golpe en la cabeza?

«¿Vais a sostener que el único ser pensante sois vosotros? Esto sería contradictorio desde el punto de vista de vuestro colectivismo, socialismo, etcétera. Esto significa que la conciencia es un hecho.

Para que te quedes tranquilo, no hay nada milagroso, místico ni sobrenatural en ello. La conciencia existe; eso es todo. La conciencia, además, es un hecho inmediato. De ahí surge la máxima de Descartes: *Cogito, ergo sum* [Pienso, luego existo]. El hecho de que existan seres pensantes, y del pensamiento en general, es fundamental.

«Pero si en mi propio ser el hecho de la conciencia es fundamental, ¿no es la “materia” externa (o “extensión”, partiendo de mi cuerpo) un ser ajeno, una manifestación, una forma pasiva (“forma” no en el sentido aristotélico activamente creador) de mi conciencia? Por ejemplo, tu esencia espiritual se refleja en mi conciencia como algo corpóreo, del mismo modo que yo me reflejo en tu conciencia como un cuerpo externo. Pero “en nosotros mismos” somos “esencias espirituales”. Lo mismo ocurre con todo lo demás. Con una roca, con una estrella, con el sol y con el universo.

«¿Por qué te desagrada esta “visión del mundo”? Grandes mentes la han respaldado. ¿No es así?»

Y el tentador fija en ti su mirada burlona. Está claro que tiene su propia lógica. De ahí, podríamos decir, Leibniz derivó su monadología. En esta construcción se refleja una conciencia diferente, y se refleja como algo material. En esencia, el empiriomonismo de Bogdánov estaba extremadamente cerca precisamente de este tipo de idealismo, si consideramos su concepción en su conjunto. Según Bogdánov, el mundo «en sí mismo» es un «caos de elementos». En la conciencia individual, estos elementos están unidos por vínculos de tipo asociativo; en la «experiencia especialmente organizada», se reflejan en un tipo superior de vínculo, convirtiéndose en el «mundo físico». De ahí que el «mundo físico» sea un reflejo de un caos de elementos, como mónadas técnicas disipadas, aunque no posean una integridad e individualidad discretas, como en Leibniz, y sean solo «elementos». Siguiendo los caminos de este idealismo, también es fácil llegar a Dios. Se podría decir que él también resulta ser algo casi extramilagroso. Para ser más concretos: existen diversas mónadas de distintos grados, una jerarquía de mónadas con los correspondientes grados de «otro ser» material. La mónada de la piedra se refleja como piedra material, y la mónada de la humanidad como un organismo humano. Pero también existe una estrella «en sí misma», es decir, el «alma» de la estrella; también existe una mónada universal y que lo abarca todo, el «alma» general del cosmos,

Dios, cuya materialidad es el mundo en su traducción e interpretación materiales.

¡Ya basta! ¡Esto ya es demasiado minucioso, dar un relato tan detallado de la adversidad!

Debemos señalar que aquí quedan patentes todas las líneas divisorias entre el idealismo objetivo, el spinozismo y el materialismo. Ante nosotros se abren de par en par todos los abismos de las «profundidades últimas» del pensamiento sobre el mundo y, desde cierto punto de vista, la transición de una cosmovisión a otra resulta inusualmente fácil; basta con dar un ligero giro a la rueda y... ¡ahí estamos! En este caso, el pensamiento baila sobre los «puntos nodales» de la «medida» hegeliana, donde se dan saltos hacia nuevas cualidades: Dios como sustancia; el espíritu del mundo hegeliano; la mónada del universo de Leibniz; el «espíritu del mundo» de Schelling (y, anteriormente, de Platón, y en la Edad Media, de Tomás de Aquino); el «dios» sin Dios, *natura naturans*, de Spinoza; la negación de Dios por parte del materialismo; ¡todas estas posiciones se agolpan en un único espacio filosófico!

Comencemos por la «naturaleza primaria» del hecho de la conciencia. Aquí la posición del cartesianismo es más débil que la de Berkeley y Hume, ya que, en lugar de «sensaciones puras», ahora se nos ofrecen también conceptos y, como resultado, se nos ofrecen otras personas y el mundo exterior. Pero si todo esto ya existe, y además en toda su corporeidad, ¿por qué es entonces la conciencia lo «primario»?

No existe la más mínima base para tal conclusión.

En resumen, si ya no partimos del «yo» (y aquí el «yo» aislado desaparece inmediatamente, junto con el reconocimiento de los conceptos), entramos en el ámbito del examen científico de la génesis de la conciencia, del examen histórico. En virtud de ello, nos alejamos por completo de la esfera de las especulaciones primitivas sobre los datos primarios y vírgenes de la conciencia, sobre lo «dado» que, en esencia, es también el resultado de un análisis extremadamente complejo, el resultado de un conocimiento mediado (falaz). En esto hay una diferencia inmensa; aquí la pureza virginal del argumento se desvanece por completo.

¿Qué vemos, de hecho?

1. La «autoconciencia» de un individuo humano surge con el tiempo. Solo un adulto culto, un filósofo, podría decir *Cogito ergo sum*. No fue casualidad que fuera necesario que Descartes lo hiciera.

2. La conciencia se «da» junto con su contenido; no existe conciencia en la que falte el contenido.

3. Del contenido de la conciencia, 999 partes de cada mil son «dadas» por el mundo exterior.

4. Este mundo actúa sobre los seres humanos, «afectando» a sus órganos sensoriales. Es decir, el mundo es a la vez un *prius* histórico y lógico, una causa primaria.

5. Los seres humanos influyen activamente en el mundo a través de su corporeidad, de su corporeidad pensante. Pero al conquistar el mundo, también están sujetos a sus leyes.

6. Un ser humano es el producto del desarrollo 1) en la sociedad, 2) en la forma de *Homo sapiens*, como parte de la manada humana; y 3) potencialmente, en la forma de un simio humanoide y así sucesivamente, remontándonos en la cadena evolutiva.

7. El mundo orgánico surge del mundo inorgánico, y así sucesivamente.

Aquí, por lo tanto, hacemos la transición al ámbito de las diversas ciencias que se ocupan de la evolución de la materia y de las etapas cualitativas de dicha evolución. Todos los datos nos hablan del surgimiento de nuevas cualidades y nos impulsan a considerar la conciencia como una propiedad exclusiva de un tipo concreto de materia. La única «evidencia» a favor de una concepción panpsíquica la aporta la analogía antropomórfica, pero ¿es esto realmente una prueba? Se trata de un retorno al animismo, en toda su primitividad. También se basa en esta metáfora animista toda la filosofía de Schelling, que Heine, en su sabiduría, comprendió tan bien. (A este respecto, resulta interesante recordar la observación de Feuerbach de que la poesía no pretende que sus metáforas sean reales). La ciencia habla, pues, del origen histórico de lo orgánico en lo inorgánico, de la materia viva en la no viva, de la materia pensante en la no pensante. Aquí radica la verdad de la observación (solo superficialmente trivial) que hace Engels en *Anti-Dühring*, cuando señala que la verdadera unidad del mundo consiste en su naturaleza material, y que esto queda demostrado por la compleja labor de la

ciencia, no por un par de tesis a priori vacías que alguien se ha sacado de la manga.

Precisamente por esta razón, Hegel, con su instinto idealista, intuyó, por así decirlo, que la idea del desarrollo en la naturaleza refutaría el idealismo. Su Sistema, por lo tanto, encierra la siguiente contradicción monstruosa (¡y de ninguna forma dialéctica!). Según Hegel, la naturaleza no experimenta desarrollo, y las formas de lo orgánico son inmutables. Esto supone un gigantesco paso atrás en comparación con Kant, cuyas opiniones sobre las ciencias naturales eran extremadamente progresistas para su época. ¡Aquí el gran dialéctico, que elevó el principio del movimiento y el desarrollo a tales alturas, renunció a su principal conquista en lo que se refería a toda la naturaleza! A Hegel le repugnaban la hipótesis atómica —tan brillantemente confirmada por la física moderna—, la teoría de la mutabilidad de las especies y la propia noción de evolución en la naturaleza. Cabe señalar que el ingenioso pensamiento de Hegel es capaz de zafarse de este dilema... Aquí la dialéctica parece en nombre del idealismo. Literalmente, para mayor gloria de Dios, la dialéctica es sacrificada en el altar de la filosofía idealista. Precisamente por esta razón, el desarrollo del pensamiento dialéctico planteó la imperiosa exigencia de unificación con el materialismo. Esto se logró en el marxismo —no, por supuesto, sobre la base de un «movimiento autónomo de las ideas» separado—, sino en el amplio contexto de la vida real.

En Hegel, por lo tanto, hay toda una maraña compuesta por nudos de misticismo. El espíritu está fuera del tiempo, pero se desarrolla (puesto que «se desarrolla» lógicamente, como concepto). La naturaleza está dentro del tiempo, pero no se desarrolla. La tierra es la base fecunda de la vida, la fuente de la generación espontánea, pero las especies no evolucionan; y así sucesivamente. El problema aquí es la enfermedad interna derivada del hecho de que el espíritu es en sí mismo el resultado, el resultado histórico, de la materia, ya que la materia viva, es decir, la materia sensible, surge de la materia inorgánica, es decir, de la materia no viva (no muerta, que no ha muerto, pero que tampoco ha comenzado a vivir), mientras que la materia pensante, a su vez, surge únicamente de la materia sensible. La maravillosa doctrina de Hegel sobre la «medida», sobre «la línea nodal de la medida», sobre la interrumpibilidad de lo continuo,

sobre los saltos, sobre la transición de la cantidad a la calidad, sobre las nuevas cualidades, etcétera, entra en conflicto con su idealismo y, a diferencia de este, queda brillantemente confirmada por los datos de la ciencia, aunque dicha ciencia, en su mayor parte, no haya incorporado ninguna noción de dialéctica.

Para poder esgrimir algún argumento a favor de la prioridad de la conciencia, habría que grabar una película sobre la historia del mundo y reproducirla al revés. Dado que esto no es posible, la conclusión es inevitable. Sabemos con certeza que, hasta un momento concreto del desarrollo de la Tierra, no había vida en ella. Sabemos con certeza que la vida surgió. También sabemos con certeza que la presencia de la vida ya era un hecho antes de que aparecieran los seres humanos. Sabemos con certeza que los seres humanos surgieron de otros tipos de animales. Inicialmente, la vida consistía en pequeñas partículas de proteína viva que poseían, entre sus propiedades, formas rudimentarias de lo denominado «psíquico». ¿Se nos ordena que consideremos esto como la gran «Razón del Mundo», «Dios», y cosas por el estilo? ¿Qué tontería! La misma tontería que la teleología de la que Goethe se burló ingeniosamente en su *Xenia* con la irónica afirmación de que los alcornoques fueron creados para que se pudieran fabricar tapones para las botellas. Es obvio que tales visiones primitivas del universo son burdamente antropomórficas. Atribuir un «alma» a las estrellas, una «razón» al mundo, y así sucesivamente, es juzgar las cosas por analogía con los seres humanos, al tiempo que se dota a la humanidad de características como la omnisciencia, la bondad absoluta, la omnipresencia, etcétera. Es cierto que las analogías suelen contener algo de racional, y la historia de la ciencia ha sido testigo en repetidas ocasiones de analogías extremadamente fructíferas. Pero hay hechos y hechos. No hay absolutamente nada que se pueda decir a favor de analogías como las descritas anteriormente, que toda la ciencia, toda la ciencia real, se encarga de refutar. ¿Dónde está, pues, la base de los argumentos idealistas? ¿O de una vuelta al animismo de los salvajes?

Marx, en su *La Sagrada Familia*, escribió: «Hegel convierte a los hombres y a las mujeres en seres de autoconciencia, en lugar de hacer de la autoconciencia la autoconciencia de los hombres y las mujeres, de personas reales, es decir, personas que viven en el mundo

real y objetivo y están condicionadas por él»⁶⁵. Una abstracción de la conciencia humana, separada de la corporeidad humana, convertida en «ser» y trasladada al mundo espiritual: esto es lo que constituye el idealismo.

Aquí, sin embargo, hay que decir una vez más que esta misma abstracción encierra una enorme traición a la dialéctica. Una vez que el pensamiento se abstrae del acto de pensar, asistimos también a la destrucción de esa integridad de la que los mismos idealistas alaban como ruseses cuando se ponen a hablar de la vida. Y en esto (es decir, en la tesis sobre la integridad) tienen toda la razón. ¿Cuál es, pues, el resultado final? ¿Acaso es tan difícil ver que, cuando se separa el espíritu del cuerpo, se convierte al espíritu en la nada y al cuerpo en un cadáver? Resulta sencillamente cómico ver cómo personas respetables, tras lanzar ardientes protestas contra el empirismo burdo, el racionalismo, la vivisección y la destrucción de la vida, tras entonar odas triunfales en alabanza de la integridad, la unidad, el todo individual, etcétera, de repente se abalanzan sobre un hombre o una mujer, los parten en dos, separan el pensamiento del cuerpo, ¡e imaginan que, en el proceso, el cuerpo se ha convertido en cuerpo y el pensamiento en pensamiento! ¡No, queridos filósofos! No existe realmente ningún «desarrollo autónomo de las ideas», ninguna «procesión del espíritu» ni ninguna otra travesura metafísica, precisamente porque vosotros, a pesar de la doctrina de la dialéctica de la totalidad, habéis destruido esa totalidad, habéis matado al «cuerpo» y habéis acabado con el «espíritu». Hegel, cuando se trataba de la cuestión fundamental, sacrificó su brillante dialéctica al Dios idealista. Molière, en su *La escuela de las mujeres*, observó con sarcasmo:

Por desgracia, señora, constato
que estoy compuesto de cuerpo y alma,
y que mi cuerpo y mi alma están muy unidos.
Quizá, con la ayuda de una gran sabiduría, podrían separarse,
pero el cielo no me ha hecho filósofo,
y en mí, el cuerpo y el alma conviven.

⁶⁵ *La sagrada familia* (Moscú, Progreso, 1961), p. 363.

Es cierto que un partidario de la «filosofía de la identidad» podría oponerse a esto, citando las palabras de Schelling en la *Deducción general del proceso dinámico*, que pretenden demostrar que aquí no hay ruptura alguna, ya que «todas las cualidades son sensaciones, y todos los cuerpos son visiones de la naturaleza, mientras que la naturaleza misma, junto con sus sensaciones y visiones, es pensamiento solidificado»⁶⁶.

Pero, si me permites la pregunta, ¿cómo has llegado a tal conclusión? La verdad es que nunca has observado el pensamiento sin un ser humano. Y antes de hacer tu deducción, llevaste a cabo una sencilla operación: ¡jarrancaste el pensamiento del ser humano y lo proyectaste sobre la naturaleza! ¡Una «deducción» pintoresca, sin duda! Tal coherencia, por supuesto, es algo positivo. Tu argumento solo adolece de unos pequeños defectos. En primer lugar, al extraer el pensamiento, mataste al pensador; en segundo lugar, como un salvaje, te conformaste con una analogía vacía. «Solo» todo.

Desde el punto de vista dialéctico, vemos aquí la transformación de la oposición relativa en absoluta, la destrucción de un vínculo y el aislamiento metafísico del espíritu, es decir, su transformación en una cosa en sí misma, una nada vacía, ya que solo puede entenderse en términos de sus interrelaciones, fuera de las cuales no existe.

Aquí, por lo tanto, vemos que la dialéctica, es decir, la dialéctica objetiva, exige insistentemente un punto de vista materialista. De lo contrario, se consume a sí misma.

En términos lógicos, toda distorsión ideológica se basa en alguna faceta de la realidad, al tiempo que la exagera de manera unilateral, la magnifica y la eleva a una especie de esencia. Por eso Lenin escribió en sus *Cuadernos*:

El idealismo filosófico es un disparate *solo* desde el punto de vista del materialismo metafísico burdo y simplista. Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, en cambio, el idealismo filosófico es un desarrollo *unilateral*, exagerado, *überschwe ngliches* (término de [Joseph] Dietzgen) —una inflación, una distensión— de uno de los rasgos, aspectos o facetas del

⁶⁶ *Obras completas*, Band I, heft 2.

conocimiento hasta el punto de que se convierte en un absoluto, *separado* de la materia y la naturaleza, deificado.⁶⁷

Esto queda confirmado de manera llamativa por toda la historia del idealismo, que ha extraído de la materia las características de la materia viva, separando a la humanidad de la naturaleza y al «espíritu» de la humanidad, elevando el pensamiento a la categoría de absoluto e inflando este absoluto hasta el punto de que se convierte en una categoría ideal universal-cósmica.

Pero toda distorsión ideológica, aunque se apoye en un acervo previo de ideas, expresa al mismo tiempo un «modo de presentación» particular, que se basa en un modo de producción definido, si hablamos de grandes ideas y de los conceptos intelectuales dominantes de épocas específicas. El idealismo, como cosmovisión, es sin duda una formación ideológica de este tipo. ¿En qué se basa en este sentido concreto? ¿Dónde están sus raíces sociales inconscientes? Marx y Engels responden a esta pregunta en *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*. Cuando lanzan una furiosa reprimenda a la «crítica crítica», revelan la polaridad entre espíritu y materia como un reflejo de la polaridad entre la «crítica crítica» y «las masas inertes» (el pueblo llano, la multitud, los trabajadores manuales; por cierto, resulta sumamente interesante rastrear la formación histórica del concepto de masa física y el de «las masas» como un amplio sector de la sociedad). El dualismo social se refleja en el dualismo entre espíritu y cuerpo; el espíritu dirige al cuerpo y es superior a él, del mismo modo que los líderes espirituales dirigen a las masas y se sitúan en un nivel superior en comparación con ellas. En *La ideología alemana*, Marx postula un vínculo directo entre todo idealismo y el movimiento de las ideas hipostatizadas, por un lado, y la separación (particularización de clase) del trabajo intelectual como función de las clases dominantes, por otro. Por supuesto, estas observaciones solo proporcionan el marco más general; son necesarias, pero no suficientes. Sin embargo, sirven como señales en el camino hacia una investigación más profunda —una investigación en el ámbito de *la sociología del pensamiento*.

⁶⁷ *Sobre la cuestión de la dialéctica*, en *Obras escogidas*, vol. 38, p. 363.

¿No queda claro a partir de esto que las convulsiones que sufre actualmente el idealismo constituyen su agonía? ¿No queda claro que el idealismo no puede tener ni tendrá futuro?

Hilozoísmo y panpsiquismo

En este contexto, es necesario profundizar con más detalle en el hilozoísmo y el panpsiquismo. Ambos sistemas de ideas parten de la presencia de lo psíquico en toda la materia. La justificación habitual que esgrimen los hilozoístas es que la materia, en sus diversas formas, tiene la propiedad de poder sentir. El panpsiquismo, por su parte, es idealista. Aquí la sustancia la proporciona lo ideal, que se revela en formas materiales; es decir, lo ideal tiene la propiedad de actuar como lo material. Por último, existe también un tercer punto de vista, que atraía a Spinoza, y que sostiene que lo material y lo psíquico, o lo ideal, son dos aspectos de una misma y única sustancia. Aquí vemos de nuevo con qué facilidad los opuestos se transforman unos en otros: lo fácil que ha sido, por ejemplo, convertir a los hilozoístas jónicos de la antigua Grecia —que consideraban toda la materia como animada— en panpsiquistas modernos, y viceversa. Para comprender correctamente estas cuestiones, debemos abordarlas desde el ángulo histórico-dialéctico.

Retrocediendo en el tiempo histórico, examinaremos diversas formas y tipos de naturaleza, comenzando por la humanidad y pasando a animales cada vez menos complejos, en algo parecido a una «degradación» lamarckiana. En primer lugar tenemos a los seres humanos, con sus cerebros desarrollados, sus médulas espinales y sus sistemas nerviosos, dotados de pensamiento y «razón». A continuación, pasamos por toda una serie de etapas, en las que van desapareciendo determinados órganos sensoriales (ojos, oídos, etc.). Después desaparece el cerebro, seguido de todo el sistema nervioso. Los gusanos no tienen ni cabeza ni ojos. Los pólipos no tienen ni cerebro ni nervios, y carecen de órganos respiratorios, de un sistema circulatorio o de órganos reproductores. Los infusorios no tienen ningún órgano especializado.

De ahí que incluso Lamarck (en quien los «psico-lamarckianos», con su vitalismo manifiesto, depositan sus esperanzas) escribiera con respecto a los pólipos y demás (véase su *Filosofía de la zoología*):

No hay fundamento para afirmar que en los animales examinados... todos estos órganos existan, no obstante (aunque sea en forma infinitamente reducida), que estén dispersos... en la masa corporal general..., y que, en consecuencia, todas las partes del cuerpo puedan experimentar todo tipo de sensaciones, realizar movimientos, manifestar voluntad, tener ideas y pensamientos... Es lógico que el estudio de la naturaleza no nos lleve a tal hipótesis. Por el contrario, nos muestra que, allí donde un órgano deja de existir, las capacidades asociadas a él también desaparecen. En ningún caso un animal sin ojos puede ver..., ningún animal sin nervios —es decir, sin órganos especializados en la sensación— puede experimentar sensaciones... En los pólipos, las partes del cuerpo no son capaces de nada más que de ser irritadas... estos animales... no son capaces de sentir⁶⁸.

Por «la capacidad de ser irritado», Lamarck, siguiendo a Haller, entendía la propiedad de los cuerpos de los animales de retroceder ante la acción de irritantes externos.

Es muy posible que exista algún tipo de cualidad psíquica que corresponda a esta propiedad como su «otro ser». Pero, a pesar de lo que opine, por ejemplo, Franse, está claro que lo que no puede existir aquí son los pensamientos y los «silogismos».

Hubo un tiempo en que estaba de moda ridiculizar la idea de que el pensamiento se produjera en el cerebro. Avenarius, en su *Crítica de la experiencia pura*, plantea diversas consideraciones sobre el tema de que el cerebro no es la «sede» del pensamiento. Hay un núcleo racional en el hecho de que el cerebro no existe «en sí mismo», es decir, como algo aislado; solo puede funcionar en conjunción con el organismo completo y, en este sentido, no es el cerebro el que piensa, sino la persona en su totalidad. Sin embargo, una comprensión dialéctica de la parte y el todo, y de su unidad, no excluye en

⁶⁸ *Ouvrages*, volumen 1, pp. 203-204. La redacción de Bujarin difiere de la versión de Sapozhnikov por tratarse de la traducción de unas notas del propio Bujarin.

modo alguno la posibilidad de que un órgano tenga un carácter y una función especializados. Es la persona la que piensa, no el cerebro en sí mismo. Pero la persona piensa con su cerebro, no con los pulmones, aunque el funcionamiento de estos últimos sea indispensable para el del cerebro.

Como señaló Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*. «Hegel, aunque partidario de la dialéctica, no logró comprender la transición *dialéctica de la materia al movimiento*, de la materia *a la conciencia* —especialmente la segunda. Marx corrigió el error (¿o la debilidad?) de este místico». Lenin también señaló: «No solo la transición de la materia a la conciencia es dialéctica, sino también la transición de la sensación al pensamiento, y así sucesivamente»⁶⁹.

Esto significa que la cuestión no puede plantearse de la siguiente manera: un ser humano tiene mucha conciencia, un perro tiene menos, un pólipo aún menos, una planta menos aún y un acantilado de basalto menos aún. Esto equivaldría a adoptar una visión puramente cuantitativa, mecánica y antidialéctica de las cosas. El desarrollo real es a la vez continuo e interrumpido, gradual y a trompicones, cuantitativo y cualitativo. De ahí que existan grados cualitativos de lo «psíquico», que representan formas específicas de una estructura cualitativamente diversa dentro de los límites del propio mundo orgánico. Tener una inclinación instintiva no equivale a plantearse un objetivo razonado; formular un objetivo razonado es una capacidad cualitativamente específica. Desde otro punto de vista, una planta no es un animal, aunque ambos estén vivos; un ser humano no es un pólipo, aunque ambos sean animales. La transición de la sensación al pensamiento es dialéctica; es decir, el pensamiento es una nueva cualidad de la conciencia. Es imposible mezclarlo todo sin ningún tipo de distinción. Considerar la evolución histórica como un cambio puramente cuantitativo, el aumento continuo de lo mismo, significa no solo traicionar la dialéctica, sino que, al traicionarla, dar la espalda a la realidad. Para el materialista, lo importante no es que algo se corresponda con un «concepto», sino que los conceptos se correspondan con la realidad.

Por experiencia, sabemos que el pensamiento es una facultad de un organismo de un tipo concreto, dotado de un cerebro, de los

⁶⁹ *Cuadernos filosóficos*, p. 283.

hemisferios cerebrales y de un sistema nervioso. Es absurdo atribuir un pensamiento «dialéctico» a una tenia o a un pólipo. En el curso de nuestras investigaciones científicas observamos las fases históricas del desarrollo de un ser vivo; observamos las diversas estructuras de este ser, formadas históricamente, y sus peculiaridades cualitativas. En la naturaleza, sin embargo, también observamos el salto del mundo inorgánico al orgánico. El hecho de que exista tal salto resulta obvio simplemente por el hecho de que, hasta ahora, no hemos logrado crear materia viva de forma artificial.

La vida presenta toda una serie de peculiaridades cualitativas y, entre estas peculiaridades, como forma específica de una propiedad concreta (orgánica, material-animada), se encuentra la propiedad de lo «psicológico». No hay ni un solo indicio en el mundo natural que nos proporcione fundamentos para atribuir una vida psicológica a las piedras, al oxígeno, a la masa solar incandescente, a la luna helada, a un tronco o a un lingote de acero. ¡El camino de la naturaleza inorgánica a la orgánica pasa por un salto dialéctico!

Esto no significa, como sostienen los vitalistas (más adelante hablaremos de ellos; ¡también nos ocuparemos de ellos!), que, en virtud de ello, los organismos vivos no estén sujetos a las leyes básicas de la naturaleza. Significa, sin embargo, que a partir de este punto surgen nuevas propiedades y que las leyes generales de la naturaleza se manifiestan aquí de forma específica.

Algunos sabelotodos entre los ultrapositivistas concluyen que ni siquiera podemos hablar de la conciencia de otras personas, y que lo que aquí se da es un juicio por analogía, la transferencia de la propia conciencia a otra persona, cuya conciencia no podemos percibir de ninguna manera. Pero, como señalábamos hace poco, hay analogías y analogías. Cada hora, en cada acto de cooperación y de lucha, en el trabajo teórico o práctico, se confirma la corrección de esta «analogía». Prevemos las acciones de alguien; comprendemos sus reacciones verbales; actuamos en consecuencia y observamos el resultado correspondiente. El hecho de que la conciencia de «otro» no sea directamente «nuestra» conciencia nos preocupa muy poco: conocemos esta conciencia a través de factores objetivos como las reacciones motoras, la mímica, las llamadas expresiones faciales, etcétera. Esto atestigua una vez más la indivisibilidad del espíritu y

el cuerpo; no es un argumento a favor de un agnosticismo barato, sino del materialismo dialéctico.

Tomemos otro proceso histórico, el de la domesticación de los animales —caballos, vacas, ovejas, perros, etcétera—. ¿Es realmente cierto que toda la práctica (¡a lo largo de miles de años!) de este proceso y del proceso de aprovechamiento de estos animales no nos ha enseñado nada sobre su existencia psicológica? El materialismo no niega, como afirman algunas personas, la existencia de la vida psicológica, sino que la considera una forma particular de proceso fisiológico objetivo. (A pesar de ello, muchas personas que se consideran materialistas dicen cosas como: «¡Eso son solo nervios!». Sin embargo, lo «puramente psicológico» podría ser psicológico al mismo tiempo, y al mismo nivel, que fisiológico y nervioso. O bien, esas personas contraponen lo más puramente fisiológico, o «físico», a lo «nervioso»).

Pero volvamos al tema que nos ocupa, en este caso literalmente. Cualquier cazador sabe cuál de sus perros es el más inteligente y se da cuenta de que el perro le entiende a él, el cazador. Aquí, se dirá, también hay una analogía. Así es. No es el tipo de analogía (¡estúpida!) que, de manera totalmente antropomórfica, atribuiría al perro todo el poder de la razón humana, pero, no obstante, es una analogía. Esta analogía, sin embargo, queda confirmada por una práctica gigantesca, infinitamente prolongada e infinitamente diversa.

Toda la experiencia histórica de la humanidad confirma que los fenómenos de la conciencia (en el sentido amplio y psicológico de la palabra) están relacionados con la vida orgánica. En cuanto a las plantas, simplemente estamos planteando una hipótesis de que aquí podría haber algo parecido al instinto; algo de ese tipo, por ejemplo, puede observarse objetivamente en el caso del heliotropismo y el geotropismo. Cuando hablamos del mundo animal en su conjunto, tenemos una base para extrapolar a partir de lo que hemos observado y de lo que estamos firmemente convencidos, al tiempo que rebajamos cualitativamente el nivel de lo psicológico. Pero cuando damos el salto a la naturaleza inorgánica y no damos el salto correspondiente en lo que respecta a sus propiedades, esto contradice toda nuestra experiencia. Mientras tanto, no hay absolutamente ninguna prueba que permita afirmar la existencia de la

conciencia en el mundo inorgánico. En consecuencia, no hay fundamento ni siquiera para el hiloziismo, por no hablar de los conceptos panpsíquicos que seducen a la gente con su «elegante simplicidad». Aquí la ingenuidad es, en efecto, «peor que el robo». Lógicamente, cabría esperar encontrar aquí una clara simplificación de la realidad, no una expresión de simplicidad real.

Aquí encontramos una de las propiedades de la realidad inflada de manera unilateral, exagerada e injustamente generalizada de forma ahistórica y antidialéctica. Se universaliza algo que, en realidad, solo existe en condiciones particulares. En lugar de la diversidad de la naturaleza, que se revela en su unidad, se nos insta a aceptar su uniformidad inexistente. En lugar del desarrollo a saltos y de la aparición de lo nuevo, se nos ofrece continuidad, con el rechazo tanto de lo nuevo como de un salto en el ámbito más decisivo. En lugar del surgimiento histórico de la conciencia, nos encontramos con el argumento de que esta ha sido constante en todos los aspectos y en todos los lugares. De hecho, la característica más importante de la dialéctica de la naturaleza es precisamente la «división en dos» entre la naturaleza orgánica, dotada de psique, y la naturaleza inorgánica. Aquí también encontramos un proceso real, histórico y objetivo de ruptura, de división en opuestos. Pero estos opuestos se transforman el uno en el otro; lo inorgánico se transforma en su opuesto, lo orgánico; lo orgánico, cuando muere y se descompone, se transforma en su opuesto, lo inorgánico. La unidad de ambos aspectos es la naturaleza en su conjunto, que piensa y reflexiona exclusivamente a través de la humanidad como parte constitutiva de la naturaleza. Nadie ha descubierto aún el milagro del pensamiento sin cerebro.

Por su parte, los defensores más entusiastas del hiloziismo se caracterizan, entre otras cosas, por su búsqueda, por así decirlo, de las formas supremas de la vida mental; buscan estas formas en «individualidades sublimes» como el sol, las estrellas, el universo, etcétera. En este punto, el hiloziismo traspasa la frontera hacia el panteísmo hiloziísta. Cuando analizamos la cuestión de la relación artístico-estética con la naturaleza, vimos que los seres humanos participaban en la experiencia de los ritmos de la naturaleza, la «naturaleza viva». Pero, al mismo tiempo, también explicamos que la naturaleza «vive» solo en un sentido relativo, y que no es admisible identificar

este sentimiento de unidad con la naturaleza con afirmaciones sobre la presencia del espíritu en todas las cosas, ni permitir que lo uno se confunda con lo otro.

Por otra parte, resulta bastante legítimo plantear a los adoradores del sol hilozoístas la pregunta, a primera vista monstruosa: ¿Sostienen que en este gigantesco océano de gases incandescentes hay algo que funcione como un cerebro, como un sistema nervioso o como formas superiores de tales órganos? Es una pregunta absurda. Pero es absurda porque toda la postura hilozoísta es absurda, aunque esta postura tenga muchas características atractivas: la sustancialidad de la materia, una comprensión de la universalidad de las interrelaciones, una percepción de la integridad de todas las cosas, etcétera. Esto también confiere a la postura hilozoísta una especie de tono intelectual exaltado. Sin embargo, el pensamiento riguroso no puede sobrevivir sin una autocrítica estricta, y el punto de vista de los hilozoístas —y más aún el de los panpsiquistas— debe ser rechazado. No merece la pena desarrollar argumentos concretos contra los panpsiquistas, ya que está claro para todos que, si el hilozoísmo se derrumba, el panpsiquismo se derrumba con él.

Llegamos así a una serie histórica:

1. la naturaleza inorgánica;
2. el salto a lo orgánico a través de la *generatio aequivoca* [generación espontánea];
3. formas muy simples de lo orgánico, con formas embrionarias de lo psíquico;
4. el salto a formas más complejas que poseen sensaciones;
5. el salto a formas aún más complejas, con imágenes, conceptos, etcétera;
6. el salto a la humanidad social, con el pensamiento humano.

Naturalmente, todos estos saltos no se producen a un galope histórico. Aquí solo nos interesa subrayar una vez más la naturaleza dialéctica del proceso histórico. Sería ingenuo meter en el mismo saco, como dicen los alemanes, piedras, montañas, planetas, electrones, perros, infusorios y personas. En la novela *Nikolái Negorev, o el ruso afortunado*, del novelista casi olvidado Iván Kushchevsky, hay un personaje que habla de forma muy divertida sobre este tema:

Creo que la Tierra también es una persona. Quizá vivamos en su dedo, y nuestros milenios le parezcan un instante. Si dobla el dedo, será el fin del mundo para nosotros, y todo quedará destruido. Él —este gigante, la Tierra— ni siquiera se imagina que vivimos en su dedo y que allí construimos ciudades; no puede ver a unos animales tan insignificantes como nosotros a través de sus lupas. Este gigante, para quien nuestro milenio no es más que un instante, también vive entre otras personas —otros gigantes como él— y quizá también esté estudiando en este momento en un instituto. ¿Quizás esté leyendo ahora *Margot*⁷⁰, una sola coma que abarca un espacio mil veces mayor que toda Europa; de lo contrario, no podría ver la coma. Puso el dedo sobre una página para pasarla, ¡y fue entonces cuando comenzó nuestro mundo!!

Esta fantasía de escolar, descrita con bastante viveza a lo largo de varias páginas de la novela, recuerda mucho a las teorías hilozoístas. A decir verdad, muchos de nosotros en nuestra juventud nos entregamos a pensamientos similares, ya que todos pensamos en una infinitud de mundos y en la naturaleza infinita del mundo en su conjunto. Aquí se plantea una cuestión, la cuestión del «universo», y con el descubrimiento de la estructura del átomo se ha convertido en una cuestión de un interés extraordinariamente apremiante. Pero, ¿por qué tenemos que resolver esta cuestión como lo harían los escolares? ¿No es hora de comprender que, con el socialismo, la humanidad ha entrado ya en la universidad, y que en esta *universitas rerum et artium* [Universidad de las artes y las ciencias] ha llegado el momento de que la gente abandone los viejos dogmas? En los tiempos de escuela de la humanidad, estas ideas aún habrían pasado la prueba, pero ahora se han vuelto claramente obsoletas y decrépitas, habiendo sobrevivido a su época. ¿No es hora de comprender que resulta sencillamente cómico volver a la era de la astrología asirio-babilónica, a los amuletos, a la magia caldaica, a los seres astrales divinos de Platón, Aristóteles, los estoicos, etcétera? ¿No es hora de sustituir las relaciones ilusorias por las de la realidad?

⁷⁰ La referencia es a *La reina Margot* de Alexandre Dumas.

Misticismo hindú y filosofía de Europa occidental

Entre varios filósofos burgueses y la «casta» filosófica en general, la luz que emana del estruendo de la civilización capitalista en ruinas despierta un anhelo de primitivismo místico, aunque en estos círculos dicho primitivismo se caracteriza por un refinamiento particular. La influencia de las filosofías china e india, en sus variantes espirituales y místicas, resulta especialmente evidente. Hegel fomentó el prejuicio de que Oriente no ha aportado nada positivo ni a la ciencia ni a la filosofía. En este caso, Hegel manifiesta la misma línea nacionalista blanca que le llevó a ver en Prusia y en el Estado prusiano la sede del espíritu del mundo; en Alejandro Magno, un semidiós que se vengaba de los griegos; en Asia, una bacanal sensual y ebria; y así sucesivamente. Este pensamiento, francamente absurdo, que no hace más que justificar el dicho alemán de que «el deseo es el padre del pensamiento» y que contradice directamente la realidad objetiva, sirvió más tarde como uno de los componentes de la ideología fascista de la «raza aria». Junto a ello, suele encontrarse una selección artificial de las corrientes espiritualistas y místicas de la filosofía oriental, una omisión de todo lo que huele siquiera a materialismo y una distorsión del panorama completo del desarrollo filosófico de Oriente. Aquí, por lo tanto, nos encontramos ante el uso de un método de falsificación habitual en la historia de la filosofía, un método del que se burló en la literatura rusa el prematuramente fallecido Dmitri Pisarev. En su árido ensayo *El idealismo de Platón*, Pisarev observó con acritud:

En los relatos sobre la historia de la filosofía griega, es habitual referirse con condescendencia a la escuela eleática, a Heráclito y a Demócrito, a Pitágoras y a Anaxágoras; luego, con

indignación, recordar a los sofistas; luego conmoverse ante la personalidad y el destino de Sócrates; hacer una profunda reverencia ante Platón, su Demiurgo y sus Ideas; describir a Aristóteles como su gran discípulo, que a menudo fue injusto con su gran maestro; luego reprender a Epicuro, reírse de los escépticos y expresar una simpatía benevolente por el valor exaltado de los estoicos.

Esto se acepta; así lo exigen los intereses de la moralidad, que tantos pseudoartistas y muchos auténticos trabajadores del amplio campo de la erudición defienden con tanto celo⁷¹.

Así es como el materialismo queda sometido a un código de silencio y es arrojado a las profundidades. Así es como todas las energías disponibles se dedican a inflar las burbujas del idealismo. No es de extrañar que, en circunstancias marcadas por una agitación intelectual extrema y por la reevaluación de todos los valores, cuando el individuo burgués se encuentra a menudo sumido en la confusión «más allá del bien y del mal», el anhelo de paz espiritual, de consuelo, de refugio frente a una realidad tormentosa se exprese a través de la inmersión en un nirvana budista, que, a diferencia del *dolce far niente* [es dulce no hacer nada] del *lazzarone* [holgazán] despreocupado, tiene su complejo correlato filosófico, toda una montaña de categorías intelectuales minuciosamente sublimadas, combinadas en peculiares sistemas místico-filosóficos.

Para los filósofos oficiales del fascismo, el misticismo tiene el carácter de la voz de la sangre y del actualismo de los jenízaros imperialistas. Pero para los filósofos que huyen del campo de batalla, o que se han perdido y buscan socorro dondequiera que se pueda hallar, el misticismo tiene el carácter de un rousseauismo oriental. Dichos filósofos buscan consuelo espiritual en las grandes épocas del misticismo indio, en el sagrado Ganges de la contemplación mística. La corriente del misticismo indio (que en la filosofía de Europa occidental se apoya, en un grado bien conocido, en Arthur Schopenhauer) es muy fuerte, sobre todo entre los filósofos alemanes; Paul Ernst, el conde Keyserling y Theodor Lessing (asesinado por los fascistas) reflejan con considerable claridad esta admiración por el espiritualismo de Oriente.

⁷¹ *Selección de artículos filosóficos y sociopolíticos* (Moscú, 1949), p. 40.

En relación con esto, resulta interesante plantear una vez más una serie de cuestiones filosóficas básicas que ya hemos discutido anteriormente y, a efectos ilustrativos, tomar las obras de Lessing tanto en sus aspectos críticos como en los positivos.

En su obra *Europa und Asien*, Lessing ofrece una crítica mordaz del conocimiento racional en general. Resulta curioso, sobre todo, detenerse en su detallada crítica de «la visión científica del mundo». Para formular esta crítica, recurre al ejemplo de la luz. Su tesis puede resumirse de la siguiente manera:

1. La primera etapa es el conocimiento de los siete colores y de las transiciones entre ellos. Esta es la ciencia en el primer plano.

2. A continuación viene la ciencia en el segundo plano, la «segunda realidad»: ondas de diversas longitudes. Aquí encontramos el proceso de *desqualificatio*. Los fenómenos del primer plano se desvanecen y, en lugar de los colores, pasan a primer plano los movimientos del sustrato mental.

3. A continuación viene una «ciencia aún más estricta»; se produce un proceso adicional en el que los fenómenos superficiales de la vida se desvanecen y aparece una «tercera realidad». Maxwell y Faraday nos enseñan que detrás de las ondas de luz existen fuerzas eléctricas.

4. ¿Llega la cuestión a su conclusión con esto? No. Más allá de estas etapas hay procesos energéticos con atributos puramente cuantitativos.

5. ¿Termina con esto el proceso de *desqualificatio*, y de desprendimiento de los fenómenos superficiales? ¡No!

El mundo, despojado de luz y brillo, un mundo puramente numérico de la física matemática, se transforma en un mundo de átomos, de espacio, tiempo, movimiento, de «proceso por encima de todo».

El átomo se considera únicamente como un sistema planetario susceptible de cálculo y regulado por cuantos, es decir, por relaciones puras.

6. La «luz» ha sido «explicada». Pero, ¿qué ha quedado de ella? Una fórmula útil y práctica. Esta ciencia calculadora «de Europa Occidental» mata la vida. En contraposición a ella se encuentra el conocimiento simbólico de Oriente. Así lo argumenta el profesor Lessing.

Detengámonos un momento en esto. Como podemos ver, no hay aquí nada que sea fundamentalmente nuevo para nosotros, salvo quizá la forma clara y sistemática en que se expone todo. En esencia, sin embargo, ya hemos respondido a las objeciones del autor. La realidad es:

En primer lugar, esta crítica solo tiene sentido como crítica al «idealismo físico», en el que la sustancia del mundo está representada por una fórmula matemática, es decir, un símbolo. ¡Pero el autor se toma una gran libertad al interpretar así la «visión científica del mundo»! De hecho, la «fórmula» sí refleja la realidad objetiva.

La fórmula no es la sustancia; es la fórmula de la sustancia, su reflejo, una imagen de ella. Eso no es en absoluto lo mismo.

En segundo lugar, a pesar de lo que dice Lessing, lo que existe aquí no son diversas «realidades», una primera, segunda, tercera... hasta una sexta (junto con, podríamos añadir, un número indeterminado de «planos»). Lo que existe es una y la misma realidad. El primer «plano» es la realidad considerada en su relación con el sujeto. El segundo y todos los planos posteriores son la misma realidad en relación con sus diversos aspectos, más generales y menos generales. En principio, los electrones también pueden descomponerse en componentes más pequeños. Pero estos componentes aún por descubrir de los electrones no destruyen a los electrones, del mismo modo que los electrones no destruyen a los átomos, los átomos no destruyen a las moléculas, las moléculas no destruyen a la Tierra, los planetas y el Sol no destruyen al sistema solar, este último no destruye a los sistemas astrales más grandes, y así sucesivamente. Uno existe dentro del otro y se funde con el otro. Aquí tenemos una diversidad de asociaciones dentro de una misma realidad, no una diversidad de realidades.

En tercer lugar, contrariamente a lo que afirma Lessing, aquí no se plantea ninguna cuestión —¡para cualquiera que tenga una comprensión dialéctica del proceso de cognición!— sobre la anulación de los aspectos cualitativos, ya que también encontramos presentes peculiaridades cualitativas del elemento y características cualitativas de sus diversas conexiones y relaciones. Esto resulta aún más evidente si, al ascender desde los electrones, los átomos, etc., nos encontramos también con la materia viva, el mundo orgánico, que trasciende los límites de la física y la química. En relación con el

sujeto, el objeto sí tiene brillo, color, etc.; esto forma parte del cuadro general del universo, que también incluye al sujeto, tal y como explicamos detalladamente en el capítulo sobre la cognoscibilidad de las «cosas en sí», donde criticamos la concepción kantiana de estas «cosas en sí». La crítica idealista de Lessing es, por lo tanto, correcta solo cuando se dirige contra el idealismo en general y, específicamente, contra el «idealismo físico» en todas sus variantes. Su crítica no afecta en modo alguno a las posiciones del materialismo dialéctico, del que este venerable filósofo no tiene, en ningún caso, la más mínima noción.

Con ello se desmoronan todos los argumentos posteriores de Lessing, que se concentran en las dos posiciones principales siguientes:

1. Solo experimentamos la imagen (el *brahma-vidya* de India).... Nos vemos privados de vida en ese momento en el que, al distanciarnos y alejarnos, «adquirimos cognición objetivamente»....

2. Familiarizarse (directamente) con la imagen que crece, produce y sueña es algo que debe distinguirse claramente de los juicios y valoraciones de la conciencia. Con estos últimos traspasamos los límites de la naturaleza, y en este sentido la física y la psicología representan un paso más allá de la naturaleza. «En relación con el mundo directamente perceptible, la física es, por lo tanto, metafísica».

Lessing también formula con valentía la siguiente paradoja:

Suena absurdo, pero es absolutamente cierto que la única persona que penetra en las profundidades de la naturaleza es aquella que permanece en la superficie de sus fenómenos. ¡No un investigador de las ciencias naturales! ¡No un psicólogo! ¡No un físico! ¡No un matemático! Y así sucesivamente. Por el contrario, quien experimenta esta profundidad es aquel que cree que el sol es un disco brillante del tamaño de una moneda de quince kopeks, suspendido en el firmamento.

¡Eso es decirlo sin rodeos! (Keyserling dice más o menos lo mismo en su *Reisetagebuch eines Philosophen*). Las naturalezas poco

musicales y poco creativas, con su «aritmétización», su afán por comprender el mundo, su «logificación» del mundo, acaban con la vida. Se pone en duda la experiencia directa. El enfoque de los microscopios, los telescopios y las *cámaras oscuras* llega a interponerse entre la humanidad y la naturaleza; las personas se convierten en seres protésicos. Y así sucesivamente.

Aunque a veces ingeniosos, estos argumentos son, en esencia, insostenibles. Si los seres humanos, mediante el uso de aparatos científicos, son capaces de ampliar y extender sus percepciones sensoriales, entonces, según Lessing, se alejan de la naturaleza; se produce un proceso de desnaturalización. Pero desde este punto de vista, un perro o un infusorio tienen un mejor conocimiento de la naturaleza que un hombre o una mujer.

Entonces, ¿de qué va todo esto? ¿Cómo se supone que debemos aguantar semejante tontería? ¿Qué atisbo de racionalidad podría haber en ello (puesto que nunca uno se encuentra con una tontería absoluta)? Analicémoslo.

Lessing plantea la siguiente tesis: «El sentido humano del poder está creciendo. Pero el sentido humano del ser está desapareciendo». El sentido del poder, sin embargo, se basa en un poder que crece de verdad. ¿Cómo puede ser posible este poder en ausencia de un conocimiento real, es decir, de una penetración en las profundidades de la naturaleza? Uno puede reírse todo lo que quiera de la proposición de Bacon de que el poder está vinculado al conocimiento, pero este vínculo es real. Aquí los místicos muestran una clara ambigüedad. Por un lado, parecen reconocer que el ser humano, a su manera, tiene efectivamente algún tipo de realidad, aunque esta realidad no sea la que realmente buscan. Por otro lado, afirman que la visión científica del mundo no es más que una mera fórmula, que conduce más allá de la naturaleza. Pero si condujera más allá de la naturaleza, es decir, si se proclamara a sí misma como la sustancia del mundo, ¿de dónde habrían surgido entonces este poder y la correspondiente «sensación de poder»? Todo el concepto se está claramente desmoronando.

¿Qué se esconde detrás de todo esto? Para responder a esta pregunta, debemos centrar nuestra atención en el siguiente argumento de nuestro filósofo. «El sol es, en efecto, lo que es. Si lo experimentas, lo sabes. La naturaleza no miente. Pero ¿qué está pasando aquí,

si la realidad del conocimiento me ofrece un sol muy diferente del que el ojo puede ver, del que los sentidos pueden percibir? Este sol científico, por supuesto, es real. Pero solo puede percibirse como un concepto... Yo, sin embargo, me limito a lo que se experimenta». Aquí se abre claramente una «realidad» dual... «La realidad nunca existe sin alguna forma de comportamiento por mi parte. Una cosa es cuando soy activo y otra cuando soy pasivo. Para mí, una orientación lógico-ética y otra religioso-estética median entre diferentes realidades».

Europa adopta una actitud volitiva (hacia el objeto), y Asia, una actitud contemplativa. Europa se resiste a la naturaleza de manera activa; Asia permanece pasivamente en su seno. El individuo europeo transforma activamente la naturaleza, superando su resistencia; el asiático se deja llevar rítmicamente y la contempla pasivamente, como una planta, un animal o un niño.

Así argumenta Lessing. Dejaremos sin refutación detallada su absolutización de las diferencias entre Europa y Asia; basta con señalar que ningún anacoreta, místico o filósofo, ya sea de la tradición brahmánica, budista o de cualquier otra corriente, podría existir ni siquiera en India si no fuera por el hecho de que en esa misma India hay personas que trabajan para mantenerlos, es decir, que se relacionan activamente con la naturaleza y, de una forma u otra, la conocen racionalmente. Es cierto que Lessing estaba cautivado por los argumentos del sabio chino Confucio, según el cual no te quemará el fuego si amas el fuego; no te ahogará el agua si amas el agua; no te despedazará un león si amas al león; y según el cual es mejor, si quieres prevenir o extinguir un incendio, obedecer a tus padres antes que construir una manguera. Por muy sublime que sea este amor por toda la naturaleza, los vínculos y relaciones reales trascienden estas ilusiones, en Asia la gente ha trabajado, y en ocasiones también ha derramado su sangre; nunca ha tenido tiempo de caer en el nirvana ni en la contemplación pura.

Entre los filósofos místicos (si no entre los asiáticos «en general»), la contemplación ha sido una realidad. Pero, ¿qué se deduce de ello? ¿Ha existido, como sostiene Lessing, una realidad diferente? Por supuesto que no. Ha habido una percepción diferente, un reflejo

diferente de la realidad, y en lo que respecta a la contemplación mística pasiva, este «reflejo» no es de tipo intelectual. Aquí, por consiguiente, no estamos hablando de cognición, sino de un tipo diferente de relación; es decir, no se trata de una reflexión cognitiva, aunque los aspectos cognitivos no quedan excluidos por completo, ya que la actividad vital es un todo integral, e incluso el misticismo en la práctica presenta rasgos racionales, situados tal vez en sus poros, especialmente cuando esta «experiencia» mística (perdón por la expresión) se somete a una reelaboración lógica (de la que ningún «sistema» puede prescindir).

Cabe señalar en particular que, en los sistemas espirituales hindúes, los sujetos adoptan una actitud activa hacia sí mismos. Esto implica un enorme entrenamiento de la voluntad, que incluye ejercicios de respiración y del ritmo cardíaco, la dirección de la actividad de los propios órganos, etcétera. Esto tiene una serie de resultados positivos en los ámbitos de la fisiología, la psicología y la hipnosis. Pero esta es una cuestión aparte; en esencia, aquí no hay nada místico.

En cuanto a las actitudes hacia la naturaleza y la contemplación mística de la naturaleza, la contemplación pasiva ofrece, por supuesto, una «visión del mundo» diferente o, más exactamente, una sensación diferente del mundo. Esto se desarrolla en la línea de lo que hemos denominado la esfera de la experiencia compartida de la naturaleza. Esta experiencia compartida no confiere ninguna ventaja en términos cognitivos. Su forma mística-religiosa no arroja resultados cognitivos y, por lo tanto, tampoco supone ningún aumento del conocimiento humano ni del poder de la humanidad sobre la naturaleza. Lessing se muestra entusiasmado con el animismo, los dioses naturales, la demonología, etcétera, pero se trata de formas sociomórficas de cognición primitiva, cuyas raíces son tan claras como la luz del mediodía. ¿Qué hay aquí que pueda despertar envidia?

El núcleo racional de todo este misticismo, sin embargo, consiste en el anhelo de la naturaleza que siente la humanidad capitalista desespiritualizada. Encerrado en un ataúd de piedra, el neurasténico urbano, privado del sol, los bosques, las aguas y el aire, abrumado por el estruendo de las máquinas, transformado en un engranaje de un mecanismo gigantesco, anhela un rayo de sol, la

luz, el verdor, el murmullo de un arroyo. Esa persona está dañada, deformada. Su naturaleza biológica protesta por verse separada del mundo natural. Este es el problema, y su solución reside en el socialismo. El problema, sin embargo, no es de tipo cognitivo, sino que tiene que ver con el modo de vida de las personas. No tiene que ver con un mayor grado de comprensión de los secretos de la naturaleza; es un problema de alcanzar una mayor plenitud de vida. La necesidad de una experiencia compartida de la naturaleza, es decir, de disfrutar de ella, de estar cerca de ella, de establecer vínculos con ella y de sentir amor estético por ella, es una necesidad legítima y una protesta justificada contra la anormalidad del ser humano urbano, lisiado y unilateral, propio de la cultura capitalista. Pero, del mismo modo que esto no justifica el rechazo de las máquinas y de la ciencia teórica, tampoco justifica el rechazo del conocimiento racional.

Bajo el socialismo, las personas disfrutarán de la naturaleza y sentirán su cálido aliento. Pero no se convertirán en animistas primitivos. Tampoco, para las personas bajo el socialismo, las metáforas poéticas sustituirán al conocimiento racional que se desarrolla junto con el poder práctico del equipamiento técnico de la humanidad. Este conocimiento racional no conduce en modo alguno más allá de la naturaleza; al contrario, hace posible una penetración cada vez más profunda en los secretos de la naturaleza. Pero, por supuesto, ¡ningún microscopio puede sustituir al disfrute biológico del aire de la montaña, ni al resplandor del cielo al amanecer! La ciencia también tiene su estética. Pero ni la ciencia ni la estética científica pueden sustituir a la necesidad biológica de una comunión directa con la naturaleza, ya que el conocimiento no puede sustituir a la comida, la bebida y la vida erótica. Privar a alguien de los placeres sexuales es mutilar a esa persona. Pero de ello no se deduce que el deleite sexual pueda sustituir a la cognición intelectual, ni que el éxtasis sea la forma más elevada de cognición, más profunda que la cognición racional en general.

Por otra parte, los argumentos de Lessing y otros siguen en gran medida esta línea. La autocastración es la muerte de la vida y, del mismo modo, separarse de la naturaleza es la muerte de la plenitud de la vida, es decir, la muerte parcial de la vida. Esto, sin embargo, no guarda relación con la cuestión del tipo de cognición. Incluso

podría decirse que acercarse a la naturaleza, al mejorar el tono general de la vida y propiciar la sanación de la humanidad, conducirá a un florecimiento aún mayor de la cognición racional, a la extinción del misticismo y, además, a la derrota y destrucción de todo idealismo, que desaparecerá junto con la desaparición de su base social, desaparecerá junto con la división del trabajo en mental y físico, urbano y rural, de supervisión y no de supervisión. Junto con ellos desaparecerá la dicotomía entre «Europa» y «Asia».

La denominada filosofía de la identidad

Fichte, Schelling y Hegel, que ocupan un lugar destacado en la historia de la filosofía de Europa occidental, trataron de resolver la cuestión filosófica fundamental de la relación entre el pensamiento y el ser desde el punto de vista de la identidad. Sin embargo, tanto Schelling como Hegel —por no hablar de Fichte, con su característico idealismo subjetivo— se incluyen, con razón, en la categoría de los idealistas. El resultado es que, para estos filósofos, la identidad no es realmente identidad, ya que en la fórmula $A = A$, la segunda A puede sustituirse por la primera, y viceversa; los dos elementos coincidirán igual que antes, ya que en realidad son idénticos. El concepto de «otro-ser» no es una fórmula de identidad, ya que no es lo mismo decir que el espíritu es un «otro-ser» de la materia, o que la materia es un «otro-ser» del espíritu. La propiedad de ser un «otro-ser» es una propiedad especial que denota un tipo particular de vínculo real, en el que la identidad no es simplemente identidad, sino que la primacía la conserva un lado concreto en la ecuación de identidad. En sentido estricto, lo que aquí está en juego ni siquiera es $A = A$, sino la fórmula $A = \text{otro-ser } B$, lo cual dista mucho de ser lo mismo.

Para Fichte, el «Yo» representa el principio subyacente de todo el sistema. No se trata de un «Yo» empírico, individual y concreto, definido cualitativamente en su individualidad, peculiaridad y separación, sino de un «Yo» con mayúsculas, es decir, la conciencia general o denominada «pura», o, dicho de otro modo, la unidad trascendental de la autoconciencia con sus formas o actos indispensables. Su acto primario es la voluntad.

Este «Yo» abstracto presupone su propia existencia, distingue los opuestos y los unifica. En otras palabras, la cuestión filosófica

básica se oculta en el «Yo» como en un saco. «Todo lo que es ocurre en el “Yo” y a través de él»: así es como se hace hincapié en el lado activo y enérgico del proceso. De ello, sin embargo, parecería derivarse lo siguiente: si «Yo» = Todo, entonces Todo = «Yo». Al invertir la fórmula, nos topamos inmediatamente con la dificultad que señaló Hegel cuando se pronunció en consonancia con Schelling. Hegel observa (*Hegels Werke*, v. 1. *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*) que la identidad fichteana es una identidad de un tipo especial; para Fichte, el «Yo» es simultáneamente sujeto y objeto, es decir, un «sujeto-objeto»; este «sujeto-objeto», sin embargo, es un «sujeto-objeto» subjetivo. Esto también significa que aquí, en esencia, solo hay una apariencia de identidad; el problema no se ha resuelto, sino que se reproduce en una nueva forma.

Hegel ofrece una descripción perspicaz de este «Yo» fichteano:

Esta monstruosa arrogancia, esta loca vanidad del «Yo», que ante la idea de que constituye un todo único con el universo, de que la naturaleza eterna actúa en su interior, se asusta, experimenta repulsión y cae en la depresión; esta tendencia a horrorizarse, a afligirse y a sentir repulsión ante la idea de las leyes eternas de la naturaleza y su subordinación a una necesidad severa y sagrada; esta desesperación ante la idea de que no hay libertad, libertad frente a las leyes eternas de la naturaleza y su estricta necesidad; estas inclinaciones a considerarse indescribiblemente desafortunado debido a la necesidad de esta obediencia; todos estos sentimientos presuponen el punto de vista más común, carente en su mayor parte de toda razón.

El «Yo» fichteano, según Hegel, tiene la misma relación con las cosas que una bolsa vacía con el dinero. Para Fichte, por lo tanto, el «sujeto-objeto» es subjetivo.

¿Cómo afronta, entonces, Schelling esta tarea?

Para Schelling, el punto de partida es lo absoluto (identidad indiferenciada, identidad absoluta), cognoscible únicamente a través de la intuición. Se trata de una esencia primaria, «indiferencia total respecto a lo subjetivo y lo objetivo». A partir de ahí se desarrollan diversos grados de evolución. El mundo real, como mundo infinito de cosas aisladas, se divide en dos partes: lo real (la naturaleza) y lo

ideal (el espíritu). La naturaleza puede reducirse a la razón, y la razón a la naturaleza, mientras que el universo es la identidad de ambas: «No hay dos mundos diferentes; solo hay un mismo mundo, en el que todo está contenido, incluido aquello que en la conciencia ordinaria se contrapone, como la naturaleza y el espíritu» (*Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza*).

En primer lugar, sin embargo, surge aquí un dualismo entre el Absoluto y el mundo, entre una identidad indiferenciada y la identidad de lo diferenciado. En segundo lugar, la relación sujeto-objeto se presenta de tal manera que el propio sujeto se objetiva, mientras que persiste su relación con el objeto y, en consecuencia, su desintegración. Por otra parte, la identidad proclamada verbalmente no es, de hecho, identidad, ya que la naturaleza es meramente un «otro ser» del espíritu. Como vimos anteriormente, Schelling, en su *Deducción general del proceso dinámico*, escribió: «Todas las cualidades son sensaciones, todos los cuerpos son ideas sobre la naturaleza, y la propia naturaleza, junto con sus sensaciones e ideas, es, por así decirlo, pensamiento congelado».

El espíritu constante e inmutable ha dado origen a la naturaleza, y el desarrollo de la naturaleza es el despertar de este espíritu de su letargo. La naturaleza es, por tanto, un «otro-ser» del espíritu del mundo.

En Hegel, se elimina la oposición de Schelling entre el Absoluto indiferenciado y el mundo, ya que, según Hegel, la historia del espíritu absoluto es la historia del mundo. Sin embargo, para él, el espíritu no es un «otro ser» del mundo en una etapa concreta de desarrollo, sino que, por el contrario, el mundo es un «otro ser» del espíritu, una etapa concreta y distinta del mismo. Por consiguiente, la «filosofía de la identidad» no es, de hecho, una filosofía de la identidad.

Fichte lo traslada todo al «Yo», y en este «Yo» abstracto, que es también un punto de partida idealista, se representa una comedia que es a la vez divina y humana.

En Schelling hay movimiento absoluto, pero es el espíritu el que da origen a la naturaleza.

En Hegel, la acción del espíritu del mundo tiene a la naturaleza meramente como su «otro ser». En la *Fenomenología del espíritu*,

Hegel escribe: «La razón es la convicción de la conciencia de que constituye toda la realidad; así es como el idealismo expresa su idea»⁷².

Según Hegel, el espíritu absoluto pasa por tres etapas. La primera es la de la idea lógica; la segunda, la de la naturaleza; y la tercera, la del espíritu absoluto. En la lógica, la idea se mueve en la esfera abstracta del pensamiento; en la naturaleza, la misma idea aparece en otra forma contrapuesta, no en forma de conceptos lógicos puros, sino en forma de objetos perceptibles. El desarrollo de la naturaleza no es un desarrollo en el sentido en que se entiende normalmente, sino meramente un reflejo distinto del desarrollo lógico de las ideas, de un desarrollo que, en su movimiento dialéctico, revela las potencialidades inherentes a la idea.

Por lo tanto, tras un examen más detallado, la identidad aquí resulta ser meramente verbal, una identidad puramente lingüística.

Nadie ha discutido jamás, ni lo discute ahora, que la filosofía de Schelling es mística de principio a fin. Pero el llamado panlogismo de Hegel tampoco es, en esencia, un panlogismo «árido», ya que, como hemos señalado de pasada anteriormente, presenta un gran número de rasgos puramente místicos. En general, cabe señalar que Hegel heredó de Schelling mucho más de lo que se suele pensar. No cabe duda de que la filosofía de Hegel contiene una enorme cantidad de elementos «ajenos» (procedentes de Platón, Aristóteles, Spinoza, Schelling, etc.) en forma de préstamos; esto resulta evidente para cualquiera que haya estudiado al gran idealista. Es de sobra conocido que, en las primeras fases del desarrollo de Hegel, cuando colaboraba con Schelling, consideraba perfectamente aceptable un misticismo al estilo de Schelling. También es ampliamente conocida su *profession de foi* [profesión de fe] filosófica, expuesta en el poema *Eleusis*:

La mente se pierde en la contemplación,
Lo que yo llamaba mío desaparece;
Me entrego al infinito.
En él, soy todo, y solo eso.
[...]

⁷² *Fenomenología del espíritu*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 140.

La fantasía acerca lo eterno a la mente,
Uniéndola con la forma...⁷³

Aquí se contiene todo un programa. La contemplación se sitúa en un nivel superior al de la cognición racional; en las formas más elevadas de relación con el mundo, la razón se extingue y se disuelve, junto con el «Yo». Lo «eterno» se acerca a la mente a través de la intuición y la fantasía, o la imaginación...

Rosenkranz cita un pasaje interesante de los primeros escritos de Hegel:

La vida mental selecciona, de entre las formas particulares — lo mortal, lo transitorio, lo eternamente contrario, lo conflictivo—, aquella relación que está libre de la desaparición, que no contiene en sí misma nada de lo muerto (¡aquí, por tanto, lo muerto = lo vital y activo!), de elementos de complejidad que se aniquilan entre sí (¡sic! —autor—); aquello que no es una unidad, ni una relación concebible, sino una vida totalmente vital, todopoderosa y eterna, y a esto lo llama Dios. Si los seres humanos conciben la vida eterna como el espíritu de lo integral, que también existe fuera de sí mismo, ya que es en sí mismo una esencia limitada; y si se conciben a sí mismos también como algo ajeno a sí mismos, como seres limitados; si se elevan a lo vivo y se identifican con ello de la forma más íntima posible, entonces adoran a Dios.

Posteriormente, se le aparece a Hegel lo que podría denominarse un Dios «logicizado», despojado de muchas baratijas seductoras. Nos parece, sin embargo, que el misticismo no queda aquí descartado, sino que se convierte en un tipo especial de misticismo: uno mediado por la lógica y el pensamiento. Hegel detestaba profundamente toda ingenuidad y sentía un respeto poco común por la cultura del pensamiento. Sin embargo, toda su gigantesca maquinaria filosófica se construyó, en última instancia, para permitirle refugiarse en el tranquilo puerto del espíritu absoluto. Con este fin, también obliga a la «idea» a despojarse de diversos disfraces para, *post factum*, acceder al reino místico. Se propone demostrar y justificar el

⁷³ Bujarin toma estas líneas de *La vida de Hegel* de Karl Rosenkranz.

misticismo, eliminando su forma animal, salvaje e infantil, y elevarlo a una categoría superior. Por lo tanto, en todas sus obras, en el propio estilo y la exposición, encontramos numerosos recursos que a primera vista parecen ser solo metáforas artísticas y poéticas, pero que, de hecho, no solo tienen este significado, sino también otro más «profundo». Cuando hablamos de misticismo, no nos referimos, por supuesto, únicamente a Dios. Es bien sabido que el Espíritu del Mundo, Dios, la Razón, etc., desempeñan un papel enorme en el grandioso sistema de Hegel, por lo que demostrarlo sería como abrir una puerta que ya está abierta. Lo mismo se aplica a la relación con este Dios y al carácter de dicha relación. Al abordar la religión en su *Fenomenología*, el propio Hegel define el misticismo de la siguiente manera:

El elemento místico no consiste en la naturaleza oculta de algún secreto, ni en la falta de conocimiento, sino en el hecho de que el yo conoce su unidad con la esencia, y de que esta última se manifiesta de este modo. Solo el yo se revela a sí mismo; o bien, aquello que se revela a sí mismo lo logra únicamente en la verdad directa de sí mismo⁷⁴.

La religión y la filosofía tienen un mismo contenido, pero en la religión este contenido se expresa en forma de revelación, y en la filosofía, en forma de idea; aquí, constituye la forma más elevada de conciencia de la que habla la *Fenomenología*.

La unidad con la «esencia» es la unidad con Dios. Este misticismo de las ideas lo formula la filosofía hegeliana, en la que se supone que el misticismo en sentido estricto está presente «en forma superada». Sin embargo, dado que se ofrece una descripción del movimiento en su totalidad, el misticismo entra en la discusión con inusual frecuencia y de manera abierta.

En la *Filosofía de la naturaleza*, por ejemplo, Hegel, en relación con la naturaleza inorgánica, sus elementos, planetas, etc., utiliza las categorías de tensión, tormento, revulsión, esfuerzo, etc., en el espíritu de Jakob Böhme (*El tormento de la materia*), de quien, en el volumen

⁷⁴ *Fenomenología del espíritu*, p. 437.

correspondiente de su *Historia de la filosofía*, Hegel habla en su mayor parte de manera muy positiva.

O bien, Hegel habla en el espíritu de Paracelso, para quien la naturaleza tiene tantos elementos como virtudes principales existen. Vemos que «la conservación de un grano en la tierra... es una acción mística y mágica». Sin embargo, en la misma *Filosofía de la naturaleza*, el sol es una forma variante de la vista, el agua del gusto y el aire del olfato. Aquí la idea, el principio sensorial y la naturaleza se combinan de una manera completamente monstruosa. El objetivismo del sistema filosófico idealista de Hegel deriva en un subjetivismo flagrante.

Las variantes contrapuestas (la fichteana, por un lado, y la hegeliana, por otro) de la «filosofía de la identidad» (que, en realidad, como hemos visto, no es en absoluto una filosofía de la identidad, y que lleva esta etiqueta de forma bastante errónea) no son, por lo tanto, tan diferentes. Solipsistas como Berkeley y Hume despojaron a la conciencia de la integridad viva de la personalidad empírica. Esta conciencia despojada fue sintetizada por Fichte, quien la transformó en un «Yo» universal. Hegel la objetivó, convirtiéndola en «espíritu». Hegel, con toda razón y de una forma artísticamente deliciosa, se burla del «Yo» de Fichte calificándolo de manifestación de «arrogancia monstruosa» y «vanidad enloquecida», pero este reproche puede dirigirse, en esencia, contra todo el sistema de Hegel. Aquí, en última instancia, se trata de lo mismo. La diversidad infinita del universo —en el que la naturaleza inorgánica «da origen» a la naturaleza orgánica, que constituye una parte menor de ella, mientras que la naturaleza orgánica da lugar a la humanidad pensante, que forma parte de dicha naturaleza orgánica— es sustituida por el espíritu cósmico, a cuyo rango se eleva la conciencia humana bajo diversos seudónimos.

Hegel lanza dardos muy certeros contra el misticismo ingenuo. Al abordar, por ejemplo, la cuestión de la «conciencia infeliz» dividida, que se precipita de un lado a otro entre el mundo del más allá y el mundo de este lado, mientras busca la unidad con el mundo del más allá, señala que este esfuerzo es «pura conciencia», pero no «puro pensamiento»; puesto que, por así decirlo, se limita a *intentar* pensar, pero acaba, en cambio, en nada más que un estado de ánimo reverente. Su pensamiento, tal y como es, sigue siendo una

cacofonía de campanas o un fenómeno cálido y brumoso, «pensamiento musical (¡exactamente! —autor—) que no produce una idea, que sería una imagen objetiva inmanente». Es «pura emoción». Y así sucesivamente⁷⁵.

¿Cuál es, pues, el resultado? La respuesta hay que buscarla en una «razón» en la que todo está inmerso, y este diluvio universal es, por así decirlo, la derrota del dualismo sobre la base de la identidad. En la práctica, esto significa que la razón humana tiene como formas diversas el sol, la luna, las estrellas, la Vía Láctea y el universo entero. En algunos aspectos, esto aligera la tarea; si, por ejemplo, las cosas son lo mismo que las ideas, la cuestión del conocimiento se vuelve especialmente sencilla, y las dificultades prácticamente desaparecen. Esta desaparición de los problemas se logra, sin embargo, a costa de una gigantesca distorsión de las relaciones reales. En esencia, el sistema filosófico de Hegel se acerca más a la religión que a la ciencia. A pesar de ello, la dialéctica de Hegel es un gran tesoro de pensamiento. Solo hay que recordar que la dialéctica solo nos resulta aceptable en su forma materialista. Esto significa, sin embargo, que no se puede limitar uno a simplemente anteponer un signo matemático diferente a la dialéctica. La forma depende del contenido; esta proposición hegeliana es absolutamente correcta. De ello se deriva una actitud especialmente crítica hacia el mayor filósofo de la burguesía. Leer a Hegel «materialistamente», como recomendaba Lenin, significa modificarlo, corrigiéndolo sistemáticamente sobre la base de los conocimientos que nos proporciona el gigantesco avance de la ciencia moderna.

El propio Hegel formuló en muchos pasajes, con una claridad poco común, el vínculo entre su propio idealismo objetivo y la religión. Por ejemplo, en *La ciencia de la lógica* (*Die Wissenschaft der Logik*, vol. V de sus *Werke*) escribe:

Es erróneo pensar que, en primer lugar, se nos dan los objetos que constituyen el contenido de nuestras ideas, y que a ellos unimos nuestra actividad subjetiva, extrayendo y captando sus rasgos generales, y que de este modo formamos conceptos. Las ideas existen antes que los objetos, y los objetos deben todas sus

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 131.

cualidades a esa idea que vive y se manifiesta en ellos. La religión reconoce esto cuando enseña que Dios creó la tierra de la nada o, en otras palabras, que el mundo y todo lo que hay en él proceden de una fuente común, de la plenitud de los pensamientos y designios divinos. Esto significa que el pensamiento, o más precisamente, la Idea, es una forma infinita, una actividad creadora libre, que traduce su contenido en realidad sin necesidad alguna de material externo⁷⁶.

Este pasaje de la «Gran Lógica» aclara de manera maravillosa la tesis de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel afirma que la religión y la filosofía tienen el mismo contenido, pero que la filosofía capta en una idea lo que la religión capta en una imagen. Ambas expresan lo mismo: son fases del movimiento del mismo principio ideal que es la idea, el espíritu, Dios. Aquí se revela en toda su plenitud, en primer lugar, el hecho de que la filosofía de la identidad no es una filosofía de la identidad y, en segundo lugar, el hecho de que el desarrollo del idealismo lo conduce inevitablemente a la religión. En este sentido, el movimiento del idealismo de lo subjetivo a lo objetivo es intrínsecamente contradictorio; cuanto más objetivo se vuelve el idealismo, más se acerca —dando una voltereta, como dijo Lenin— al materialismo y, al mismo tiempo, más se aleja de él, uniéndose directamente a la religión.

Resulta especialmente interesante el punto de partida de la *Lógica* de Hegel. Es bien sabido que, para Hegel, la lógica es al mismo tiempo ontología. Aquí Hegel plantea la pregunta: ¿por dónde empezar? La responde de la siguiente manera:

Encontramos aquí... una solución que también puede considerarse arbitraria, una decisión de que queremos examinar el pensamiento como tal. El principio debe ser, por tanto, absoluto o... abstracto; no debe presuponer nada, no debe estar mediado por nada y no debe tener una base. Más bien, debe ser él mismo la base de toda la ciencia. Por lo tanto, debe ser absolutamente no mediado o, mejor dicho, debe ser, en general, la no mediación misma. No puede tener ninguna definición en relación con nada más y, en la misma medida, no puede incluir en sí mismo

⁷⁶ *Ciencia de la Lógica*, p. 70.

relaciones de determinación; no puede tener ningún contenido, ya que este contenido implicaría una distinción y una relación de dicha distinción con otra, es decir, una mediación. El principio es, por tanto, «ser puro»⁷⁷.

De esta diatriba se deduce: 1) que aquí está presente una «decisión», y además, una decisión arbitraria; 2) que el contenido de la ciencia es el pensamiento; 3) que el examen de este pensamiento comienza con el ser puro; 4) que entre el pensamiento como tal y el ser hay un signo de «igualdad» (o, más precisamente, un signo de identidad); y 5) que es el pensamiento el que tiene prioridad.

Todo esto está íntimamente relacionado con el «sistema». Pero ¿dónde hay siquiera un atisbo de fundamentación de la posición inicial, es decir, la posición idealista? No hay ni rastro de ello. Por el contrario, Hegel insiste en que el comienzo debe ser inmediato y espontáneo. Uno puede, por supuesto, seguir a Kuno Fischer en su *Historia de la filosofía moderna* (v. VIII; *Hegel: su vida, obras y doctrina*) y considerar que esta inmediatez surgió por sí sola, y que está mediada por toda la «fenomenología del espíritu».

Pero a esto se puede objetar con razón: ¿por qué es necesario partir de la fenomenología del espíritu? Está claro que la filosofía no podría surgir antes de ningún pensamiento en absoluto. Por consiguiente, la filosofía está condenada a basarse en la «ciencia positiva». Pero ¿en qué parte de esta ciencia hay una base para rechazar el punto de vista materialista *a limine* [desde el inicio]?

Por eso Marx, al asumir el aspecto revolucionario del método de Hegel al tiempo que rechazaba y demolía el sistema idealista de Hegel, se vio obligado a crear su propia dialéctica materialista, en la que la dialéctica hegeliana está presente únicamente en «forma superada». La dialéctica de Marx recoge los frutos de la dialéctica de Hegel; es su preservación, negación y elevación a un nivel superior, su *Aufhebung*⁷⁸. Esta palabra alemana combina los significados de

⁷⁷ *Lógica*, parte primera de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, p. 73.

⁷⁸ La polisemia de este término (traducido históricamente por Mondolfo como supresión, Roces como superación, Kojève como negación, Hyppolite como rebasamiento, otras traducciones como sublación, o, como

conservare, negare y elevare. La filosofía de Marx es el *materialismo dialéctico*, y el materialismo se opone al idealismo en todas sus variantes; es el *materialismo dialéctico* frente al materialismo mecanicista «estúpido» (Lenin) y «vulgar», que debe ser superado al igual que el idealismo «inteligente» de Hegel.

defiende Félix Duque más actualmente, asunción) nos obliga a dejarlo en alemán sin introducir corchetes.

Los pecados del materialismo mecanicista

La historia del materialismo aún está por escribirse. El gran servicio que prestó Plejánov consiste, entre otras cosas, en que corrigió muchas de las distorsiones a las que se había visto sometido el materialismo como consecuencia de los argumentos de sus oponentes idealistas (por ejemplo, el kantiano Friedrich Lange). Una de las obras más importantes de Plejánov en este ámbito es su *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*⁷⁹.

El ejemplo de Hegel deja claro hasta qué punto puede llegar a ser rencoroso el idealismo, incluso cuando se trata de sus exponentes más destacados, talentosos y autorizados. Rechaza a Leucipo y a Demócrito, y hace todo lo posible por purgar todos los elementos materialistas de ese gigante del pensamiento griego antiguo, Aristóteles. Hegel arremete violentamente contra Epicuro, un pensador que, hace unos dos mil años, defendió la teoría atómica, predijo el movimiento de los átomos a lo largo de trayectorias curvas, formuló una hipótesis sobre la radiación que implicaba partículas minúsculas y, siglos antes de la llamada era moderna, allanó el camino para la doctrina lockeana de las cualidades primarias y secundarias, expulsando toda teleología de la filosofía y, en palabras del propio Hegel, «iniciando la ciencia natural empírica y la psicología empírica». El mismo Hegel da una palmada en el hombro con desdén a todos los materialistas del siglo XVIII, elogiándolos sobre todo por su ingenio valiente y defendiendo su Ilustración revolucionaria frente a ataques excesivamente vulgares (como si quisiera decir que las costumbres que prevalecían en Francia eran intolerables —

⁷⁹ Existe traducción al inglés como *Essays in the history of materialism*, Nueva York, H. Fertig, 1967.

¡simplemente groseras!—). Es característico que, en todos estos ataques, Hegel dirija sus críticas no tanto contra la naturaleza anti-dialéctica del antiguo materialismo, como contra el hecho de que fuera materialismo. «Plano», «banal», «trivial», «vacío», «escaso», «no-pensamiento», «ausencia de pensamiento», «monotonía» y así sucesivamente: estos son los comentarios característicos de Hegel sobre los materialistas; ninguno de estos filósofos, sostiene él, ha madurado lo suficiente para el pensamiento «especulativo», el pensamiento «superior», etcétera. Mientras tanto, ¡cuánto respeto y cuántas páginas se dedican a Jakob Böhme, un místico completamente cretino y un «santo loco»!

Huelga decir que, para su época, Demócrito, Epicuro y Lucrecio fueron filósofos poderosos; que el verdadero Aristóteles —no el que fue «escolastizado» en la Edad Media— a menudo se acercó al umbral mismo del materialismo; que en Inglaterra, [Thomas] Hobbes y [Francis] Bacon fueron grandes pensadores; y que la pléyade de los *enciclopedistas* permanecerá para siempre como una constelación resplandeciente en la historia del pensamiento. El «materialismo vulgar» de [Ludwig] Büchner y [Jacob] Moleschott se sitúa en un nivel mucho más bajo; no es casualidad que Engels los llamara «imbéciles» en comparación con el idealista Hegel, mientras que incluso Lenin (de forma bastante lógica) prefería al idealista inteligente antes que al materialista estúpido (véanse sus *Cuadernos filosóficos*). Sin embargo, en aras de la justicia histórica, debemos recordar el papel que incluso este materialismo vulgar desempeñó en Alemania y entre nosotros, en Rusia. No es casualidad que *Kraft und Stoff* [Fuerza y materia] aparezca en *Padres e hijos* de Turguénev⁸⁰.

Tampoco es casualidad que personas como Dmitri Pisarev fueran entusiastas admiradores y propagandistas del materialismo de Büchner, o que entre las personas influenciadas por Büchner se contaran mentes tan brillantes como Sechenov, autor de *Reflejos del*

⁸⁰ En la década de 1860, el libro de Büchner *Kraft und Stoff* tuvo un gran éxito entre los jóvenes radicales de Rusia. Turguénev, en su novela *Padres e hijos*, hace que el héroe radical «nihilista», Bazarov, diga: «Veo que [un amigo moderado y no radical] lleva tres días leyendo a Pushkin... Explícale, por favor, que eso no sirve... Dale algo sensato que leer... Creo que *Stoff und Kraft*, de Büchner, vale para empezar».

cerebro. Sechenov allanó el camino para una de las figuras más destacadas de la ciencia rusa, Iván Pavlov, y sentó las bases de la denominada «escuela fisiológica rusa». El propio Lenin afirma que los marxistas criticaron a Mach y a Avenarius «a la manera de Büchner...»⁸¹.

Por supuesto, sería una estupidez y una estrechez de miras no ver el carácter rígido de todo el materialismo antiguo, que en su conjunto (a pesar de las grandes diferencias entre sus diversas corrientes) era un materialismo mecanicista. Marx y Engels revelaron con exhaustiva minuciosidad su carácter restrictivo y otras deficiencias precisamente porque estos últimos pensadores combinaron firmemente el materialismo con la dialéctica, creando el materialismo dialéctico.

Resulta extremadamente útil volver a detenerse en esta cuestión, aunque solo sea de forma breve y resumida. Esto se debe a que los problemas más difíciles de la ciencia y la filosofía modernas no pueden resolverse utilizando los métodos del materialismo mecanicista, mientras que este materialismo no hace más que alimentar corrientes idealistas, como la denominada física idealista y, en biología, el «vitalismo», por no hablar de las corrientes filosóficas que les sirven de cobertura.

El antiguo materialismo era antidialéctico, lo que en esencia lo dice todo. Pero era susceptible de desarrollarse.

La cuestión pendiente aquí es la de la cantidad frente a la cualidad. El materialismo mecánico tenía un carácter cuantitativo claramente expresado. Proponía un átomo sin cualidades, una identidad de los átomos. Su cantidad y sus determinantes cuantitativos (número, velocidad, etc.) constituyen la base de todo. Las leyes de su movimiento son las leyes del modo mecánico, es decir, del simple desplazamiento en el espacio. Ellos mismos son los componentes indivisibles e inmutables del universo. Las diversas cantidades de estos proporcionan al sujeto diversidad sensorial. La cualidad, por lo tanto, es en general más bien una categoría subjetiva. La tarea del conocimiento consiste en aportar diversidad cualitativa a las relaciones genuinas, es decir, a las cuantitativas. El único tipo de causalidad es la causalidad mecánica; todo lo demás debe descartarse. La

⁸¹ *Cuadernos filosóficos*, p. 179.

integridad cualitativa es la suma de sus partes (o algo similar); está sujeta a la decadencia y debe expresarse en una fórmula cuantitativa. Y así sucesivamente.

Aquí se percibía claramente un auténtico entusiasmo por la mecánica y las matemáticas. En la noble búsqueda de desterrar la teología y la teleología del ámbito de la ciencia y la filosofía, este materialismo simplificó en exceso la realidad, obligándola a una conformidad servil con la mera mecánica. En un período histórico concreto, este esfuerzo fue profundamente progresista, pero rápidamente se transformó en su opuesto dialéctico, creando dificultades insuperables para ampliar los límites del conocimiento.

Incluso en los conceptos más «extremos» del materialismo mecanicista, su naturaleza restrictiva sigue siendo evidente. Su átomo, sin cualidades, inmutable e indivisible, ha resultado tener, de hecho, cualidades, y ser divisible y mutable. Los átomos difieren según sus propiedades cualitativas. Un átomo de hidrógeno no es lo mismo que un átomo de oxígeno; posee toda una gama de propiedades específicas e individuales, y se comporta, en relación con los demás, de manera muy diferente a un átomo de oxígeno. La incorrección de la idea de que los átomos carecen de cualidades puede observarse incluso a este nivel elemental.

Hegel reveló su propia «cualidad» negativa cuando, como idealista, protestó en varios pasajes de sus obras —con obstinación, persistencia y de forma abusiva— contra el concepto mismo de los átomos, considerándolos una ilusión sin valor. Los idealistas y agnósticos actuales, que hasta hace muy poco negaban la existencia del átomo o lo consideraban meramente un símbolo, un modelo, etc., han quedado en evidencia en este punto junto con Hegel. Sin embargo, como dialéctico, Hegel resultó estar completamente equivocado cuando afirmó la imposibilidad de que el átomo fuera indivisible, inmutable y carente de cualidades. El materialismo mecanicista trató de relegar todo lo cualitativo al ámbito de lo subjetivo (¡aunque de forma incoherente!) y, en cada caso, de disolver lo cualitativo en lo cuantitativo. Sin embargo, la diversidad cualitativa es una categoría objetiva. La cualidad es cualidad del ser; es inmanente al ser de la misma manera que la cantidad, y ambas se interpenetran mutuamente. Del carácter limitado de la visión materialista mecanicista se derivó la interpretación de toda vida

orgánica, animada y pensante según el modelo de lo mecánico, al que se «reducía» (el problema del llamado «reduccionismo»); *l'homme machine* [el hombre máquina] es la designación simbólica de la tendencia antes mencionada. La transición de la física a la química, de la química a la biología, de la biología a la sociología, y así sucesivamente, mediante el uso de la categoría de la medida; es decir, el salto a una nueva cualidad, a una nueva integridad o totalidad integrada, a un nuevo tipo de movimiento, a una nueva regularidad, estaba fuera del alcance del materialismo mecanicista.

El materialismo mecanicista tendía a considerar cualquier todo, cualquier totalidad, como un agregado mecánico, que se diferenciaba de otros agregados por el número y la posición de los átomos que lo componían. Mientras tanto, se perdía de vista el hecho de que el todo no era un agregado, ni equivalía a un montón de sus partes constitutivas, a su suma. Ni siquiera el sistema solar es la suma de diversos cuerpos, sino que, al presentar un vínculo particular, constituye una entidad específica. Separar un cuerpo vivo y orgánico en sus partes convierte este todo en un cadáver; Aristóteles explicó este punto de forma brillante, aunque también lo situó bajo el paraguas de la «entelequia» idealista (más adelante se profundizará en este tema). En el mundo orgánico, por consiguiente, están presentes una nueva cualidad y una nueva integridad. Del mismo modo, la sociedad es algo distinto de la especie humana; se diferencia de esta última en sus propiedades, cualidades y leyes específicas. Todas ellas son propiedades completamente objetivas e «integridades» cualitativamente diferentes, que existen independientemente del sujeto.

Si la materia varía cualitativamente, su movimiento y sus «leyes del movimiento» también varían, y no pueden reducirse simplemente a aspectos del movimiento mecánico. Es necesario detenerse un poco en este punto. Por lo general, cuando se debate la cuestión de la «reducción», surgen las siguientes controversias. Una de las partes sostiene que la otra, al oponerse a la reducción, conserva un sedimento místico, un residuo no disuelto que en biología es la «entelequia», una *vis vitalis* mística, o «fuerza vital», y así sucesivamente. La otra parte reprende a sus oponentes por rechazar la especificidad cualitativa, es decir, por cometer el pecado fundamental del materialismo mecanicista. En realidad, la cuestión puede resolverse de forma bastante sencilla. Una nueva cualidad no es en

modo alguno una adición a las propiedades de los elementos anteriores, que entran en una nueva relación. No se alinea en fila con ellos; no puede situarse en un mismo nivel. Es una función de aspectos relacionados de una manera especial. Si esta relación se destruye, la función también se destruye; aquí no hay lugar para ningún «residuo». Los aspectos constitutivos existen en una nueva «integridad», pero lo hacen de manera «superada» —por utilizar el lenguaje de Hegel—. Se han convertido en aspectos transmutados de un nuevo todo, y no se han limitado a ser metidos a la fuerza en él como patatas en un saco.

Incluso en un campo tan apreciado por el materialismo mecanicista como las matemáticas, la cualidad desempeña un papel enorme, incluso en las áreas más elevadas. Un ejemplo es la transición de las magnitudes finitas a las infinitas; en el caso de estas últimas, toda una serie de conceptos, perfectamente adecuados cuando se trata de magnitudes finitas, ya no son aplicables.

A esto se suma otra flagrante insuficiencia del materialismo mecanicista. Ignora el desarrollo; es antihistórico. De hecho, si una entidad es mecánicamente plana y no dialéctica, no contradictoria, si no está realizando la transición hacia una nueva cualidad (ontológicamente, en su ser real), entonces se hace imposible una verdadera comprensión del desarrollo, que consiste en la aparición de lo «nuevo» y la desaparición de lo «viejo». De ahí que, por ejemplo, en la famosa «teoría del equilibrio» —una variante refinada o manifestación del materialismo mecanicista—, se ofrezca una interpretación burdamente mecanicista de las relaciones de producción (la coordinación de «máquinas vivas» materiales en el ámbito del trabajo es «materia social», ¡y esto es lo mismo que la materia en física!); por otra parte, se toma el equilibrio (¡aunque sea móvil!) como punto de partida, a pesar de que el equilibrio, en general, solo puede considerarse como un caso particular del movimiento.

El materialismo francés del siglo XVIII era racionalista, vinculado a la idea del «estado natural» y del «contrato social»; no logró comprender en absoluto las verdaderas fuerzas motrices de la historia e interpretó los males del presente como el resultado de violaciones o «malentendidos» de leyes naturales eternas. Según este materialismo, las leyes de la naturaleza y de la sociedad no eran históricas, cambiantes, transitorias, ni expresiones (a diversas escalas de

tiempo y espacio) de procesos transitorios, sino relaciones eternas e inmutables, como los teoremas geométricos tal y como se entienden habitualmente. La interpretación naturalista de la ley social, inevitablemente ligada a una concepción racionalista-estática —es decir, metafísica, es decir, antidialéctica— de la misma, se derivaba, como resulta obvio de lo anterior, de la concepción global del materialismo mecanicista.

En su análisis de la controvertida cuestión del alma y el cuerpo, el «materialismo vulgar» del siglo XIX se situaba a un nivel aún más bajo que el materialismo del siglo XVIII. Varios materialistas franceses defendieron la posición correcta de que el pensamiento era una propiedad de la materia organizada de una manera específica, mientras que el materialismo mecánico vulgar de Büchner y Moleschott se inclinaba por la tesis de que el cerebro emite el pensamiento del mismo modo que el hígado emite la bilis, es decir, simplificando en exceso toda la cuestión hasta un grado extremo y reduciéndola de forma burda a procesos que presentan otras características específicas.

Era, por tanto, como si el materialismo mecanicista trazara toda la diversidad del mundo móvil y tridimensional sobre la superficie plana de la única dimensión de la mecánica. Este mundo simplificado se volvía gris y trivial, algo que horrorizaba a la naturaleza rica, apasionada, sensible y artística de Goethe.

Marx, sin embargo, señaló otro rasgo, otra deficiencia del antiguo materialismo, que afectaba a todos los filósofos materialistas hasta Feuerbach, incluido él mismo. En términos teóricos, el antiguo materialismo era pasivo; consideraba a los seres humanos casi exclusivamente como productos, de una manera puramente objetiva. Mientras tanto, como señaló Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, el idealismo logró desarrollar mejor el lado activo de la humanidad. Ya hemos abordado esto de pasada, y no nos repetiremos aquí. También en este sentido, Marx tuvo el mérito de dar un giro radical, es decir, de considerar el objeto como objeto de la práctica, y al sujeto como sujeto de la práctica, en lugar de simplemente de la teorización mental; de introducir la categoría de la práctica en la teoría del conocimiento como su núcleo mismo y, por último, de tratar al sujeto del conocimiento no como el «yo», «yo en general», «la humanidad en general», sino como humanidad sociohistórica, una

categoría desconocida tanto para el materialismo antiguo como para Feuerbach o para la filosofía en general. El materialismo antiguo compartía aquí una deficiencia general, y su «sujeto» era la misma abstracción intelectual unilateral, extrahistórica y extrasocial que había sido para los filósofos de otras corrientes, y con un coeficiente de actividad inferior.

Todas estas insuficiencias, la unilateralidad y el carácter antidia-léctico del materialismo antiguo, fueron superadas por el materia-lismo dialéctico, la brillante creación de esos genios que fueron Marx y Engels. En el desarrollo del pensamiento filosófico en general, a partir de este momento comienza una nueva época, en el sentido literal de la palabra.

El materialismo mecánico era materialismo, pero tenía una vi-sión teórica pasiva del asunto. El idealismo, la negación del mate-rialismo, era activo. El materialismo dialéctico es materialismo, pero materialismo activo.

El materialismo mecanicista era antihistórico, pero revolucionario. La teoría evolutiva que le siguió (en historia, la escuela histori-cista; en geología y biología, la doctrina de la evolución gradual, etc.) era histórica, pero antirrevolucionaria. El materialismo dialéc-tico es a la vez histórico y revolucionario.

El materialismo mecanicista es materialismo, pero antidia-léctico. La dialéctica de Hegel es idealista. El materialismo dialéctico combina estos opuestos en una brillante unidad.

Se han escrito muchas tonterías sobre las relaciones entre Marx y Hegel. Al mismo nivel que [Johann] Plenge en este ámbito se encuentra el maestro canoso, el señor Werner Sombart, quien, par-tiendo de una postura de simpatía hacia el marxismo, pasó a una simpatía lucrativa (como dirían los alemanes) por los gánsteres y jenízaros del fascismo. De entre toda la multitud de la altamente cualificada fraternidad académica alemana, solo [Ernst] Troeltsch reconoce que Marx conservó y desarrolló la valiosa herencia dialéc-tica de Hegel. Sin embargo, el mismo Troeltsch sostiene en su *Historismus*⁸² que en Marx no quedó nada del materialismo.

⁸² No ha sido posible averiguar si Bujarin se refiere a *Historismus und seine Probleme* (El historicismo y su problema) o a *Historismus und seine Überwin-dung* (El historicismo y su superación).

Troeltsch escribe:

Es (es decir, el marxismo) un realismo y un empirismo extremos sobre una base dialéctica, es decir, sobre la base de la lógica, que, según admite el propio Marx, explica la realidad de la experiencia no de la misma manera que el materialismo inmediato y abstracto de la tradición radical francesa, no como compuesta por elementos materiales y complejos de los mismos, sino como una filosofía dialéctica concreta y mediadora, que emana de una ley que constantemente divide y vuelve a contar todo, que disuelve toda entidad distinta en el movimiento universal.

Esto procede de los escritos de una de las personas más inteligentes, eruditas y concienzudas de este grupo. ¿Qué podemos decir de los demás?

Las leyes generales y las relaciones del ser

En los *Cuadernos filosóficos* de Lenin hay un pasaje notable, que citaremos aquí en su totalidad:

«Cuando se lee a Hegel sobre la causalidad —escribe Vladímir Ilich—, resulta extraño a primera vista que se detenga tan superficialmente en este tema, tan querido por los kantianos. ¿Por qué? Porque, en efecto, para él la causalidad no es más que *una de* las determinaciones de la conexión universal, que ya había tratado anteriormente, a lo largo de toda su exposición, de forma mucho más profunda y exhaustiva; siempre y desde el principio haciendo hincapié en esta conexión, en las transiciones recíprocas [o interpenetración], etc.⁸³

Para Kant, en su *Crítica de la razón pura*, la categoría de relación encierra tres conceptos: sustancia, causa e interacción. El pensamiento de Hegel, por supuesto, era incomparablemente más rico; su dialéctica está más desarrollada que la de Kant. Pero, ¿cómo podemos entender a Lenin desde el punto de vista del estado actual de la ciencia moderna? ¿Nos confiere la totalidad del conocimiento científico el derecho a extraer conclusiones leninistas? ¿Confirma estas conclusiones?

Las confirma de manera brillante. La proposición de Lenin citada anteriormente abre, de hecho, una nueva etapa, pasando una página completamente nueva en la historia de la filosofía en su conjunto y en la historia del materialismo dialéctico en particular. No son solo los kantianos quienes han planteado la causalidad como

⁸³ *Cuadernos filosóficos*, p. 162.

prácticamente el único tipo de relación. Este punto de vista también ha ejercido un dominio incondicional a lo largo de toda la literatura marxista. Se trata de un hecho que puede confirmarse con innumerables ejemplos. ¿Y qué tiene esto de sorprendente? El propio Lenin escribe (como hemos visto) que, en el siglo XX, los marxistas criticaron a los machistas⁸⁴ más al estilo de Büchner que al de Marx en el sentido estricto de la palabra. Esto es cierto, y Lenin no se avergüenza de admitirlo.

Pero, ¿qué significa esta proposición de Vladímir Ilich desde el punto de vista del gigantesco mar de datos empíricos ordenados que conforma la «economía» de la ciencia moderna? Aislamos una causa del conjunto de relaciones y mediaciones como algo que, al actuar sobre otra cosa, pasa a formar parte de ella. Una causa es un principio activo; el «otro» es pasivo. La cadena de causas es infinita; siempre es posible preguntarse «¿por qué?». Es en este sentido que Hegel dice:

«Una causa es en sí misma algo para lo que es necesario buscar una causa, pasando así de una a otra en una infinidad perversa que significa una incapacidad para concebir y presentar lo general, lo fundamental, lo simple, que consiste en la unidad de los opuestos y, por lo tanto, es inmóvil, aunque conduzca al movimiento». (*La filosofía de la naturaleza*)⁸⁵.

La parte crítica de la visión de Hegel viene dictada por la búsqueda de lo Absoluto, de la quietud. Sin embargo, aquí se presenta el *tipo* de conexión: la interacción o reciprocidad es otro tipo de relación que consiste en el hecho de que tanto el papel activo como el pasivo están presentes en ambos lados de la relación. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel define la interacción como la causalidad de sustancias que se condicionan unas a otras. Este tipo de relación no difiere en principio de la causalidad. Sin embargo, presupone que, detrás de los factores que interactúan, existe una tercera entidad, de la que ellos son una característica. ¿Se agotan en estos conceptos la suma de los vínculos y relaciones reales? Ni mucho menos. Cuando,

⁸⁴ Seguidores de Ernst Mach.

⁸⁵ *Filosofía de la naturaleza*, p. 122-123.

por ejemplo, aprieto el gatillo y resuena un disparo, la causa es la presión ejercida sobre el gatillo. Sin embargo, si no hubiera pólvora, ni perdigones, ni cartucho, por no hablar de condiciones más generales, el disparo tampoco se habría producido. La relación aquí es diversa, y debe cumplirse toda una serie de condiciones para que el arma dispare. Fue sobre la base de esto, entre otras cosas, que se formuló en su momento el llamado «convencionalismo» (véanse, por ejemplo, las obras de Max Verworn); este proponía sustituir por completo el concepto de causalidad por el de condiciones, o factores convencionales. Sin embargo, se aprecia fácilmente que, por retomar el ejemplo anterior, el hecho de ejercer presión sobre el gatillo tiene un sentido y un significado específicos; aquí se realizó un trabajo (en el sentido físico), y este trabajo condicionó directamente la transformación de energía, habiendo sido modificado a su vez.

Por lo tanto, son necesarias ciertas condiciones para que una causa produzca un resultado concreto. Si faltan estas condiciones, la consecuencia también resultará ser diferente. Ya hemos citado el ejemplo de la ley aparentemente «eterna» según la cual el calentamiento de un cuerpo provoca su expansión (la causa es el calentamiento y la consecuencia es la expansión). En astrofísica, sin embargo, el calentamiento sirve para comprimir un cuerpo mediante la acción de «condiciones ambientales» bastante diferentes, es decir, otras relaciones y mediaciones. Estas no pueden descartarse sin más y, por consiguiente, observamos aquí un tipo de relación convencional que de ningún modo excluye ni sustituye ni a la causalidad ni a la interacción. A continuación, podemos recordar, por ejemplo, las relaciones matemáticas, que expresan relaciones reales típicas. Si, por ejemplo, formulamos el llamado teorema de Pitágoras —que ya conocían los antiguos egipcios y que establece que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados—, se trata de nuevo de un tipo especial de relación. Aquí una cosa no se deriva de otra, como en la relación entre causa y efecto, sino que una se da simultáneamente con la otra. Si tomamos la teoría de las funciones, nos encontramos con algo similar, pero dinámico. Esto significa que seguimos teniendo dos tipos de vínculos y relaciones que no encajan en los marcos de las categorías anteriores.

Consideremos, además, la relación entre «pensar» y «ser», entre lo «mental» y lo «físico», entre el pensamiento (o la sensación) y el cerebro (o el organismo corporal). El término «físico» no es aquí preciso, ya que el asunto se refiere exclusivamente a la materia viva, y no simplemente al cuerpo físico, que, como hemos visto, no es lo mismo. ¿Se puede afirmar aquí que el cerebro es la causa del pensamiento, que la relación es de tipo causal? Creemos que, en sentido estricto, no se puede. Aquí se entremezclan dos cuestiones completamente diferentes: la cuestión de la génesis del espíritu y la de una relación específica. La materia pensante surgió de la materia inorgánica. En este sentido, la materia es primaria y el espíritu, secundario. En este sentido, la materia es la causa del espíritu. Sin embargo, no podemos separar el espíritu de la materia, ya que la materia no dio simplemente origen al espíritu de forma aislada, en un aislamiento imposible; la materia dio lugar a la materia pensante a través de una cadena de materia sensible. La relación entre el cuerpo y el espíritu de un sujeto no es una relación causal por la sencilla razón de que no se trata de dos objetos diferentes, uno extensivo y el otro no extensivo, sino que son uno y lo mismo. El cuerpo pensante tiene la propiedad de ser consciente de sí mismo y de los demás; la conciencia no es un objeto, sino un ser-otro de un cuerpo pensante. La función de la conciencia es una forma particular de las funciones nerviosas y fisiológicas de los hemisferios cerebrales, como parte de un todo fuera del cual el cerebro no es un cerebro. Si alguna vez se demostrara que el cerebro «irradiara» alguna energía específica, esto no cambiaría en esencia la cuestión en absoluto, ya que la energía en cuestión tendría entonces su propia forma, suficiente y distinta.

La teoría del «paralelismo psicofísico» es inaceptable porque establece una relación entre dos «sustancias» cuando estas no existen. En su parte descriptiva es correcta: en el lenguaje de la psicología, esto y aquello «corresponden» a los procesos neurofisiológicos. Sin embargo, aquí no hay dos procesos, sino uno y el mismo. La naturaleza específica del vínculo y la relación radica en que los opuestos dialécticos coinciden en su identidad directa como uno, igual a sí mismo.

La habitual dificultad en comprender este punto se debe a que la gente busca una representación visual (casi desde la época de

Spinoza, por ejemplo, se han buscado las dos caras de la moneda), mientras que una representación visual, una imagen sensible, queda excluida aquí *a limine*; o bien, la gente quiere exponer este tipo peculiar y específico de vínculo, esta categoría especial de relaciones, la categoría del ser-otro, en conceptos que corresponden a otras categorías específicas, lo cual también es imposible. Sin embargo, el problema aquí es falso; esta relación existe como una asociación especial y única, un tipo especial de vínculo real, y es necesario formularla mentalmente, es decir, «en concepto», como un tipo especial, en toda su originalidad, especificidad y oposición relativa a otras formas y tipos de relación. Nada de esto excluye la existencia de relaciones de un tipo especial en el plano de los otros seres mismos; tales relaciones incluyen, por ejemplo, las leyes de asociación.

Consideremos ahora el tipo de relaciones expresadas por la denominada ley matemático-estadística. El ejemplo habitual que se emplea aquí es el de la ley de los grandes números, ilustrado mediante el acto de lanzar una moneda al aire. Cuanto mayor es el número de lanzamientos, más se aproxima el número de caras (o cruces) a la mitad del total (una ilustración elemental para quienes comienzan a estudiar la teoría de la probabilidad). Tratar una ley matemático-estadística como algo ajeno a la experiencia, sin relación con la realidad; considerar las «matemáticas puras» como algo que no tiene contacto con la vida terrenal, es una «pura» tontería. Ya no estamos hablando del concepto de número, y así sucesivamente. Aquí resulta obvio que, detrás de la ley matemática, se encuentra la acuñación correcta de una moneda, que le confiere una forma simétrica. Si el centro de gravedad de la moneda se desplazara, el resultado también sería diferente. Aquí también encontramos, por tanto, un tipo definido de relación real, un tipo especial. Los debates que se llevan a cabo en el ámbito de la física teórica moderna en torno a cuestiones de leyes estadísticas, relativas a la «naturalidad» de las leyes en el macrocosmos, se basan en problemas reales. En cualquier caso, nos encontramos aquí ante un nuevo tipo de relación. Este es otro ejemplo más que confirma el pensamiento de Lenin.

Veamos, además, las leyes de la dialéctica. En *Anti-Dühring*, Engels describió estas leyes como principios generales y universales

que abarcan la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. En la *Dialéctica de la naturaleza*, ofreció ejemplos brillantes del materialismo dialéctico como método de investigación en las esferas más elevadas de la ciencia teórica. Marx, tanto en sus obras históricas como en las filosóficas, demostró ser un maestro insuperable de este método. Todo *El Capital*, de principio a fin, está también impregnado del espíritu de la dialéctica. No fue por casualidad que Ilich, en uno de sus aforismos, señalara que muchos marxistas no conocían a Hegel y, por lo tanto, no tenían una comprensión profunda de *El Capital*⁸⁶.

Pero, ¿qué son exactamente las leyes dialécticas? Por ejemplo, la ley de la división [la fragmentación o separación del todo único], la interpenetración de los opuestos, la negación de la negación, la transición de la cantidad a la cualidad, etcétera. ¿Son estas leyes de causalidad? No. ¿Son «convencionales»? Tampoco. ¿Estadísticas? Mucho menos. ¿Qué son, entonces? Son leyes de la dialéctica, sí, leyes de la dialéctica, leyes particulares, específicas, leyes que son *sui generis* y, además, del tipo más general.

Esta es solo una cuestión en lo que respecta a los tipos generales de leyes. Pero a este respecto, también debemos recordar lo dicho anteriormente sobre las leyes particulares y específicas relativas a cada tipo de movimiento de tipos de materia cualitativamente diferentes, en primer lugar físicos, químicos y biológicos, luego sociales, y así sucesivamente. Como hemos visto, la rigidez, la estrechez de miras y la relativa estupidez del materialismo mecanicista se basaban en la incompreensión de la categoría de la medida, de los saltos y de las cualidades específicas. En consecuencia, la diferencia entre los tipos mencionados se multiplica aún más por la naturaleza específica de las leyes que se derivan de la naturaleza del propio objeto, y por el carácter específico e inmanente del sujeto.

Aquí, sin embargo, nos interrumpen voces indignadas: «¡Esto es demasiado! ¡A saber qué ha consentido el autor! ¿No sabéis que esto es pluralismo de primer orden? Aquí no queda nada del monismo del que los marxistas siempre se han enorgullecido desde la época del libro de N. Beltov que causó tal revuelo (la obra de Plejánov, *El desarrollo de la visión monista de la historia*). Todas las leyes están

⁸⁶ *Cuadernos filosóficos*, p. 180.

fragmentadas y en estantes diferentes —cada una tiene su estante especial, todo está compartimentado—. Fuera de lo «específico», todo está hecho añicos —¡y aquí nos encontramos ante el viejo abrevadero del pluralismo! ¡Esta es verdaderamente una dialéctica vergonzosa y, para nosotros, una vergonzosa transformación en nuestros opuestos!

«¡Qué terrible, camaradas! ¡Más terrible de lo que podemos siquiera expresar!»

¿Cuál es el problema? El problema es:

En primer lugar, que hay objetos cualitativamente diferentes que están relacionados entre sí.

Son a la vez individuales y específicos, y al mismo tiempo están vinculados con «otros», interpenetrándose mutuamente. Aquí se encuentran la diversidad y la unidad, y la unidad en la diversidad. En consonancia con esto, también las leyes están ligadas aquí (al igual que los objetos reales) por las leyes de la dialéctica. Por último, todas las leyes de la dialéctica están entrelazadas en un único nudo de necesidad, cuyo opuesto, el azar, es en sí mismo una forma de necesidad. La necesidad es la categoría «suprema», que expresa la unidad, el monismo.

El monismo no refleja una unidad superficial, trivial, tranquila y cómoda, parecida a la indiferencia. Representa una unidad diversa, desintegrada y contradictoria, con diversas partes y aspectos opuestos que se interpenetran entre sí. Aquí no hay ni un atisbo de pluralismo. Ni tampoco hay rastro de vulgarismo.

Nuestros oponentes, sin embargo, sueñan con la venganza. Se están levantando en revuelta, y ya oímos voces:

«¡Pues bien! ¡Habéis abandonado la posición materialista! ¡Contrariamente a Marx, Engels y Lenin, consideráis que el espíritu es un ser distinto de la materia! Tened la amabilidad de decirnos: ¿no es esta, en realidad, la posición de la filosofía de la identidad, es decir, de la filosofía idealista? ¡Menudo materialismo!».

A lo que respondemos:

En primer lugar, nuestros dignos oponentes sin duda saben que Plejánov definió el marxismo (por supuesto, con cierta reserva) como una forma de spinozismo. Y todos sabemos lo que es el spinozismo.

En segundo lugar, no es en absoluto indiferente si decimos que el espíritu es un «otro-ser» de la materia o que la materia es un «otro-ser» del espíritu. Si fuera lo mismo, entonces Hegel, por ejemplo, no sería un idealista objetivo, sino un materialista; Schelling no sería un místico, sino un materialista, y así sucesivamente. El argumento se convierte en su propio contrario.

En tercer lugar, el materialismo dialéctico se caracteriza por una visión histórica del sujeto. Al otorgar una importancia primordial al origen de la materia pensante en la materia orgánica, por este mismo hecho hemos asignado una importancia primordial a esta materia inorgánica como un *prius* histórico y lógico (¡aquí no existe, ni puede existir, una oposición absoluta entre lo histórico y lo lógico!). Una piedra no piensa; la Tierra en su conjunto no piensa, y no existe ningún «espíritu» de la Tierra, ninguna «alma de la Tierra», ningún espíritu del mundo, etcétera, del que pudiera ser un ser ajeno el universo material, la naturaleza o la Tierra como planeta. En la Tierra, son las personas las que filosofan, y no hay ningún otro «espíritu» que teja telarañas de ideas filosóficas. El idealismo se basa, por tanto, en el concepto último de la teleología y de una libertad que postula fines, mientras que el materialismo se basa en la idea de la estricta necesidad. Esto no significa que el materialismo no vea, en ningún ámbito, la intencionalidad o la regularidad del propósito. Sin embargo, el materialismo subordina esta regularidad al concepto estricto de necesidad, de modo que ocupa un lugar especial y es, al mismo tiempo, una expresión de la necesidad. En los sistemas idealistas, por su parte, esta regularidad de propósito es el demiurgo del mundo. No obstante, hemos mantenido deliberadamente esta cuestión al margen, con el fin de analizarla en un capítulo especial [sobre la teleología], sobre todo porque esta idea se ha puesto muy de moda tanto en la filosofía como en la ciencia, en particular en la biología «vitalista».

Teleología

En la *Metafísica* de Aristóteles, leemos sobre la organización del universo:

Debemos investigar de qué manera la naturaleza del todo contiene en sí misma el bien y lo mejor; si los contiene en sí misma como algo separado y que existe por sí mismo, o como un orden, o si están presentes en ella de manera dual, como vemos, por ejemplo, en el caso de un ejército. En un ejército, el bien consiste tanto en el orden que prevalece en su interior como en el comandante. Este último representa el bien del ejército en mayor medida que el primero, ya que el comandante no existe gracias al orden, sino que el orden existe gracias a él. Todo está coordinado de cierta manera, pero no todo está coordinado de forma idéntica. Tomemos, por ejemplo, los seres vivos que nadan, los seres vivos que vuelan y las plantas. Estas no están ordenadas de tal manera que ninguna de ellas tenga relación alguna con otra; existen en relaciones mutuas. Todo está coordinado en un único sistema, al igual que en una casa no se permite en absoluto a las personas hacer lo que les plazca, sino que, por el contrario, todo o casi todo lo que hacen está regulado. Los esclavos y los animales (¡sic!), por otro lado, hacen poco que vaya dirigido al bien común... El principio de toda criatura es su naturaleza...⁸⁷

Para respaldar su idea sobre el «comandante» del universo, es decir, Dios, el gran filósofo y sabio, tutor de Alejandro Magno, cita a Homero: «Tener más de un líder siempre es perjudicial; es necesario que una sola persona sea el gobernante».

Esta «postura» de Aristóteles revela de inmediato los fundamentos de clase social de sus construcciones teóricas: el «modo de

⁸⁷ Libro XII, capítulo 10, en *Obras completas*, p. 1699 y ss.

producción» se refleja en este «modo de presentación» de una forma verdaderamente inimitable, verdaderamente «clásica». Lo que aquí está en juego no es el rico contenido de la obra filosófica de Aristóteles; sería una vulgarización y una simplificación excesivas espantosas ver alguna categoría socioeconómica o política detrás de casi todas las ideas filosóficas. Aristóteles observó el objeto de la ciencia apoyándose en una herencia intelectual. Recopiló un volumen gigantesco de material empírico y fue él mismo creativo desde el punto de vista científico y filosófico. Pero las formas estilísticas generales de su pensamiento reflejaban el estilo general de la época, de su «espíritu» militar y esclavista, que venía condicionado por el «modo de producción». De lo que se trata es precisamente del «modo de exposición», por utilizar la expresión de Marx.

¿Por qué nos hemos centrado en Aristóteles? Porque, hasta el día de hoy, todos los filósofos y científicos teleológicos han dado vueltas, en esencia, a lo que Aristóteles aportó en su concepto inicial, del que hablaremos más adelante. ¿Y por qué hemos comenzado con el pasaje citado anteriormente? Porque también es la clave para una comprensión lógica y sociohistórica del concepto teleológico. Esto quedará plenamente confirmado en el análisis que sigue.

Según la doctrina de Aristóteles, la actividad de una «forma» es necesaria para que la materia exista. La «forma» aquí no implica una u otra apariencia externa o estructura real de la materia, sino algo muy diferente: un principio activo. La materia en sí misma representa meramente una posibilidad (*dynamis*); se transforma en realidad, adquiriendo la forma de la realidad (*energeia*) solo en presencia de un principio activo. Este principio activo es la *entelequia*, la actividad libre, que contiene en sí misma un fin y representa la realización de dicho fin. La entelequia es actividad pura, actividad que surge de sí misma. La sustancia absoluta es la unidad de la «forma» (en el sentido específico aquí indicado) y la materia, que contiene, es decir, el bien, el fin universal, Dios. El fin es, por lo tanto, el bien en cada cosa y, en general, lo mejor o el «bien supremo» de la naturaleza. El alma es la entelequia. «No es la materia la que se mueve a sí misma, sino el amo». La entelequia mueve aquello que constituye el objeto del deseo y del pensador, pero ella misma es inmóvil. Este es el fin, lo bello, el bien. Para comprender la naturaleza, se deduce de este punto de vista que es necesario distinguir dos

categorías principales: 1) el fin (*causa finalis*) y 2) la necesidad (*causa efficiens*). Por fin se entiende no un objetivo externo, sino uno inmanente, presente internamente en el objeto como un impulso interno que también puede revelarse como la mente en ausencia del pensamiento. La necesidad es meramente la manifestación externa, materializada y objetiva del fin.

Esta es, en resumen, la doctrina de Aristóteles, que ha sido desarrollada en todos sus detalles, especialmente en relación con lo vivo, es decir, con lo orgánico. (Aquí, como ya hemos observado, se ha convertido en la base del vitalismo). Cabe señalar, sin embargo, que en este sentido Aristóteles entiende toda la naturaleza como orgánica, es decir, como vida.

En consecuencia, el orden del universo es una réplica del orden esclavista, un microcosmos proyectado sobre el macrocosmos, el «todo». A la cabeza del universo hay un amo que determina los fines, y cuyos fines se objetivan en el «orden», en cada cosa en la que el «bien» (o lo «bello») constituye un fin. Al mismo tiempo, este fin es, por así decirlo, una molécula de la entelequia, tanto de la entelequia general —la «forma» activa del mundo— como de su principio motor; la materia y el objeto no son más que un embrión que se desarrolla según una norma establecida en él y un fin inmanente en él. Este último es también la fuerza del desarrollo, cuya manifestación externa es la necesidad. Se asigna, pues, una importancia primordial a la *causa finalis*, a la que la *causa efficiens* está completamente sometida.

La reelaboración intelectual puede haber hecho que este sistema resulte elaborado y refinado, pero su antropomorfismo —o, más correctamente, su sociomorfismo—, con un núcleo profundamente animista, es tan evidente como la palma de la mano.

Hegel, en sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía*, no encuentra palabras suficientes para expresar su deleite ante este aspecto de la enseñanza de Aristóteles. (Este aspecto, por cierto, constituyó la base de la acogida positiva que la Iglesia católica medieval dispensó a Aristóteles. Fue precisamente por ello por lo que se propuso a Aristóteles para su canonización como santo cristiano, mientras que santo Tomás de Aquino bebió en numerosas ocasiones de las aguas del manantial teleológico-teológico del ilustre griego).

En *La filosofía de la naturaleza*, Hegel se debate con el concepto de un fin externo, pero se mantiene firme como una montaña a favor de la teleología inmanente, en la que se expresa la «sabiduría de Dios»:

El concepto de un fin inmanente a los objetos de la naturaleza encarna su simple determinación, del mismo modo que, por ejemplo, el germen de una planta ya contiene, en potencial real, todo lo que más tarde se encuentra en el árbol y, en consecuencia, este germen, que representa la actividad finalista, se esfuerza exclusivamente por la autoconservación. Este concepto de un fin en la naturaleza ya era familiar para Aristóteles, quien denominó a esta actividad final la naturaleza de la cosa. La verdadera comprensión teleológica —tal comprensión es la forma más elevada (¡sic!)— consiste, por lo tanto, en considerar a la naturaleza como libre en su actividad vital distintiva⁸⁸.

La teleología externa se considera aquí inauténtica. Por su crudeza, se ha desacreditado claramente a sí misma y a los famosos «designios del Señor», es decir, a toda la teleología. Hegel ridiculizó la idea de que «las ovejas fueron creadas para ser esquiladas», al igual que Goethe lo hizo con la idea de que el alcornoque existe para proporcionar corcho; y Heine, con la idea de que los corderos y otros animales existen para hacer caldo. Estos y otros absurdos muestran claramente la imposibilidad de la «teleología externa». Es cierto que, por otra parte, Hegel reconoce la teleología inmanente como la forma suprema de cognición de la naturaleza.

El origen social de la idea de la teleología inmanente es perfectamente obvio, y no nos extenderemos en ello. Pero, ¿en qué se basa, en términos lógicos, la concepción propuesta por los teleólogos? ¿Qué rasgo, faceta o cualidad de las relaciones reales se «exageró» o se magnificó aquí, transformándose en una esencia, percibida en una relación ilusoria en lugar de una real?

Sirvieron de «material» para esta concepción el orden general y la regularidad del mundo; la regularidad objetiva en general; la evidente intencionalidad de la naturaleza orgánica, que expresa la naturaleza relativamente bien adaptada de las especies biológicas (la

⁸⁸ *Filosofía de la naturaleza*, p. 196.

regularidad morfológica, como ejemplo más llamativo; el carácter intencional de la coloración, etc.); los instintos de los animales, que a veces sorprenden por su carácter intencional; y la actividad de fijación de objetivos de los seres humanos, su actividad razonada, en la que el objetivo precede a la acción y se materializa en una actividad intencional.

Centrémonos primero en la aptitud biológica.

La *Física* de Aristóteles contiene un discurso notable en el que el autor discrepa de la brillante intuición de Empédocles, quien anticipó la teoría de la evolución de Darwin. Esto es sorprendente, pero cierto.

Aristóteles sostiene que, cuando la sequía daña un cultivo de cereales, se trata de un fenómeno natural que es totalmente accidental en relación con el cereal. Aquí la relación es externa, y es en ello en lo que consiste la naturaleza accidental de la causa. Existe, sin embargo, una relación necesaria entre las cosas implicadas, una necesidad externa.

«Pero si esto es así», continúa Aristóteles:

¿qué nos impide aceptar que algo que nos parece una parte, por ejemplo, una parte de un animal, pueda comportarse por su propia naturaleza de la misma manera arbitraria? Por ejemplo, el hecho de que los dientes delanteros sean afilados y estén bien adaptados para morder los alimentos, mientras que los dientes traseros sean anchos y estén adaptados para triturarlos, puede ser el resultado de la pura casualidad; puede que esto no haya ocurrido por necesidad, con los dientes adaptados para un fin determinado. Exactamente de la misma manera, este razonamiento puede aplicarse a otras partes del cuerpo que, según nos parece, tienen un propósito concreto, de modo que, en este caso, el ser vivo en el que, por casualidad, todo resultó de tal manera que servía a un propósito concreto, sobrevivió precisamente porque todo resultó como resultó, aunque inicialmente esta disposición expeditiva surgiera por casualidad, sobre la base de una necesidad externa⁸⁹.

⁸⁹ Bujarin cita *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, vol. 2, p. 158.

Aristóteles continúa diciendo que esta objeción se refiere a Empédocles, quien sostenía que el mundo estaba habitado originalmente por monstruos, y que estos monstruos perecieron porque estaban mal adaptados.

¿Qué objeciones plantea Aristóteles contra Empédocles? ¿Y cómo acude en ayuda del Aristóteles esclavista el Aristóteles de la burguesía, Hegel?

Los argumentos dirigidos contra Empédocles por ambos filósofos son pomposos, imprecisos y, al mismo tiempo, carentes de valor. ¡Nada se dirige contra la ciencia empírica, salvo la arrogancia y la altivez de la «idea pura»!

Hegel se burla del término «emergencia», describiéndolo como un desarrollo «sin sentido»; mientras tanto, la palabra «sin sentido» se utiliza con un doble significado, ¡para glorificar así el «sentido» del «propósito»! La diatriba de Hegel es obviamente ingenua, porque la afirmación de la «falta de sentido» tiene una función comprometedora cuando debería haber pensamiento pero no lo hay, y no compromete en absoluto aquello que se encuentra fuera de la propia categoría del pensamiento. El ataque se basa en *petitio principii* [petición de principio].

Por otra parte, ¿cuáles son las objeciones de Aristóteles?

La naturaleza significa precisamente que, sea lo que sea en lo que algo se convierta, así es como ha existido desde el principio; significa universalidad interna y conveniencia autorrealizadora, de modo que la causa y la acción son una y la misma cosa, ya que todos los elementos separados están correlacionados con este único objetivo.

Por otra parte, quien acepta la formación arbitraria descrita anteriormente destruye la naturaleza y lo que surge de ella, ya que (¡sic!) lo que surge de la naturaleza es aquello que tiene en sí mismo algún principio fundamental a través del cual, en movimiento incesante, alcanza su propósito⁹⁰.

Hegel está extasiado. ¡He aquí «la totalidad de la verdadera y profunda noción de la vida»! Hermoso, exaltado, etcétera. Pero ¿dónde hay siquiera una sombra de prueba? Un decreto, un manifiesto

⁹⁰ Ibíd., p. 159.

lógico dirigido a un «ejército» y una repetición completa, bajo la apariencia de una prueba, de algo que solo debería figurar como una conclusión.

En sus comentarios sobre Aristóteles, el propio Hegel plantea las siguientes consideraciones:

El concepto aristotélico de finalidad inmanente se ha visto socavado por la influencia de dos factores: la filosofía mecanicista y la física teológica. La física teológica ha planteado la idea de un intelecto extraterrestre como causa universal; es decir, también ha recurrido, a su manera, a lo externo. La filosofía mecanicista ha situado en la base las presiones, los estímulos, las relaciones químicas y, por regla general, siempre relaciones externas, que, es cierto, son inmanentes a la naturaleza, pero que (¡escuchen esto!) no emanan de la naturaleza del cuerpo, sino que representan un apéndice ajeno aportado desde fuera, como un color en un fluido⁹¹.

Hegel continúa luego elogiando a Kant por su concepto de la vida como fin en sí misma. Aquí se sitúa a un Dios de otro mundo al mismo nivel que la materia de otro mundo (la «materia sagrada» de nuestros empiriocríticos, que se burlan del materialismo y de la realidad externa, demostrando que, después de todo, hay algo en la historia que se repite). Una vez más, Hegel, en esencia, no argumenta, sino que simplemente dicta ley, dotando a su concepto de naturaleza de tal profundidad que proclama que las relaciones naturales son algo ajeno a la naturaleza, ¡como minúsculas partículas de pigmento colorante suspendidas en el agua! Pero si estas relaciones son ajenas, ¿de quién son? ¿De qué mundo se han tomado prestadas? Si son ajenas tanto al espíritu como a la naturaleza, ¿qué son entonces, incluso desde el punto de vista de la filosofía de Hegel? A esto no hay respuesta.

De este modo, el impulso de desprenderse de la naturaleza real pase lo que pase conduce (es cierto, sin el «propósito» postulado por Hegel) a un «desarrollo sin sentido» manifiesto.

Pero pasemos a lo esencial del asunto. En el sentido de la adaptación relativa de las especies al entorno externo, la conformidad

⁹¹ *Ibíd.*, p. 160.

con el propósito es un hecho. El objetivo de este análisis no es negar este hecho, sino revelar su contenido real y situarlo dentro de las relaciones dialécticas generales de la naturaleza.

Empédocles abordó esta cuestión de una manera totalmente acertada. Una mutación —accidental, como se ha señalado anteriormente— queda atrapada en el proceso de selección; aquellos individuos de la especie que poseen una mutación útil tienen mayores posibilidades de sobrevivir, mientras que aquellos menos aptos para la supervivencia perecen. El proceso de selección selecciona a los mejor adaptados, que permanecen con vida; cuando se disponen en una sola línea, ofrecen una imagen de conformidad con un propósito.

Pero, ¿en qué consiste realmente este proceso? Sea cual sea nuestra interpretación de la mutación (al estilo lamarckiano o de cualquier otra forma, por ejemplo, como producto del cruce de diversos individuos con diferentes «genes»), aquí no hay un objetivo predefinido; la aptitud de un número de individuos, como resultado de la selección, es una consecuencia necesaria, cuya otra cara es una «no conformidad» salvaje multiplicada por un millón, es decir, la muerte de una cantidad vasta e infinitamente grande de los mal adaptados. La conformidad con un propósito aparece aquí *postfactum*, y no como un objetivo motivador. Es, por así decirlo, un subproducto de la necesidad; solo en este sentido y con este significado puede encontrar su lugar. En otras palabras, la conformidad con un propósito es un aspecto de la necesidad.

Esto no lo comprendió Aristóteles. Ni Hegel, ni nuestros antidarwinistas rusos a medio cocer, como [Nikolai] Danilevsky, ni los vitalistas modernos encabezados por Hans Driesch.

Así pues, toda la concepción teleológica se derrumba. Sin embargo, también puede ser destruida desde el otro extremo. El diente funcional del tigre, que aparentemente representa una «bendición» para el tigre y un ejemplo de entelequia, supone un factor negativo para otra criatura, digamos, un ciervo. Para un ciervo, los dientes «herbívoros» representan una bendición en relación con la hierba. Sin embargo, son negativos desde el punto de vista de la hierba, negativos desde el punto de vista del ciervo en relación con el tigre, y positivos desde el punto de vista del tigre en relación con el ciervo. Entonces, ¿dónde está la «bendición» de la entelequia universal?

¿En el hecho de que los seres humanos, de una forma u otra, hagan uso de la hierba, del ciervo y del tigre? ¿Dónde está el «objetivo superior» en todo esto? ¡No hay alternativa, no hay otra solución! Si esto es así, sin embargo, volvemos felices a la «teoría», ridiculizada por todos, según la cual un alcornoque existe para tapar botellas, un cordero para la carne y la sopa, una oveja para ser esquilada y la lechuga para ser comida con un asado.

Tras despedirnos de esta concepción ingenua, filistea y estúpida, volvemos alegremente a ella por el otro extremo, de forma circular. La teleología «inmanente» revela su naturaleza inmanente y manifiesta su esencia, a saber, el hecho de que no es más que una variante refinada de la teleología vulgar y de que es vulgarmente teleológica, con el «amo», es decir, Dios, que lo dispone todo para la humanidad, aunque a menudo actúe de forma bastante incomprensible. Pero sobre este punto, ya contamos con el *credo quia absurdum* [creo porque es absurdo] de Tertuliano. Vemos la misma «correa de transmisión» hacia la teleología vulgar en Hegel, quien, olvidando cómo se ha burlado de este vicio, define una planta, por ejemplo, de la siguiente manera: «Una planta es un organismo subordinado cuyo propósito es servir a un organismo superior y ser objeto de su uso» (*La filosofía de la naturaleza*).⁹²

La situación es más compleja en el caso de los instintos, es decir, de las capacidades de los animales para realizar acciones que responden a fines concretos, garantizando la supervivencia de la especie y del individuo (el instinto de autoconservación, el instinto sexual, el instinto de amor por la descendencia, etcétera). Se trata de factores innatos e inexplicables, uniformes y poderosos, que objetiva y fisiológicamente se manifiestan como reflejos incondicionados, mientras que psicológicamente, muy probablemente, se presentan como una vaga inclinación, un impulso inconsciente u oscuramente consciente. Aquí, para complacer a Aristóteles, ya se produce una transición hacia un propósito, el propósito de la *dynamis* o potencialidades. Pero este propósito es precisamente un aspecto de la necesidad, y también aquí todos nuestros argumentos anteriores siguen siendo completamente válidos.

⁹² *Filosofía de la naturaleza*, p. 101.

La inclinación instintiva se transforma en propósitos en los seres humanos pensantes, pasando por una serie de etapas intermedias en las que no es necesario detenernos aquí. En los seres humanos surge una nueva cualidad, la del propósito en el sentido real de algo postulado de antemano y llevado a buen término. Ahora asistimos a la aparición de un sujeto, un sujeto racional, un sujeto que formula objetivos. Esto es algo fundamentalmente nuevo. Aquí se produce un salto, aunque, en términos generales, está preparado por el desarrollo precedente, y lo que tenemos aquí es la unidad de lo interrumpido y lo ininterrumpido. Se trata, sin embargo, de una cuestión especial y secundaria, aunque importante en otro sentido. Aquí hay realmente objetivos, objetivos *en sentido estricto*, y actividad intencional. Marx, en el primer volumen de *El Capital*, cita un ejemplo muy conocido al comparar a un arquitecto con una abeja. El arquitecto tiene una imagen, un plano de la estructura como fin que determina su actividad. La abeja no lo tiene y construye de forma inconsciente.

En la humanidad, la naturaleza sufre una bifurcación; el sujeto, que ha surgido históricamente, se contrapone al objeto. El objeto se transforma en materia, en objeto de conocimiento y de dominio práctico. El ser humano, sin embargo, representa una contradicción, una contradicción dialéctica; es, al mismo tiempo, tanto un «antimiembro» (por utilizar el término de Avenarius), es decir, un sujeto contrapuesto a la naturaleza, como una parte de esta naturaleza, incapaz de ser arrancado de esta relación universal, totalmente natural y dialéctica. Cuando Hegel introdujo su división tripartita entre mecanicismo, «quimicismo» y teleología, utilizó en esencia un lenguaje idealista para formular (es decir, si lo leemos materialistamente, como aconsejaba Lenin) las etapas históricas del desarrollo, del desarrollo real.

La filosofía idealista, sin embargo, lleva a cabo aquí la siguiente operación: transforma una categoría que ha surgido como resultado del desarrollo histórico, como un aspecto de la necesidad natural, en una cantidad dada inicial, universalizando dicha categoría. A continuación, esta cantidad dada, supuestamente primaria y universalizada, describe un círculo gigantesco y vuelve a sí misma. En esencia, este artificio no es en absoluto difícil, pero debe entenderse en su desarrollo y de acuerdo con su naturaleza, tal y como hacemos

aquí. De ello se deduce, sin embargo, de manera totalmente obvia que solo la ruptura con la dialéctica, el desprendimiento antidualéctico de la teleología (o, en otras obras de Hegel, «lo orgánico») del contexto de la necesidad histórico-natural puede conducir a que el fin se eleve a una forma primaria, es decir, a la base activa y racional de todos los principios. En realidad, sin embargo, el ser humano, como individuo biológico y sociohistórico, es al mismo tiempo un sujeto que se fija fines y un eslabón en la cadena de la necesidad natural. El fin es aquí un aspecto de esta necesidad, aunque ya no es una metáfora, ni el embrión de un fin, ni *dynamis*, sino un fin actualizado, *energeia*. Esta comprensión también se hace patente en Hegel, por ejemplo, cuando afirma que el ser humano, al perseguir sus fines, depende de la naturaleza y está subordinado a ella.

En consecuencia, encontramos aquí, entre los seres humanos, un propósito plenamente real: el establecimiento de objetivos, la teleología. Se trata de algo que existe realmente. La teleología en sí misma, sin embargo, es un aspecto de la necesidad, un aspecto que ha surgido de manera histórica. Un propósito, al menos en la Tierra, es un propósito humano. Es totalmente imposible proyectar un propósito sobre la Tierra y sobre el universo como una entelequia general. Si, en relación con todo lo terrenal, podemos decir que la Tierra tiene propósitos, entonces estos son propósitos humanos, los propósitos del ser humano como producto de la Tierra y de la naturaleza, y no propósitos planetarios sobrehumanos, una partícula emanada de los cuales reside, por así decirlo, en la humanidad. El materialismo dialéctico no trata a los seres humanos como máquinas; no niega las cualidades especiales, no niega las metas, del mismo modo que no niega la razón. Pero el materialismo dialéctico considera estas cualidades especiales como un eslabón de la cadena de la necesidad natural; considera a los seres humanos, en su dualidad contradictoria, como antagonistas de la naturaleza y como parte de ella, a la vez como sujeto y como objeto, al tiempo que considera el principio teleológico específico como un aspecto del principio de necesidad. Esto se corresponde con la relación real de las cosas y los procesos, mientras que la relación ilusoria debe ser destruida por completo y sin piedad. Así es como se plantea la cuestión de la teleología en su formulación general.

Libertad y necesidad

Lo anteriormente expuesto ofrece también, en esencia, una respuesta a la famosa cuestión del «libre albedrío» y la necesidad.

Para empezar, cabe señalar que la libertad, en el sentido de ausencia de causa, de indeterminismo, la «libertad pura», no es más que la voluntad considerada de forma aislada, sin relación con nada ajeno a sí misma; es decir, la misma abstracción absurda y vacía que la «cosa en sí» kantiana. En *La Crítica de la Razón Pura*, por lo tanto, la libertad se confunde con Dios y con la inmortalidad del alma como uno de los postulados de la razón práctica. En esta hipóstasis y aislamiento del «libre albedrío» puro reside la esencia de toda la verborrea moralizante, ética y «cultural-ética» de los epígonos del kantismo.

También hay que hacer otra observación preliminar, esta vez sobre la necesidad. Aristóteles distinguió entre varios conceptos de necesidad, señalando un triple significado de la palabra «necesario»: se refería 1) a la coacción, «aquello que es contrario a la inclinación»; 2) a «aquello sin lo cual no existe el bien»; y 3) a «aquello que no puede existir de otra manera que no sea absolutamente».

Esta diferenciación es sumamente importante. La revuelta que levantan los filósofos idealistas en nombre del «libre albedrío» (¡en su inmensa mayoría, estos filósofos son ideólogos de objetivos terrenales!) suele apelar al sentimiento de libertad, a la percepción del acto de libre albedrío; ¡precisamente esta percepción da testimonio de la falta de causa y definición de ese sentimiento, de su pureza en sí mismo y de su autosuficiencia! Por ello, Lenin escribió, en sus comentarios sobre la «Gran Lógica» de Hegel (*La ciencia de la lógica*, Parte II), al analizar la cuestión de la práctica: «La tecnología mecánica y química sirve a los fines de la humanidad porque su carácter (esencia) consiste en que está definida por condiciones externas

(leyes de la naturaleza)». Y, a continuación: «De hecho, los objetivos humanos surgen del mundo objetivo y presuponen la existencia de este mundo, tal y como se da y está inmediatamente presente. Pero a los seres humanos les parece que sus objetivos provienen de fuera del mundo y son independientes de él (“libertad”))»⁹³.

Esta es precisamente la misma visión que Spinoza presentó en su famosa *Ética*, una visión que «demostró» *más geoméricamente*, o de una «manera geométrica» exacta.

Spinoza se opuso por todos los medios posibles a la opinión generalizada de que «los seres humanos tienen una fuerza ilimitada y no dependen de nada más que de sí mismos». Spinoza captó de forma brillante esta vacuidad fundamental y abstracta de la «pura voluntad» tomada «en sí misma», es decir, al margen de toda relación. La pura voluntad es, de hecho, un mito, aunque la sensación asociada a un acto de voluntad pueda ser la de una libertad total: «Así, un niño imagina que desea libremente la leche que le alimenta; si se enfada, piensa que busca libremente venganza; si se asusta, que quiere huir libremente»⁹⁴. Pero aquí, como vemos, lo que siempre está en juego es la necesidad en el tercer sentido de Aristóteles, y es únicamente de esta necesidad de la que estamos hablando en el presente caso. Esta necesidad es el objeto principal, el centro de todo el problema; en modo alguno es la «restricción» a la que se refiere Aristóteles.

Por lo tanto, la negación del «libre albedrío» y el reconocimiento de la necesidad no equivalen en absoluto a la noción de un ser humano atado de pies y manos. Se trata de una cuestión muy diferente, que no coincide con la nuestra ni la abarca. La esencia de la cuestión filosófica no consiste en la contradicción entre la voluntad y el mundo, cuando este último te sepulta bajo montañas de ceniza volcánica, como en Pompeya, o cuando hace que tus deseos sean inalcanzables, o cuando los restringe. El núcleo del problema filosófico radica en si un acto libre es libre en el sentido de que es independiente y no está determinado por otros, o si es un eslabón de una cadena de necesidad natural que se manifiesta como libertad subjetiva. Se trata de una cuestión extremadamente difícil.

⁹³ *Cuadernos filosóficos*, pp. 188-189.

⁹⁴ *Ética*, Nueva York, Oxford University Press, 1959, p. 168.

La respuesta es que en esta libertad está presente la necesidad. En el deseo libre de un niño por la leche, en la inclinación del niño, se manifiesta una ley natural. En el poderoso instinto sexual, se manifiesta una ley natural. En el impulso libre de saciar el hambre y la sed, se manifiesta una ley natural. Y así sucesivamente. Aquí la ley natural es la naturaleza del propio sujeto, revelada por el sujeto en los actos de voluntad. La voluntad aquí es realmente la del sujeto; es una manifestación de la naturaleza del sujeto. Sin embargo, dado que el sujeto fuera de la naturaleza no es nada, una abstracción, una ilusión; y dado que el propio sujeto es producto de la naturaleza y parte de ella; el carácter regido por la ley de la naturaleza del sujeto es un fenómeno natural. El «libre albedrío» de los idealistas es libertad no solo respecto al mundo externo, sino también respecto a la naturaleza —la naturaleza real— del propio sujeto. En otras palabras, aquí no solo hay una abstracción de un sujeto aislado, ni solo una abstracción de su conciencia, sino la abstracción de una parte de esa conciencia elevada a la categoría de absoluto y que gira sobre sí misma. Exactamente de la misma manera, en el análisis del proceso de la cognición, la filosofía idealista opera con una abstracción universalizada del aspecto cognitivo de la conciencia. Una vez tomado el aspecto cognitivo «en sí mismo», lleva a cabo exactamente la misma operación burdamente antidualéctica con la voluntad, es decir, con otro aspecto de la conciencia. A la luz de esto, ¡Schopenhauer hizo mal en interpretar el mundo como «voluntad y representación»!

¡Oh, que los necios nos perdonen (los inteligentes lo entenderán)! Los perros del difunto académico Pavlov, sin embargo, ofrecen una maravillosa clave científica para ayudar a resolver el problema. Los experimentos llevados a cabo con un rigor inusual a lo largo de muchas décadas en los laboratorios de Iván Pavlov revelaron y explicaron los procesos implicados en la formación de los reflejos, que, desde un punto de vista fisiológico objetivo, caracterizan los actos conductuales y los actos de voluntad en su relación con los estímulos externos. En sus últimas obras, Pavlov, con todo el rigor y la cautela metodológica que le caracterizaban, se centró en los seres humanos, y de estos escritos concisos —en los que enormes capas de material factual yacen ocultas bajo cada palabra— nos miran con extraordinaria claridad las leyes objetivas del comportamiento

humano, tanto «normal» como «patológico». Al igual que Darwin reveló la conformidad con los principios científicos —es decir, la necesidad— que subyace a la orientación hacia los objetivos de la evolución de las especies, Pavlov reveló la conformidad con los principios científicos —es decir, la necesidad— que opera en la vida de los individuos; aquí, la biología recibió una valiosa aportación en el ámbito de la fisiología. El sustrato neurofisiológico de un acto de voluntad se entiende aquí en sus relaciones y mediaciones con el entorno, y se revela su movimiento dialéctico. En el proceso, la naturaleza de su «otro-ser» también se revela como un aspecto de la conformidad general de la naturaleza con las leyes científicas.

Los necios altivos pueden reírse todo lo que quieran del salto de los perros al «reino de la naturaleza», del mismo modo que los filisteos y las ancianas temerosas de Dios de ambos sexos se reían en su época de los «monos» cuando se enfrentaban al darwinismo. Así actúa la chusma filisteas: burlándose de los brillantes descubrimientos de la razón humana. Mientras tanto, la razón es algo de lo que esta chusma filisteas carece por completo, aunque sus miembros se imaginan que están defendiendo el honor y la dignidad del intelecto. ¡Tales son las ironías de la historia!

De este modo, la teleología del comportamiento individual —es decir, del comportamiento razonado y con propósito, de los actos de voluntad— queda incluida en la cadena de la necesidad; es decir, se comprende e interpreta científicamente.

La cuestión del comportamiento social de la humanidad también tiene su propio aspecto particular, específico y, además, históricamente determinado desde el punto de vista de los problemas del «libre albedrío» que estamos examinando.

En su ensayo sobre Feuerbach, Engels observa que en la historia nada ocurre...

sin una intención consciente, sin un objetivo deseado. Sin embargo, solo en muy raras ocasiones se cumple lo que se ha querido; en la mayoría de los casos, numerosos objetivos deseados se cruzan y chocan en la lucha. En el ámbito histórico, los choques entre numerosas voluntades y acciones individuales dan lugar, por tanto, a un estado totalmente análogo a los fenómenos que imperan en la naturaleza inconsciente. Los objetivos de las

acciones se presentan como deseos, pero los resultados que en la práctica se derivan de estas acciones no son el objeto de los deseos; o bien, en la medida en que parecen corresponder a los objetivos deseados, tienen en última instancia consecuencias muy diferentes de las que se deseaban... Las personas hacen su propia historia, sea cual sea el curso que esta tome; en el proceso, cada uno persigue sus propios objetivos, formulados conscientemente. El resultado de estas voluntades, que actúan en diferentes direcciones, y de su diverso impacto en el mundo exterior es la historia... Sin embargo... las numerosas voluntades independientes que actúan en la historia conducen en su mayoría a resultados que son muy diferentes de los que se pretendían, y a menudo completamente opuestos a ellos...⁹⁵

Aquí se plasma de forma exquisita lo que Wilhelm Wundt denominó la ley de la heterodoxia de los objetivos. Sin embargo, se trata de una cuestión diferente, aunque relacionada. Los objetivos aquí son definidos y surgen de circunstancias concretas. Engels se detiene en otra cosa: en el hecho de que los objetivos no se alcanzan, o de que su consecución es limitada, o de que sus resultados son opuestos a los deseados. Un ejemplo lo constituyen las crisis que azotan periódicamente al capitalismo. Estas crisis son rasgos del ciclo económico, es decir, manifestaciones de leyes particulares de carácter social, las «leyes de movimiento» de la sociedad capitalista; es decir, constituyen una categoría de necesidad social. Sin embargo, en relación con la voluntad individual, la necesidad social actúa aquí como la «necesidad» de Aristóteles en el primer sentido, es decir, como «aquello que es contrario a la inclinación». En otras palabras, si desde el punto de vista social, es decir, desde el punto de vista del movimiento de la sociedad, de la sociedad capitalista en su conjunto, nos encontramos ante una necesidad aristotélica de tercer tipo, entonces esa misma necesidad se aplica (en relación con el sujeto individual, como una necesidad aristotélica de primer tipo).

La sociedad capitalista de mercancías, anárquica y atomizada, es ciega, y sus leyes son elementales; no es un sujeto integrado con una voluntad única, ni una «unidad teleológica». Esta sociedad en su conjunto no se plantea ningún objetivo; es un sujeto sin sujeto, un

⁹⁵ *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pp. 230-231.

tipo especial de sociedad definido históricamente. Los tipos anteriores de sociedad sí que contaban con elementos —a veces bastante desarrollados— de circulación de mercancías, de «capital» rentista, etcétera. Por otra parte, estaban plagados del estruendo de las luchas y guerras de clase, tribales, nacionales e interurbanas. En estas sociedades, la amenazante anarquía se interpretaba como un destino ciego, la *moira*, el *ananké* (para Heráclito, *eimx smeneanage*, el poder preordenado e ineludible del destino). Las maravillosas «tragedias del destino» griegas eran un reflejo artístico-poético de esta espontaneidad social destructiva. El capitalismo moribundo, a través de sus ideólogos, presenta directamente el destino como una categoría de la «ciencia». La *Decadencia de Occidente* de Spengler puso en marcha el proceso, y su idea de un destino duro e inexorable se ha convertido en el principio fundamental adoptado por el historiosofismo fascista, que la combina de manera paradójica con el voluntarismo más desenfrenado.

Pero *revenons a nos moutons* [volvamos al tema que nos ocupa]. Engels, como es bien sabido, describió la transición al socialismo como «un salto del ámbito de la necesidad al ámbito de la libertad». Los críticos ociosos del marxismo han argumentado que esto representa una transición, aunque tardía, hacia el punto de vista del «libre albedrío», tal y como lo entienden los idealistas. Sin embargo, se trata de una objeción absurda. Engels también afirmó que la historia real de la humanidad comenzaría con el socialismo, y que antes solo existía la prehistoria. Al sostener esto, no renunciaba en modo alguno a la visión histórica de la sociedad del pasado, ni de la propia naturaleza. *Dialéctica de la naturaleza*, con su análisis de las «leyes de la naturaleza» como históricas, muestra con toda claridad cuál es la situación real en este sentido. Lo mismo ocurre con el conocido «salto». Se trata de un salto «del ámbito de la necesidad al ámbito de la libertad», en el sentido de que aquí la sociedad y el individuo se liberan de la necesidad de primer tipo de Aristóteles, y de que se elimina la «ley de la heterodoxia de los fines» de Wundt. Esto, sin embargo, no significa que se elimine la necesidad de tercer tipo, ni que Engels dé un salto del ámbito del materialismo al del idealismo y el voluntarismo puro.

Con la transición al socialismo, la sociedad sin sujeto se convierte en sujeto, la necesidad ciega deja de ser ciega, lo no conocido pasa a

ser conocido, la ausencia de un objetivo se transforma en su contrario y lo absurdo en la sociedad es sustituido por la razón. Esto, entre otras cosas, es lo que subyace a la conocida fórmula de Stalin: «¿El plan? ¡Nosotros somos el plan!». «Nosotros» significa la sociedad organizada, la sociedad planificada, la manifestación de la voluntad colectiva de la sociedad como expresión de la totalidad de las voluntades individuales. Aquí la necesidad social se manifiesta directamente en la teleología social. El plan expresa simultáneamente tanto la necesidad social reconocida como el propósito que subyace a la acción planificada, un propósito que se realiza de inmediato. Esto representa una relación completamente nueva entre la necesidad y el objetivo.

El carácter elemental del desarrollo, dirigido contra las voluntades individuales, desaparece así bajo el socialismo y, en este sentido, se da un salto del ámbito de la necesidad al ámbito de la libertad.

En el tercer volumen de *El Capital*, de Marx, hay una observación interesante: que el ámbito de la verdadera libertad comienza allende del trabajo material, en aquella época del desarrollo del comunismo en la que el poderoso avance de las fuerzas productivas y el inmenso crecimiento de la riqueza social ya no serán objeto de ninguna preocupación especial. Esto no significa, por supuesto, que las personas alcancen un estatus angelical y dejen de comer y beber. Simplemente significa que el desarrollo de las fuerzas productivas garantizará automáticamente, por así decirlo, el proceso de abastecimiento público, y que el centro de la actividad y de la creatividad se desplazará. Lo que quede del carácter obligatorio del trabajo desaparecerá por completo, aunque esta compulsión fuera anteriormente «interna» y no «externa». La creatividad libre —la invención, la ciencia, el arte, la comunión directa con la naturaleza— aumentará considerablemente su peso relativo. Esto representa una liberación de las preocupaciones primarias por el pan de cada día, aunque, de nuevo, solo en cierto sentido de la palabra.

La necesidad de comer y beber es una expresión de la necesidad natural, que se revela en la necesidad social principalmente a través del vínculo de la producción. Las necesidades sociales son, por tanto, manifestaciones más complejas de la necesidad natural; son una nueva forma de necesidad que niega la necesidad natural y, al mismo tiempo, la afirma (esta es la dialéctica de lo nuevo). En el

comunismo desarrollado, aquello que estaba presente en la conciencia ante todo como un objetivo social directo se convierte ahora en un objetivo automático. Esto no significa que la producción haya desaparecido, se haya vuelto innecesaria, haya dejado de servir como base de la vida o de ser objetivamente el factor que define la vida social. Aquí la dialéctica del movimiento es tal que un grado extremadamente alto de desarrollo de la producción supone un cambio en la orientación de los objetivos hacia un ámbito diferente. En consecuencia, existe un nuevo grado de libertad, pero solo en el sentido condicional del que hablábamos. Tampoco aquí hay ningún «salto» hacia un «libre albedrío» idealista, tal y como lo entiende la filosofía idealista. La transición hacia un sistema diferente de orientaciones de objetivos está condicionada históricamente; es un aspecto del desarrollo social regular, que a su vez es una característica del desarrollo histórico de la naturaleza.

Es absurdo confundir la doctrina de la «voluntad no libre» con el fatalismo. Todas las doctrinas fatalistas proclaman que algo predeterminado sucederá independientemente de lo que hagan las personas. La creatividad y la voluntad humanas quedan así excluidas de la cadena de componentes activos del acontecimiento venidero que anteriormente se les había contrapuesto. La base material de esto, distorsionada ideológicamente, tiene sus raíces en el carácter elemental de la prehistoria humana. Según el materialismo dialéctico, con su esencia sociocientífica, productiva e histórica, la voluntad es un factor activo, y a través de la voluntad (de diversas maneras, coincidiendo con ella o no —esto depende del tipo histórico de sociedad—) la necesidad histórica se abre camino.

A este concepto multifacético de libertad le corresponde un concepto similar de necesidad. Sin embargo, no podemos abordar aquí todas estas cuestiones. Para nosotros era importante aclarar el problema central, que está íntimamente relacionado con la controversia entre «necesidad» y «teleología». *Sapienti sat* [para el sabio, basta].

El organismo

Nos hemos adelantado un poco en varias direcciones y debemos volver una vez más a la cuestión de la materia viva, el organismo.

De lo expuesto anteriormente se desprende que el conflicto entre el materialismo y el idealismo, que se remonta a miles de años, se manifiesta no solo en la contraposición entre la primacía de la materia y la primacía del espíritu, sino también (y de forma correspondiente) en la contraposición entre la primacía de la necesidad y la primacía del fin. Esta última se deriva enteramente de la primera. Como dice Aristóteles en su *Física*: «Lo necesario existe en la materia, mientras que el fin está contenido en la esencia». (Para referirse a esta «esencia», Aristóteles también utiliza la palabra *logos*, es decir, razón, lo racional, espíritu). «Es evidente, por tanto, que la materia y su forma son necesarias en los objetos de la naturaleza. Ambas deben reconocerse como principios, pero el fin es un principio que se sitúa en un nivel superior»⁹⁶.

Esta postura expuesta por Aristóteles es idealista. (Cabe señalar de inmediato que las obras de Aristóteles contienen muchos pasajes materialistas —oscila entre el materialismo y el idealismo—, pero en la presente obra nos centramos en los pasajes por los que se guían los idealistas actuales). En esencia, Kant sostenía el mismo punto de vista; explicaba la actividad del organismo en términos de su conformidad interna con el fin.

Aristóteles concedió gran importancia al concepto de «todo», afirmando la primacía del todo sobre la parte y protestando, con toda razón, contra la concepción del todo como mera suma de sus partes. Hegel continúa esta tradición aristotélica, aunque se deleita

⁹⁶ *Física*, en *Obras completas*, vol. 1, p. 341.

especialmente en su vertiente idealista específica, y sobre todo en la doctrina aristotélica de la entelequia.

«El alma es sustancia, al igual que la forma del cuerpo físico orgánico»; es el principio activo que imparte vida, la «entelequia»⁹⁷.

Esta doctrina es asumida en su totalidad por [Hans] Driesch, quien considera que la causalidad es un principio de la ley natural para el mundo inorgánico, mientras que para el mundo orgánico este papel lo desempeñan la articulación, el orden y la entelequia, que constituyen el principio espiritual, la fuerza vital, el factor indispensable que hace que los seres vivos vivan y el rasgo específico de lo orgánico en general. El psico-lamarckiano Franse afirma sin rodeos que «podemos ver con razón la causa de las adaptaciones en la actividad espiritual de las plantas». En esto, en la *vis vitalis*, en la entelequia, en el «alma» del organismo, como un principio espiritual integral especial, que dirige inmanentemente todo el desarrollo del organismo y libera a todo lo orgánico de la cadena de la necesidad natural —aquí reside la «clave» de la concepción del vitalismo; cualquier otra cosa, cualquier cosa que no esté unida a esta «clave» mediante el vínculo lógico necesario, es completamente «inespecífica» desde el punto de vista del idealismo en general, y del vitalismo en particular.

Tomemos, por ejemplo, la idea del todo. ¿Puede realmente cederse al monopolio del idealismo? ¡Por supuesto que no! ¡De ninguna manera! El propio Marx, en contraposición al racionalismo y al materialismo mecanicista, hizo hincapié en la idea de la totalidad. Pero, a diferencia de los adoradores actuales de la totalidad —que amontonan todas las totalidades en un único conjunto—, Marx vio y comprendió perfectamente que existen diversos tipos de totalidades y que la sociedad, por ejemplo, no es el mismo tipo de ser que un elefante (en contraste con la «escuela orgánica» de entonces y con teóricos fascistas como Othmar Spann y compañía de hoy en día).

La idea del todo expresa la realidad objetiva, y ya hemos tenido ocasión de hablar de ello al examinar la cuestión del pensamiento racional. El todo, aunque en ningún caso es la suma aritmética de sus partes, su unificación mecanicista o su agregado, consiste, no obstante, en partes. Cada parte, sin embargo, cuando se separa del

⁹⁷ Citado en Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, vol. 2, p. 184.

todo —el todo orgánico—, deja de formar parte de este todo y, por lo general, muere. Decimos «por lo general», ya que los recientes avances de la ciencia experimental han revelado que las partes separadas de un organismo pueden «injertarse» en otro organismo (los experimentos sobre el llamado trasplante de órganos han dado resultados verdaderamente maravillosos), a veces incluso de una especie diferente, o bien sobreviven durante largos períodos en algún medio artificial (los experimentos de Carrel, Bryukhonenko y otros). Una secreción sexual puede inyectarse en un organismo y funcionar como una parte, un «aspecto» del mismo. Extraída de él y unida a una célula femenina, forma una nueva totalidad. ¡Los gusanos pueden cortarse en partes, y estas partes siguen viviendo! Y así sucesivamente. Pero, por supuesto, una mano, cuando se separa del cuerpo, ya no es una mano. No tenemos, pues, la más mínima intención de ceder al vitalismo la idea del todo, sino de mantener esta idea en su relación dialéctica con la idea de la parte.

¿Acaso la *Gliederung* o articulación representa un descubrimiento trascendental del vitalismo? En absoluto. El reconocimiento de la coordinación entre las partes de un organismo, tanto morfológica como funcional, es algo ancestral. Si dejamos de lado la elocuencia de los antiguos, en la era moderna encontramos en [Georges] Cuvier y Geoffroy Saint-Hillaire la ley de la correlación. Cuvier se encargó de reconstruir el esqueleto de un cadáver exhumado a partir de los huesos; Darwin desarrolló esta ley, por no hablar de lo que ha sucedido desde entonces. El «servicio» prestado por el vitalismo, extremadamente negativo, consiste meramente en el hecho de que ha «coordinado» esta «coordinación» con la entelequia, como una fuerza mística suprasensorial, un «fin en sí mismo» inmanente, una actividad vital con un propósito especial ajena a la necesidad; ha contrapuesto absolutamente la coordinación de las partes de un organismo a la necesidad natural, considerando esta coordinación únicamente desde el punto de vista de una relación teleológica con un principio «superior» de entelequia.

¿Podría ser que señalar el carácter específico de lo orgánico sea un servicio prestado por el vitalismo y una fortaleza particular del propio vitalismo? Una vez más, la afirmación no se sostiene. Hegel sentía un gran interés por este tema y trató de demostrar de todas

las formas posibles que, en un organismo, los procesos físicos y químicos dejan de serlo.

En *La filosofía de la naturaleza* leemos:

Podemos observar la química e incluso separar químicamente partes concretas del todo vivo. Sin embargo, los procesos en sí mismos *no pueden considerarse químicos* (cursiva del autor), ya que las propiedades químicas son inherentes únicamente a lo inerte; los procesos animales siempre eliminan la naturaleza de lo químico. Las funciones mediadoras inherentes a un ámbito de la vida pueden investigarse y desentrañarse a un nivel muy profundo, como en el proceso meteorológico. Sin embargo, es imposible reproducir esta mediación⁹⁸.

En otra parte de la misma obra encontramos este pasaje:

En esta transición directa, en esta transformación, tanto la química como la mecánica sufren un colapso. Aquí encuentran sus límites, ya que perciben su objeto únicamente en términos de aquellos elementos que están presentes y que ya han poseído una forma exterior idéntica... Ni la química ni la mecánica, por muchas contorsiones que realicen, pueden seguir empíricamente el cambio que experimenta el alimento hasta el momento en que entra en el torrente sanguíneo⁹⁹.

En este punto, sin embargo, cabe señalar ante todo que conocemos con certeza hechos tan elementales como los siguientes: una planta, cuando se encuentra a la luz, absorbe dióxido de carbono y lo descompone en carbono y oxígeno, liberando oxígeno —oxígeno puro— al aire. Se diga lo que se diga, se trata de una reacción química en el sentido más común del término. Cuando un animal respira, absorbe oxígeno del aire y expulsa dióxido de carbono; de nuevo, un proceso químico de tipo clásico. La química orgánica prepara sustancias orgánicas por medios sintéticos. Esto supone un gran avance para la ciencia.

⁹⁸ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 3, p. 152.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 156.

¿Se producen los procesos químicos de la misma manera dentro de un organismo que fuera de él? Esta es una cuestión de hecho. Probablemente, todos tienen lugar de forma diferente, a través de relaciones distintas, estableciendo correlaciones con condiciones específicas y desarrollándose en función de ellas. Lo orgánico es específico; por eso Engels escribió en la *Dialéctica de la naturaleza*: «La fisiología es, por supuesto, la física y, en particular, la química del cuerpo vivo, pero al mismo tiempo deja de ser química en particular; por un lado, el ámbito de su actividad se restringe aquí, pero, por otro, se eleva a un nivel superior». Engels también escribió: «Si la química logra sintetizar una proteína, el proceso químico se saldrá de su propio marco»¹⁰⁰, es decir, se habrá producido una transición de la química a la biología.

Pero, ¿qué demuestra esto? ¿La entelequia? ¿Por qué? El hecho de que hasta ahora no hayamos construido un organismo vivo de forma sintética es fácil de explicar; la materia viva se formó a lo largo de una escala de tiempo enorme, y en ningún caso en condiciones de laboratorio. Equilibrar estos aspectos resulta inmensamente difícil. Pero esto tampoco es prueba de la entelequia. ¿Dónde está el error en el argumento, planteado por el materialismo dialéctico, de que la vida, al igual que la sensación, es una propiedad de la materia organizada de una manera particular?

Hegel responde a esta pregunta —¡y de qué manera!—. ¡Escuchad! Expone con sus propias palabras las ideas de Aristóteles y se solidariza con él (en esencia, esta es la propia posición de Hegel):

Si consideramos que el cuerpo y el alma son uno, como un edificio compuesto por muchas partes, o bien (¡lo cual, por cierto, no es lo mismo! —autor—) como las cosas y sus propiedades, un sujeto y un predicado, y así sucesivamente, entonces esto es materialismo (¡oh, horror! ¡oh, Dios mío! —autor), ya que tanto el alma como el cuerpo se consideran aquí como cosas (¿de dónde has sacado eso?! —autor). Tal identidad representa una definición superficial (¡por supuesto! —autor) y vacía (¡ya me lo imaginaba! —autor), de la que no tenemos derecho (¡oh, Señor, qué sufrimiento! —autor) a hablar, ya que (¡escuchad, escuchad! —autor) la forma y la materia no poseen un valor idéntico en

¹⁰⁰ *Dialéctica de la naturaleza*, p. 324.

relación con el ser; debemos entender una identidad verdaderamente digna como la entelequia¹⁰¹.

¡Basta ya! «¡El alma es una causa, como un fin!» ¡Una explicación maravillosa! En primer lugar, partiendo de una burda analogía antropomórfica —o, más precisamente, sociomórfica—, has construido una imagen del universo, has elevado una abstracción de un fin a un pedestal mundial y, a continuación, bautizas a todo el mundo con su santa bendición, ya que solo esto es «digno», y es «digno» porque en un nivel exaltado reside el fin supremo, la entelequia del mundo. Pero ¿es este embrujo idealista siquiera un poco convincente?

Es posible darle la vuelta a esta cuestión y contemplarla, por así decirlo, desde el ángulo opuesto. No cabe duda de que sentir es una cualidad innata de los seres vivos, y pensar, de determinados seres vivos. (No sabemos qué tipo de forma «inferior» de sensación existe en las plantas, ni en qué consiste concretamente, pero hay abundantes pruebas que respaldan la hipótesis de que existe). Pero ten la amabilidad de decirnos por qué esta propiedad de los cuerpos orgánicos tiene que tratarse como una fuerza especial, y por qué esta fuerza tiene que considerarse una entelequia activa. ¿Por qué habría que suponer que esta fuerza es un *prius*, y por qué habría que afirmar que este *prius* existe al margen de la necesidad natural, moviéndose en una dimensión diferente, una dimensión de fines, y que la necesidad natural está subordinada a este *prius*, en lugar de ser al revés?

Es característico de Hegel que se rebele de todas las formas posibles contra las «fuerzas» metafísicas y contra las explicaciones tauológicas del estilo de la de Molière: «el sueño es una fuerza soporífera». Hegel se opuso acertadamente a los fluidos productores de sonido y de calor, al «flogisto» y demás. Pero es algo muy diferente cuando se introduce una fuerza mística «superior», una *vis vitalis*, una fuerza vital basada en nada, que se supone que lo explica todo y que, en realidad, no explica absolutamente nada.

Ahora plantearemos de nuevo la cuestión, de la siguiente manera. Es cierto que aún no podemos crear organismos a partir de materia inorgánica, aunque [Friedrich] Wöhler, a principios del

¹⁰¹ *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, vol. 2, p. 182-183.

siglo XIX, obtuvo urea por medios sintéticos. Sin embargo, podemos modificar organismos, criar nuevas variedades y, en particular, crear en los organismos nuevos reflejos condicionados (por ejemplo, el adiestramiento de animales), etcétera. Cuando transformamos sustancias inorgánicas naturales, hacemos uso de la necesidad natural; nos guiamos por ella, utilizando las leyes de la naturaleza, obligando a la naturaleza a actuar sobre sí misma. Ya hemos analizado esta cuestión. Pero díganos, por favor, ¿no ocurre exactamente lo mismo cuando «adiestramos» a un mono o a un conejo, a un perro o a un cerdo? ¿O cuando hacemos que los leones marinos jueguen con una pelota, o que un simio monte en bicicleta? ¿No ocurre lo mismo cuando [Iván] Michurin crea nuevas variedades de manzanas o peras? ¿O cuando [Trofim] Lysenko modifica los procesos vegetativos? ¿O cuando se desarrollan nuevas razas de ganado? En todos estos casos, ¿no estamos poniendo en marcha leyes de la naturaleza que conocemos, las cuales «funcionan» porque son leyes del desarrollo de los organismos, leyes de las interrelaciones de estos organismos con diversos factores?

Ante esto, podríamos escuchar inmediatamente la objeción: si se me permite, ni el vitalismo, ni Hegel, ni Aristóteles, ni el «alma» y la «entelequia», ni el «fin» han negado ni niegan ahora de modo alguno la necesidad externa. Simplemente sostienen que la necesidad externa es una forma de manifestación de la conformidad interna e inmanente con el fin, que es el principio supremo.

¡Me habéis matado, buenos señores, realmente me habéis matado!

Pero si la entelequia es temible, al menos la necesidad es misericordiosa.

¿Puede todo este razonamiento salvar realmente a los desafortunados vitalistas? Difícilmente. En los ejemplos que hemos citado, ¿qué ha sido de esa famosa primacía? ¿Qué es lo que sirve de herramienta en manos de la humanidad? Los factores naturales, las leyes de la naturaleza. Y con su ayuda, es decir, bajo el impacto de ciertos factores naturales, se produce una dirección diferente del desarrollo, una dirección que no estaba «inmanentemente» presente en el organismo. ¿Qué «bien» o «propósito» hay en las capas de grasa que se acumulan en un cerdo de Yorkshire y que hacen que este ya ni siquiera pueda moverse? ¿Qué es de la primacía de la entelequia

cuando se enfrenta a la acción de las leyes naturales? ¿La propia «entelequia» (en este caso, el aspecto mental del proceso fisiológico, digamos, nuevos reflejos condicionados) cambia de forma fundamental! Esto significa que la «primacía» ha abandonado este mundo.

Aquí, sin embargo, los incansables críticos lanzan un aullido ensordecedor. «Has introducido una entelequia diferente», claman, «una entelequia de los seres humanos, de la razón y los objetivos humanos. ¡Por eso has obtenido tal resultado! No habéis hecho más que confirmar la primacía de la entelequia al aceptar el principio de la entelequia en una forma superior, la forma humana...».

Esta objeción tampoco resulta convincente, ya que en este caso no hay diferencia, en lo que respecta al debate de nuestro problema, entre la intervención humana y la no humana. Entre la «razón» y el objeto de la acción existen factores naturales. Los seres humanos actúan a través de ellos, limitándose a combinarlos de una manera concreta. Estos factores conforman nuevas cualidades y propiedades de un organismo en su corporeidad; por lo tanto, conforman también su «entelequia».

En consecuencia, esta objeción también queda descartada. Aquí también, la necesidad natural obtiene un brillante triunfo.

Toda la concepción vitalista, en tanto que concepción de una teleología inmanente, conduce en última instancia a una forma vulgar de teleología, que coincide con la teología. Así ocurrió con Aristóteles, para quien el bien supremo y el fin supremo se convirtieron en el señor del mundo, es decir, en un dios, un Alejandro Magno cósmico que impone el orden en el universo. Las partículas de este paraíso, los átomos y moléculas del bien común, se desarrollan como la entelequia de cada uno de los organismos en un orden jerárquico, según la tabla de rangos del ejército (véanse las «formas» de santo Tomás de Aquino). ¡De ahí que «cada aliento alabe al Señor»! Esto se califica de «exaltado», «elevado», «digno», «bello», etcétera, en comparación con lo cual nuestra materia pecaminosa es una categoría de segundo orden, humilde, indigna, fea, sucia y pecaminosa. En su forma teológico-filosófica, estas ideas se han extendido en ocasiones de manera desmesurada, y ahora han sido resucitadas de forma simplista por los teóricos del fascismo.

El propósito —la primacía del propósito— es puro voluntarismo; la primacía de lo «espiritual» y la entelequia; la contemplación mística del mundo en su totalidad; el relegamiento del intelecto y la cognición racional a un segundo plano. *La Staatsbiologie*¹⁰² como ciencia principal; la mística «voz de la sangre» y la mística de lo «orgánico» en general. La organización del orden idealista como principio estructural del cosmos.

El criterio de la verdad orientado a un fin específico, en la forma banal de los objetivos de Hitler, como un organismo ya en contacto con la entelequia cósmica (¡los faraones egipcios tenían lo mismo hace miles de años!). La «posesión espiritual» por parte del pueblo de los medios de producción (la posesión material puede quedarse en manos del capitalista —¡eso no es nada, siempre y cuando el pueblo tenga lo «espiritual»!—), y tonterías similares. Todas estas son imágenes de la degradación de la sociedad burguesa. Al agonizar en el mundo real, por un lado provoca un frenético derramamiento de sangre y pone su fe en medios de destrucción puramente materiales.

Por otro lado, se sumerge en la mística de lo irreal, en las profundidades del alma, a pesar del presentismo oficial. Y todo ello, cargado de las palabras ancestrales de una desesperación milenaria:

¡En verdad, todo es vanidad! Pues en esta vida todo lo terrenal es en vano.

O, como en el Eclesiastés:

Vanidad de vanidades, todo es vanidad.

Ahí es donde conduce vuestro camino, estimados señores y señoras.

¹⁰² [Biología del Estado], concepto político ideado por Jacob von Uexküll que proponía tratar el Estado como un organismo vivo en vez de como una construcción jurídico-política.

La ciencia moderna y el materialismo dialéctico

A principios de siglo surgió una crisis de la física y, con ella, de toda la ciencia teórica. A medida que se producían cambios ocultos en las orientaciones ideológicas de las clases dominantes y que, a su vez, las relaciones sociales y materiales anteriores se veían alteradas por los reflejos ideológicos, esto dio lugar a formas especiales del llamado «idealismo físico». Esta combinación de palabras es absurda. Sin embargo, todo lo que se refleja en lo absurdo de la frase es la «magnitud» o el «grado» de la distorsión ideológica. Mientras tanto, la distorsión ideológica como tal ha sido y sigue siendo un factor importante.

La obra de Lenin de 1908, *Materialismo y empiriocriticismo*, se centró en la cuestión de la realidad del mundo exterior precisamente porque en aquella época el agnosticismo y el idealismo habían alcanzado una difusión extremadamente amplia, y en las profundidades de la ciencia teórica, empezando por la física, gozaban de gran popularidad las teorías que, en esencia, eliminaban la base del universo, es decir, la materia. «La materia ha desaparecido; quedan las ecuaciones». Se declaraba que conceptos de la física como los átomos no eran más que «modelos». Se trataba de «signos», «símbolos» y «herramientas» condicionales para coordinar los elementos de una experiencia entendida de forma idealista; nada real se correspondía con ellos. Un signo de buena forma era una actitud escéptica hacia la materia y la realidad de los átomos. En la teoría de [Hans] Vaihinger (*Die Philosophie des Als-Ob*) todos los conceptos básicos de la física teórica, como la materia, la masa, el átomo, etc., fueron declarados ficciones, un medio artificial del pensamiento — y nada más. La tendencia solipsista se estaba abriendo camino.

El idealismo subjetivo de Berkeley y Hume renacía en nuevas formas, revistiéndose de los ropajes de la ciencia exacta. Un papel destacado en este proceso lo desempeñó Ernst Mach, un físico, historiador de la ciencia y experimentador de gran talento y erudición. Aquí Lenin se opuso «a la corriente» que había arrollado a un número significativo de marxistas, distraídos por el aspecto «estrictamente experimental» de las construcciones empirio-críticas. (Ya hemos abordado en esencia esta «doctrina de las apariencias» en las primeras partes de este trabajo).

Resulta curioso ahora ver qué ha aportado realmente el desarrollo de las ciencias naturales en el período transcurrido desde la aparición del libro de Lenin. ¿Qué ha aportado el progreso de la física teórica a las cuestiones que eran más polémicas a principios de siglo? En este debate, ¿quién ha resultado tener objetivamente la razón?

Se dijera lo que se dijera, por mucha palabrería ociosa que se escuchara y por muchas reservas que se expresaran, un hecho básico permanece: la teoría atómica quedó brillantemente confirmada. Se demostró la realidad del átomo. Se describieron diferentes átomos; el conocimiento penetró en sus estructuras. La ciencia experimental, en la persona de Rutherford, dividió el átomo bombardeándolo con flujos de partículas y detectó el movimiento de sus componentes. Ahora se plantea la cuestión de utilizar la energía interna del átomo, y así sucesivamente. El átomo ha sido corroborado experimentalmente. Los átomos, sin embargo, ejercen una influencia práctica; provocan cambios de manera práctica y experimental. La tecnología industrial ya hace uso de los logros de la microfísica, y diversas formas de microanálisis sirven a la causa de la producción material a nivel público.

La demostración de la corrección de la teoría atómica, como tal, ha resultado tan convincente que incluso Wilhelm Ostwald, el padre de la «energética», se ha visto obligado a renunciar a todos los fundamentos de sus propias opiniones —que eran coherentes a su manera— y a reconocer la corrección de la posición defendida por la física atómica.

Esto supuso una gran victoria para el materialismo, por mucho que los idealistas intentaran distorsionar el estado real de las cosas. El hecho es que montañas enteras de argumentos, teorías y sistemas

que se basaban en la concepción del átomo como una ficción cognitiva se desmoronaron. Los idealistas se vieron obligados a replegarse hacia otras posiciones. Las encontraron, y el idealismo opera ahora de formas aún más perjudiciales y abiertamente místicas. No obstante, en el ámbito de la ciencia teórica, esta situación —que tiene sus raíces en la psicología social de la era del profundo declive capitalista— ya no se apoya en la misma base amplia que cuando la cuestión del átomo era controvertida.

El desarrollo de la física y la química no solo ha proporcionado una confirmación del materialismo, que durante miles de años ha luchado contra el idealismo, sino que también ha proporcionado una confirmación del materialismo dialéctico, de la dialéctica materialista.

Por encima de todo, el desarrollo de la física y la química ha puesto de manifiesto la naturaleza cualitativa de los átomos. La cualidad se afirma aquí como una propiedad objetiva de las cosas y los procesos objetivos. Como ya se ha señalado anteriormente sobre este punto, encontramos aquí una diferencia fundamental con las ideas del materialismo mecanicista y con su unilateralidad. Al mismo tiempo, la ley dialéctica de la transición de la cantidad a la cualidad queda brillantemente confirmada, ya que, dependiendo de la cantidad de electrones, cambia la cualidad del átomo. En la microfísica, las categorías de medida y de saltos adquieren una base firme. La demostrada divisibilidad de los átomos, y el hecho de que estos constituyan «sistemas-mundos» completos, pone fin a la visión antidialéctica de los «componentes últimos del universo» como una especie de absoluto, donde se establecería una frontera infranqueable, donde el infinito se convierte en finalidad y donde el mundo «en profundidad» resulta de repente estar cerrado. La física moderna ha puesto fin a esta visión y ha vuelto a dar un nuevo impulso a la dialéctica materialista, a pesar de que los físicos a menudo no tengan la más mínima idea de esta última.

La ley dialéctica de la división, «la escisión del todo», encontró su expresión en la interpretación del átomo como un sistema de cargas eléctricas positivas y negativas (protones y electrones). Los análisis posteriores, que han ido haciendo cada vez más compleja y variada la imagen de la estructura atómica, revelando cada vez más rasgos, aspectos, procesos y relaciones nuevos, no han eliminado

esta polaridad, en la que se manifiesta una de las leyes más profundas y fundamentales de la dialéctica. A ello se suma también el movimiento interno del átomo.

La ley dialéctica de la contradicción se ha manifestado a gran escala en la cuestión del carácter discontinuo (discreto) y continuo. Engels, en *Dialéctica de la naturaleza*, escribió sobre esto precisamente en relación con los problemas de la teoría atómica de aquella época:

Con la teoría atómica comienza una nueva época en la química (por lo tanto, no es Lavoisier, sino Dalton, el padre de la química moderna). La situación en la física cambió en consecuencia con la llegada de la teoría molecular (que, desde el descubrimiento de la transformación de una forma de movimiento en otra, ha representado una forma diferente de este proceso, pero que, en esencia, no es más que un aspecto más del mismo). La nueva teoría atómica se diferencia de sus predecesoras en que (si dejamos de lado las suposiciones) no afirma que la materia sea simplemente discreta, sino que las partes discretas representan diversas etapas (átomos de éter, átomos químicos, masas, cuerpos celestes) y diferentes puntos nodales; que condicionan diversas formas cualitativas de ser de la materia en general, a lo largo de una línea descendente hasta que se pierden el peso y la repulsión¹⁰³.

En la física moderna, esta unidad de lo intermitente y lo continuo, con la interpenetración de los opuestos, ha adoptado la forma de la unidad (y de la oposición en la unidad) de la partícula y la onda. La teoría corpuscular y los *quantum* (es decir, paquetes de partículas), por un lado, y la teoría ondulatoria y las ondas, por otro, se combinan en una unidad dialéctica unidad en la que la teoría (la unidad de la teoría corpuscular y cuántica) refleja correctamente la realidad (la unidad de la partícula y la onda, su unidad dialéctica contradictoria).

Por supuesto, sería absurdo que el materialismo dialéctico se atara las manos proclamando que la «imagen del mundo» alcanzada hasta ahora es la verdad absoluta. El conocimiento se adentra

¹⁰³ *Dialéctica de la naturaleza*, pp. 262-263.

cada vez más en profundidad. Lo importante aquí, sin embargo, es la tendencia definida del desarrollo, que confirma de manera llamativa las leyes de la dialéctica. La teoría electromagnética de la materia ha quedado demostrada, pero aún solo se esboza en los contornos de la composición general, y solo de forma parcial. No obstante, todas las nuevas características que se revelan en el proceso de conocimiento posterior siguen las líneas de la dialéctica objetiva. Los protones y los electrones están relacionados con el movimiento ondulatorio en el éter; el descubrimiento de partículas sin carga revela la unidad y la oposición del nuevo orden, en el que las partículas sin carga —los neutrones— se contraponen a las cargadas; los positrones, es decir, partículas con la masa de un electrón pero con carga positiva, frente a los electrones, con su carga negativa; las partículas con la masa de un protón, pero con carga negativa, frente al protón con carga positiva, y así sucesivamente (véanse los experimentos de Curie, Joliot, Anderson y otros).

El desarrollo de las ciencias naturales en los últimos tiempos ha echado por tierra el concepto metafísicamente unilateral de la permanencia de los elementos químicos y ha proporcionado una confirmación de la dialéctica en una forma más «dialéctica», por así decirlo, que la que existía para Hegel. También en este caso, Hegel sacrificó la dialéctica en aras de su idealismo. En protesta contra la teoría atómica, los elementos químicos, etc. (él mismo entendía los «elementos» al estilo de los antiguos griegos, especialmente Empédocles, es decir, como tierra, agua, aire y fuego), y por temor al materialismo, se excedió, inclinándose hacia la absolutización (es decir, la restricción metafísica) del todo, separando el todo de sus partes.

La teoría atómica, su extensión a la teoría de los electrones y el potente desarrollo de los estudios sobre el sistema periódico sobre la base establecida por Dmitri Mendeléiev —la tabla periódica es una brillante confirmación de la ley de la transformación de la cantidad en cualidad— crearon una ciencia de la transformación de los elementos sobre una base completamente nueva. En gran medida, la química volvió a la alquimia, pero sin la piedra filosofal y sin Dios. Los átomos se vieron arrastrados a este proceso. En este sentido, los fenómenos de la desintegración radiactiva sentaron las bases de toda una época, confirmando la mutabilidad de la materia (radio-

helio, etc.) y el proceso histórico de la transformación de la materia. (Es bien sabido que el radio se ha convertido, por así decirlo, en el cronómetro de la historia geológica, la escala según la cual se determina la edad de nuestra venerable Madre Tierra). La visión histórica —es decir, dialéctica— de la naturaleza ha penetrado en su propia microestructura.

La primera brecha la abrieron Kant y Laplace (la teoría del origen de los planetas a partir de una nube cósmica —el autor). La segunda fue la geología y la paleontología (Lyell, el desarrollo lento). La tercera fue la química orgánica, que preparó sustancias orgánicas y demostró que las leyes químicas se aplicaban a los cuerpos vivos. (Engels, *La dialéctica de la naturaleza*)¹⁰⁴.

El «principio histórico» ha penetrado ahora aún más profundamente y se ha vuelto aún más universal, sentando las bases para el concepto de la mutabilidad histórica de todas las cosas. Esto, por supuesto, constituye una excelente confirmación del materialismo dialéctico; del materialismo, ya que aquí resulta evidente la realidad de la materia cualitativa, y de la dialéctica, ya que el proceso del movimiento dialéctico-histórico, con la transición de una cosa a otra, se hace claramente evidente. El materialismo de Marx resulta ser más dialéctico que el idealismo de Hegel; este último rechazaba la idea de que las cosas estuvieran compuestas de átomos químicos, protestando contra la descomposición y, por lo tanto, fetichizando y absolutizando el todo. Aquí, su dialéctica se convierte en metafísica, y su filosofía, en un filisteísmo de miras estrechas. ¡Todo ello por miedo a caer en el materialismo! El caso de Hegel demuestra la veracidad de una afirmación de Goethe (¡la segunda parte de la afirmación!), citada por Michelet en el apéndice de su edición de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel (tomada de *Zur Morphologie* de Goethe):

Un ser humano racional que se fija en los detalles, que observa y analiza con atención, se siente, en cierto sentido, atraído por todo lo que emana de una idea y vuelve a ella. Estas personas se sienten a gusto en sus laberintos y no buscan hilos conductores

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 186-187.

que les permitan salir de ellos más rápidamente. Por otro lado, una persona que ocupa un punto de vista más elevado se llena con demasiada facilidad de desprecio por lo particular, o por la unidad individual, y encasilla en una generalidad asfixiante aquello que solo puede vivir en una forma particularizada.

Aquí, Goethe buscaba básicamente una especie de dialéctica de lo opuesto; el todo, al ser (hablando en términos condicionales) más vivo, pasa a su opuesto, a un estado en el que está muerto en relación con el individuo vivo. Una «verdadera dialéctica» tiene que considerar estos aspectos en su contexto específico, y esto solo puede hacerse sobre una base materialista.

El desarrollo de la física y la química teóricas en las últimas dos o tres décadas, la creación de una nueva física y de la microfísica, ha confirmado así las enseñanzas del materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico no teme en absoluto ni a los argumentos sobre las leyes —puesto que las leyes son expresiones de la búsqueda de regularidades específicas— ni a las absurdas construcciones idealistas como el «libre albedrío» del electrón, la interpretación idealista del principio de Heisenberg y la interpretación similar de la teoría de la relatividad de Einstein. Se trata de horribles excrescencias ideológicas en el cuerpo de la ciencia; deben ser expuestas y denunciadas. Pero ya no les queda mucho tiempo de vida.

Lenin tenía, por tanto, razón en su disputa con la «física idealista», y la propia física ha proporcionado la respuesta a esta cuestión histórica.

La situación es más compleja en el caso de la biología (y de la fisiología como parte integrante de ella). Aquí están surgiendo ahora auténticos misterios, relacionados en gran medida con el hecho de que, como hemos señalado, la biología en el país de la esvástica se ha convertido en *Staatsbiologie*, la base de la doctrina estatal del fascismo, y, por lo tanto, ha sido reelaborada apresuradamente tanto en sus fundamentos como en sus detalles. Sin embargo, sería totalmente erróneo ver únicamente este aspecto excremental de la biología moderna.

La biología moderna se caracteriza por los gigantescos éxitos de la ciencia experimental, por el auge y el colosal desarrollo de la genética, por los avances de la teoría hormonal y, de hecho, por

sorprendentes experimentos sobre la transformación del género, sobre la vida de órganos y complejos celulares separados del organismo, etcétera. El «movimiento autoinducido» de la vida y su desarrollo en el estudio de los genes, los cromosomas, etc.; la relación —una relación dialéctica— con el entorno externo a través de la teoría de las mutaciones; la teoría enriquecida del darwinismo presenta el proceso en su conjunto, el desarrollo de las especies; los estudios de Pavlov presentan una doctrina materialista sobre el comportamiento del organismo individual en relación con su entorno (es decir, la respuesta a «estímulos» externos). ¿No es todo esto un testimonio a favor tanto del materialismo como de la dialéctica, aunque muchos de los trabajadores y espíritus creativos de estos campos no hayan tenido ni la más mínima idea de lo que es la dialéctica?

La aplicación práctica de la ciencia y, por consiguiente, la verificación de su veracidad, se ha producido a una escala inmensa. La física y la química, en sus derivaciones tecnológicas, se han convertido en ingeniería científica. La biología se ha convertido en zoingeniería y fitoingeniería. La antigua máxima de Bacon, según la cual la ciencia y el potencial humano coinciden, se está confirmando a una escala gigantesca en la producción y reproducción sociales. Esto demuestra de manera brillante todo el significado de la necesidad natural del materialismo, contrapuesta a la teleología idealista. Revela la veracidad cada vez mayor del tremendo poder de la cognición humana, su adecuación cada vez mayor a la realidad de la existencia.

Y este poder del conocimiento humano está siendo liberado por el proletariado de las cadenas burguesas del idealismo metafísico y la metafísica idealista.

Sociología del pensamiento: el trabajo y el pensamiento como categorías sociohistóricas

La dialéctica materialista exige que el pensamiento se examine en el proceso histórico de su surgimiento y desarrollo, en su relación con la actividad vital de la humanidad sociohistórica; es decir, sobre todo en relación con la práctica, con el trabajo. Al igual que el lenguaje, el pensamiento en sí mismo —ya hemos abordado esta cuestión de pasada, en otro contexto— es un producto social. Las obras de Max Müller, Laz. Geir¹⁰⁵ y Ludwig Noire contienen un número considerable de argumentos que demuestran que el origen del lenguaje y del pensamiento radica en la práctica laboral de las personas, y el proceso de formación de los conceptos se entendía precisamente en relación con ello.

Las investigaciones más recientes sobre la historia del lenguaje y el pensamiento —en particular, las obras del difunto académico [Nikolai Yakovlevich] Marr— proporcionan una ingente cantidad de material que corrobora estas posiciones. Es necesario comprender a fondo, hasta sus profundidades más recónditas, el hecho fundamental de que los conceptos son las células del proceso de pensamiento y que constituyen una categoría sociohistórica, producto de la historia social y de la vasta experiencia humana. Cada concepto es una condensación de esta experiencia, del trabajo colectivo —voluntario o involuntario, directo o indirecto, y que suele desarrollarse en forma de lucha— de toda una serie de generaciones, que suelen apoyarse unas en otras. Cuando un concepto está presente, junto con una palabra que se ha entrelazado con él, detrás de ambos se esconde toda una historia, y a partir de cualquier

¹⁰⁵ Probablemente Bujarin se refiere a Lazarus Geiger.

concepto y palabra podemos rebobinar toda una película cinematográfica de un complejo proceso histórico.

Esto lo entendió, por ejemplo, Wilhelm Wundt, cuando escribió en su obra *Cuestiones de la psicología de los pueblos*: «... un lingüista no debe analizar el lenguaje como un fenómeno de la vida aislado de la sociedad humana; por el contrario, las presuposiciones sobre el desarrollo de las formas del habla deben... estar en consonancia con nuestras concepciones sobre los orígenes y el desarrollo de los propios seres humanos, sobre el origen de las formas de la vida social, sobre los rudimentos de las costumbres y de las leyes».

De manera similar, Ludwig Noire escribió sin rodeos en su *Ursprung der Sprache*: «El lenguaje y la vida de la razón surgieron de la actividad compartida..., del trabajo primigenio».

La cantidad dada que es original en términos históricos, la relación inicial entre la humanidad y el mundo, es en la práctica la relación de trabajo de la humanidad social con la naturaleza. Esto queda demostrado, no por consideraciones abstractas, sino por montañas enteras de material fáctico. El pensamiento y el lenguaje se desarrollaron en el proceso de comunicación, en la generalización de la experiencia. Ya hemos visto cómo el rechazo de lo subjetivo se produjo a través de la comparación de experiencias individuales. La repetición de las experiencias individuales y la repetición de estas innumerables comparaciones, el «intercambio de experiencias» primitivo, condujeron a generalizaciones, es decir, al paso de lo «individual» a lo «colectivo», de una relación individual con algo aislado, de una relación sensorial específica entre una persona y el objeto de trabajo y «el entorno» en general, a la captación y comprensión de muchas «experiencias» de muchas personas. Esta generalización de la experiencia también se reflejó en la formación de conceptos. Lo mismo ocurre con el lenguaje, que está indisolublemente fusionado con el pensamiento. «Cada palabra es ya una generalización», señala Lenin en relación con una referencia a Ludwig Feuerbach (*Cuadernos filosóficos*)¹⁰⁶.

La raíz práctica de la formación de conceptos, como ya hemos visto, se encontraba históricamente en las propias palabras para «concepto», ya que tanto *begreifen* como *concipere* [que significan

¹⁰⁶ *Cuadernos filosóficos*, p. 274.

«concebir»] significan también «aprehender»; la palabra rusa *ponyalie* («concepto») proviene de *yati*, es decir, «tomar»; *videre* [latín], *vedat'* [ruso] y *wissen* [alemán], que proceden de una raíz común que significaba «ver» (con los ojos), también significan «saber». Y así sucesivamente. No multiplicaremos los ejemplos, sobre todo porque ya hemos hablado de ello. Existe ahora toda una literatura que profundiza en estas cuestiones, explicando en particular el papel de la mano y el ojo. (Hegel también tiene algunas observaciones bastante acertadas sobre este tema). Las herramientas naturales (la mano y el ojo; la mano como órgano más «práctico», el ojo como órgano más «teórico»); las herramientas artificiales (la tecnología); y las herramientas del pensamiento, o conceptos (que son al mismo tiempo reflejos mentales del mundo objetivo): todas operan en conexión mutua.

Exactamente de la misma manera, la coordinación de los conceptos es un proceso sociohistórico; cuando se ha formado históricamente un cierto acervo de conceptos y palabras, a una mayor expansión de la experiencia le seguirá su reelaboración mental en términos de conceptos, en sus relaciones, en su coordinación, de nuevo sobre la base de una relación continua con el mundo exterior, principalmente a través del proceso de la acción práctica sobre él. El gran error de Aleksandr Bogdánov, quien desarrolló su propia doctrina de la experiencia socialmente organizada, no consistió en describir la generalización de la experiencia, sino la interpretación idealista de la misma, es decir, una interpretación según la cual el mundo externo objetivo desaparecía, mientras que los vínculos y relaciones «de importancia general» (por ejemplo, las leyes científicas) se transformaban en una especie de producto social al que nada correspondía en el mundo real. Estos vínculos y relaciones se declaraban en sí mismos como el mundo objetivo; la imagen científica del mundo se transformaba de un reflejo del mundo en el mundo mismo. Si para Fichte el creador del mundo era el «yo», para Bogdánov era el «nosotros». Si para Kant las leyes del mundo (categorías, formas reguladoras) eran creadas por el sujeto trascendental, según Bogdánov eran creadas por la sociedad. Sin embargo, las tres eran pura mistificación, mistificación idealista. Además, debemos señalar aquí el juego terminológico y la especulación sobre el triple significado de la palabra «objetivo»: 1) objetivo en el sentido social

(en oposición a lo subjetivo-individual); 2) objetivo, en el sentido de que se corresponde con la realidad (en contraste con cualquier tipo de subjetivismo, que no se corresponde con la realidad); 3) objetivo, en el sentido de situado fuera del objeto e independiente del sujeto.

La dialéctica materialista sostiene que el conocimiento es un proceso social, es decir, el conocimiento del mundo real, que se sitúa fuera del sujeto o de los sujetos (esto no excluye la posibilidad de que el propio sujeto pueda considerarse también un objeto); que los conceptos, sus sistemas y la imagen del mundo —la imagen científica del mundo— son productos de la actividad social de las personas, pero que reflejan el mundo, que es real y objetivo (en el tercer sentido).

La cognición presupone un objeto de cognición; no funciona en el vacío. El mundo objetivo es el objeto de la apropiación en su doble forma: práctica y teórica. Tanto el proceso de formación de conceptos como el de su coordinación tienen como fundamento la práctica. Marx, en *La ideología alemana*, señala que la conciencia no puede ser otra cosa que el ser reconocido. En consecuencia, la teoría no puede, en última instancia, ser otra cosa que la teoría de la práctica.

Un análisis histórico de esta cuestión lleva a la conclusión de que la teoría, el pensamiento, solo se distinguió de la práctica en una determinada etapa de desarrollo. Aristóteles señaló que el razonamiento teórico surgió cuando se satisfacían las necesidades materiales elementales y se liberaba tiempo para el pensamiento «independiente». Incluso antes, el pensamiento acompañaba al trabajo (en sus formas germinales), ya que el sujeto del trabajo no es una cosa mecánica. Es cierto, como señala Hegel en *La filosofía de la naturaleza*, que «el dominio mecánico de un objeto externo es el comienzo», pero incluso en el proceso de este dominio, el sujeto que lo ejerce es un sujeto vivo y pensante (aunque este «pensamiento» sea meramente embrionario).

No obstante, solo la formación de un producto excedente (y, en consecuencia, de «tiempo libre») hace que las funciones intelectuales se distingan como un principio más o menos independiente. Este proceso (¡un proceso histórico!) se explica brillantemente en las obras de Marx y Engels, y se formula con claridad cristalina en los magníficos fragmentos de *La ideología alemana*. La aparición del trabajo excedente sobre la base del crecimiento de las fuerzas

productivas; el surgimiento de la diferenciación social y de clases sobre la base de la división del trabajo con el aislamiento del trabajo intelectual; la aparición de lo que Marx denominó «estamentos ideológicos»; la orientación del pensamiento hacia objetos particulares bajo el impacto de las necesidades preexistentes; la aparición, sobre esta base, de formas embrionarias de la ciencia: todos estos procesos son relativamente claros, y se podría aducir una vasta multitud de hechos para demostrar estas proposiciones a partir de la historia de cada ciencia: astronomía y botánica, geometría y mecánica, lingüística y física teórica, etcétera. Así lo reconoció Hegel, quien, en virtud de ello, en ocasiones estuvo a punto de plantear la cuestión desde una perspectiva materialista histórica. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, afirma: «Los seres humanos, con sus necesidades, se relacionan con la naturaleza exterior de manera práctica», y a continuación ofrece una definición de herramienta de trabajo que, en esencia, pasó a formar parte de *El capital* de Marx.

Hegel considera la práctica como un eslabón del silogismo, una posición que a primera vista resulta monstruosa. Pero Lenin señala: «Esto no es solo un juego», ya que aquí el acercamiento a la verdad se realiza a través de la práctica. En otro lugar, a propósito de la «conclusión de la acción», Lenin observa: «¡Y esto es cierto! No, por supuesto, en el sentido de que una figura lógica tenga como "otro ser" la práctica humana (= idealismo absoluto), sino *al contrario*, la práctica del ser humano, repetida miles de millones de veces, se fija en la conciencia humana en forma de figuras lógicas» (*Cuadernos filosóficos*)¹⁰⁷.

En Hegel encontramos pensamientos extremadamente profundos relacionados con la cuestión que estamos discutiendo aquí. La práctica tiene que ver con lo particular, con los datos proporcionados por los sentidos, con lo directamente concreto. La teoría se ocupa de lo general, de lo universal, de aquello que no nos transmiten los sentidos, de lo mental, de lo abstracto. ¡La cognición dialéctica! (recordemos la doctrina del segundo concreto) retrocede de lo abstracto a lo concreto, uniendo análisis y síntesis, teoría y práctica, lo singular y lo general, y comprendiendo este general en su relación con las definiciones concretas.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 190, 217.

O, como se expresó de forma exquisita en su *Filosofía de la naturaleza*:

Cuando se alcanza la comprensión... de la esencia más íntima de la naturaleza, se elimina la unilateralidad de la relación teórica y práctica con ella y, al mismo tiempo, se satisfacen las exigencias de ambas relaciones. La primera relación encierra una universalidad sin concreción; la segunda, una individualidad sin universalidad. El conocimiento que se produce en los conceptos representa un término medio... El conocimiento que se produce en los conceptos es, por tanto, la unidad de las relaciones teóricas y prácticas con la naturaleza¹⁰⁸.

Se aprecia fácilmente lo acertado que estaba Lenin cuando, «leyendo a Hegel», insistió en el aspecto de la práctica en Hegel, no como algo artificial y externo, sino como un aspecto del propio conocimiento dialéctico (la unidad de teoría y práctica «precisamente en la teoría del conocimiento», como subrayó Ilich).

En Hegel, naturalmente, todo esto se plantea sobre una base idealista. Ontológicamente, lo que le preocupa a Hegel es la idea absoluta. «La idea absoluta es... la identidad de las ideas teóricas y prácticas, cada una de las cuales es en sí misma unilateral» (*Ciencia de la lógica*, cap. III)¹⁰⁹.

A este respecto, Marx responde a Hegel de forma sucinta, al tiempo que aborda la cuestión en profundidad («Introducción a la *Crítica de la economía política*»):

Hegel cae en la ilusión de que lo real debe entenderse como el resultado de que el pensamiento alcance una unidad interna, profundice en sí mismo y se desarrolle a partir de sí mismo, mientras que el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es simplemente el medio por el cual el pensamiento domina lo concreto y lo reproduce espiritualmente como lo concreto. En

¹⁰⁸ *Filosofía de la naturaleza*, pp. 203-204.

¹⁰⁹ *Ciencia de la lógica*, p. 824.

ningún caso, sin embargo, se trata del proceso por el cual lo concreto mismo llega a existir¹¹⁰.

La raíz práctica del pensamiento, su raíz operativa, también se conservó en las denominaciones de los métodos de cognición: «análisis», es decir, literalmente, «desanudar», una representación del proceso material de desmontaje o desmembramiento de un objeto; y «síntesis», literalmente «poner junto», «reunión de partes». En esencia, toda práctica de trabajo, en su repetición milmillonaria tanto en el espacio —en muchos lugares y con la participación de muchas personas— como en el tiempo, se reduce a la combinación de elementos materiales del mundo natural, a su disociación en diversos elementos y a la composición de un todo —un todo físico o un todo más complejo (no mecánico) de naturaleza química—. Este proceso, por lo tanto, refleja y expresa tanto el movimiento de las categorías lógicas como las «figuras de la lógica». Pero también es cierto que tales conceptos metodológicos, y los procesos intelectuales como la inducción y la deducción que les corresponden, reflejan el movimiento de lo concreto-práctico a lo abstracto-teórico, y de lo abstracto-teórico a lo concreto-práctico. Exactamente de la misma manera, el ciclo Práctica-Teoría-Práctica (P-T-P') se refleja en el pensamiento y en la reflexión sobre el pensamiento. La experiencia repetida miles de millones de veces; su comparación por parte de muchas personas; el dominio directo de los objetos del mundo exterior por parte de muchas personas y la recopilación de estos dominios parciales; y la generalización de la práctica laboral a través de su socialización: todo ello conduce también al pensamiento de la humanidad socializada, con las categorías correspondientes.

Sin embargo, con la división del trabajo y la formación de clases, así como con la transformación de la propiedad social en privada y con la división de la relación integrada con el mundo en relaciones prácticas y teóricas, estas oposiciones desintegradas y aisladas se consolidan en oposiciones entre los grupos sociales que han tomado forma (en su forma desarrollada, estos grupos son clases). En esta jerarquía de clases sociales, los estratos inferiores representan el

¹¹⁰ *Contribución a la crítica de la economía política*, Chicago, Charles H. Kerr, 1904, pp. 293-294.

trabajo físico, y los superiores, el trabajo intelectual. De este modo, el movimiento de la práctica a la teoría, de lo concreto a lo general y del trabajo al pensamiento tiene también un correlato sociomaterial en términos de forma sociohistórica, como forma de organización del trabajo social dividido en su totalidad y en todas sus definiciones multifacéticas (desde la producción material hasta las esferas más «elevadas» de la actividad ideológica).

El conjunto se divide, por tanto, en oposiciones paralelas y simétricas:

PRÁCTICA: los trabajadores que realizan trabajo físico (las clases bajas); lo concreto, lo individual.

TEORÍA: el trabajo intelectual (las clases altas, las *ideologische Stände*); lo abstracto, lo general.

En el aislamiento de la teoría respecto a la práctica, en la configuración de funciones de clase específicas (la monopolización del conocimiento sobre la base de la monopolización de los medios de producción, las funciones de mando y el papel ideológico de príncipes, sacerdotes, etc.), en la separación del pensamiento social y su concentración en sus formas «más elevadas» y diferenciadas en determinados grupos sociales, se encuentra también la base para el aislamiento de lo abstracto de lo concreto, para la separación de lo «general» de lo «particular», para la hipostatización de los conceptos y para su transformación en esencias independientes y que se motivan a sí mismas; es decir, la base para una distorsión ideológica fundamental, en la que el mundo entero comienza a andar usando su cabeza y no sus pies.

Ahora vemos cómo Hegel, aunque de manera idealista ponía el carro delante del caballo, expresaba relaciones reales en lo que podrían parecer sus posiciones monstruosamente primitivas sobre la práctica como parte de un silogismo. Esto sigue siendo cierto aunque la forma de la expresión fuera invertida e idealista. Lenin, al «leer» a Hegel de manera materialista —es decir, buscando el núcleo racional dentro de las construcciones de Hegel, liberándolo de su cáscara místico-idealista y traduciendo al lenguaje del materialismo—, se percató de inmediato de que en su interior había un pensamiento profundo.

Vemos así que las categorías habituales de las filosofías burguesas operan, en esencia, con fantasmas, abstracciones vacías, explicadas en términos sociogenéticos, pero vacías al fin y al cabo. El proceso del pensamiento no puede entenderse aislado de la práctica social objetiva. El proceso del pensamiento no puede entenderse sino mediante el examen del ser social y la conciencia social. El proceso del pensamiento no puede, por lo tanto, entenderse a partir de abstracciones extenuadas y unilaterales de la ficción intelectual, transformadas en un «yo» filosófico supremo, que a veces incluso imagina, como el piano enloquecido de Diderot, donde todas las melodías del mundo se están interpretando a la vez en su interior. Los Robinson Crusoe, es decir, los «yo» aislados, no son más admisibles como sujetos filosóficos de lo que lo son como constructos en la teoría económica. El marxismo los expulsa de ambos ámbitos. En consecuencia, la sociología del pensamiento debe actuar como prolegómeno de cualquier filosofía auténtica.

Sociología del pensamiento: modo de producción y modo de exposición

Aquí, sin embargo, pasamos a examinar otro problema: el del conocido sociomorfismo de la conciencia social. En otras palabras, abordamos la cuestión del «modo de exposición», que, según Marx, se corresponde con el «modo de producción».

La dependencia del pensamiento respecto a las posiciones sociales del pensador, la existencia de un «estilo de pensamiento» sociohistórico, el «espíritu de la época», las «ideas dominantes», etc., ya se percibía como un problema en los tropos de Pirrón, pero esto no se expresaba con claridad. Francis Bacon, en su doctrina de los «ídolos de la tribu» y los «ídolos del teatro», planteó esta cuestión de forma relativamente clara como una doctrina de la opinión pública sesgada, o del error por el que pasa todo juicio posterior.

En tiempos recientes, un destacado filósofo cuasi-católico, Max Scheler, cuyo pensamiento se vio influido por el marxismo, se ha ocupado especialmente de cuestiones relacionadas con la sociología del conocimiento. En su obra fundamental sobre las formas de conocimiento definidas sociológicamente, llegó incluso a elaborar un cuadro completo de orientaciones ideológicas dominantes, destinadas específicamente, por un lado, a lo que él describía como la clase alta y, por otro, a la clase baja.

Marx, como es bien sabido, defendió la tesis de que el modo de producción determina el modo de exposición. Por modo de producción, Marx (*El Capital*, vol. 2) entendía «ese carácter y método particulares» mediante los cuales se unían los factores de producción «personales y materiales».

Este modo de producción «distingue épocas económicas separadas de la estructura social», «formaciones socioeconómicas» separadas. Por modo de exposición, Marx se refería a la forma ideológica en la que se organiza el material cognitivo.

Esta dependencia no es fruto de la imaginación de nadie, ni es producto de ninguna consideración a priori. Esta dependencia es un hecho real, y sea cual sea la sociedad que elijamos, vemos cómo se perfilan ciertas ideas generales; estas son el reflejo ideológico de un modo de producción bien definido, las ideas dominantes de la clase dominante, portadora de un modo de producción concreto, y a menudo también las ideas de una clase antagónica, que razona dentro de las mismas formas generales.

Con el surgimiento de la propiedad privada, con la división de la sociedad en clases opuestas y la polarización de las clases, y con la división del trabajo en intelectual y manual, de supervisión y subordinado, el dualismo entre materia y espíritu se convirtió en una forma general de pensamiento, un modo general de representación, cuyas variantes más concretas se corresponden con diversos tipos de sociedad de clases y con diversos modos de producción.

El ser humano se divide en dos esencias: alma y cuerpo, espíritu y carne. «Todo nuestro ser consiste en espíritu y cuerpo; el espíritu es como el amo en nosotros, mientras que en el cuerpo tenemos, más bien, un esclavo», leemos en Salustio (*De Catilinae coniuratione*, libro I).

El alma es un principio activo, dominante e integral; el cuerpo es un principio pasivo, inerte y sufridor. En el período del sistema tribal primitivo, en la época del animismo primitivo, se concebía el alma como una pequeña réplica de la persona en su conjunto, presente en su interior y que determinaba su comportamiento. Más tarde, el alma se fue espiritualizando cada vez más y se transformó en entelevia, una sustancia espiritual invisible que no podía percibirse con los sentidos y que se contraponía al cuerpo material.

Exactamente de la misma manera, el mundo se dividía en dos principios. Uno de ellos era el espíritu del mundo, Dios, el creador y fundador; o la «causa primera»; o la providencia; o un espíritu que lo abarcaba todo, indefinido y sin rostro, un principio general de entelevia, un fin en sí mismo —en cualquier caso, un principio activo,

determinante y dominante. En contraposición a él estaba la materia, que era inerte, externa, pasiva, sufriente, obediente y burda.

En esencia, todo pensamiento giraba en torno a estas formas. Podían ser —y eran— más antropomórficas y personales, o menos antropomórficas y relativamente impersonales, pero existían como una forma de sociomorfismo, como reflejos del rasgo distintivo básico de una sociedad dividida en clases, cuya vida real estaba impregnada por esta profunda dualidad. A la luz de lo que hemos dicho anteriormente, este hecho no resulta extraño; si la práctica en su conjunto se desarrolla dentro de estas formas, si constituyen la forma de la vida social, entonces se deduce naturalmente que, como ser reconocido, son también la forma de la conciencia social. Para el pensamiento, la estructura social resulta ser en cierto modo similar (¡con todas las condiciones que se aplican a la analogía!) a la estructura que tienen los órganos sensoriales en relación con la sensación. La sensación también existe en el individuo biológico, en el individuo puramente biológico. El pensamiento existe únicamente en el individuo socializado, en el ser humano social. Es una forma abreviada, un molde reducido, la generalización de la práctica social que se manifiesta en polaridades (cabe destacar que aquí hablamos de sociedades de clases). Por lo tanto, especialmente desde el punto de vista de la clase dominante y sus *estamentos ideológicos*, el ser humano está dividido, el mundo está dividido, e incluso un concepto, como algo universal, actúa como un principio dominante en relación con el individuo; en esta hipostatización de lo general y en su idolatría, encontramos el idealismo en todas sus variedades, y en la propia formación de un concepto en su forma embrionaria, tal y como lo definió Lenin, ya está presente la posibilidad del idealismo. Se convierte en realidad porque los «fabricantes de ideología» piensan de acuerdo con su posición social.

Los grandes despotismos esclavistas de la Antigüedad —Egipto, Babilonia y Asiria— eran estructuras gigantescas cuyas estructuras internas se caracterizaban por la distancia increíblemente fuerte y cargada de emotividad entre la élite teocrática gobernante y los esclavos que constituían la base de la pirámide social. Las principales características de este sistema social, de este orden, también se reflejaban en las cosmogonías correspondientes, que desempeñaban la función de ideología. En la evolución de los dioses, se puede

incluso rastrear la evolución de la estructura social y económica. ¿Acaso no fue así que la idea del cosmos de Aristóteles, a la que nos referimos anteriormente, se forjó a partir del modelo del Estado de Alejandro Magno, con la «idealización» y la «sublimación» adecuadas de las categorías?

¿Acaso las religiones feudales —desde el feudalismo de Europa occidental hasta, por ejemplo, el llamado «feudalismo nómada» de los mongoles— no se correspondían plenamente con la estructura social feudal? Basta con tomar la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, con su jerarquía de «formas», para darse cuenta de inmediato de que estaba moldeada según el modelo de la organización social feudal. ¿Por qué, bajo el feudalismo, Dios solía presentar los rasgos de un Dios personal? Porque las relaciones feudales eran formas abiertamente personales de dependencia. ¿Por qué, con la transición al capitalismo, se espiritualizó a Dios? Porque el poder impersonal del dinero, el poder del mercado, su «comportamiento elemental», aparecía ahora en escena como una característica estructural de la sociedad. (Los tipos sociales «puros», por supuesto, nunca han existido en ninguna parte y, por lo tanto, los modos de representación tampoco han sido absolutamente puros).

¿Por qué ocurre que, en la actualidad, en los países fascistas, se está produciendo un cambio desde los imperativos categóricos, dictados por Dios como un «principio» indefinido, una «sustancia», etc., hacia un cosmos ordenado jerárquicamente, con sus valores establecidos por decreto y con un dios personal a la cabeza? ¿Por qué todo esto llega hasta Wotan, respaldado por el Destino, declinable en todos los casos gramaticales? Porque a la feudalización de las relaciones productivas capitalistas le corresponde la feudalización del modo de representación, sobre una base común de crisis.

¿Por qué la filosofía de la burguesía, partiendo de una metafísica de categorías indefinidas, da el salto al misticismo teleológico? Por la misma razón. No es difícil demostrar que los elementos del capitalismo de Estado corporativista y de trabajo forzado, así como los monopolios que caracterizan a la sociedad fascista, han reorientado toda la ideología de la clase dominante: toda la ciencia, la filosofía y la religión. La idea central y dominante se ha convertido en la del todo jerárquico, con una jerarquía de valores como los rangos y los estamentos (es decir, las clases), y con la esclavitud de los órdenes

inferiores como seres inferiores. Ya hemos visto suficiente en las páginas anteriores para convencernos de ello.

¿Por qué ha desaparecido la religión en la URSS como forma de conciencia? Porque se ha abolido su base social. ¿Por qué, en la URSS, el materialismo dialéctico se está convirtiendo en la cosmovisión de todos, en una cosmovisión universal? Porque aquí la sociedad de clases se está extinguiendo. Porque la teoría se está unificando con la práctica. Porque se está colmando el abismo entre el trabajo intelectual y el manual. Porque se está acabando con el dualismo milenario de la vida social. Si no fuera por estos factores básicos, ningún decreto habría alcanzado sus objetivos, ninguna medida bastaría para destruir el modo habitual de exposición, y la religión seguiría floreciendo durante mucho tiempo. Insistamos una vez más: no se está afirmando que la ciencia y la visión del mundo en su conjunto se moldeen exclusivamente a partir de la vida social de la sociedad en el sentido estricto de la palabra. No se está afirmando que, por ejemplo, los teoremas de la geometría sean reflejos de grupos sociales, ni que la botánica refleje la lucha de clases en el estudio de la temporada de crecimiento, ni que los nombres de los medicamentos sean el registro codificado de las células sociales. Tal punto de vista sería estúpido, obtuso y de miras estrechas. Aquí estamos hablando de aspectos estilísticos del pensamiento, de las formas en que el pensamiento funciona a escala social, del modo de presentación, lo cual no elimina en modo alguno las ideas en sí mismas, del mismo modo que un modo de producción no elimina los productos.

Como objeto de conocimiento, el mundo es inmenso y diverso. Sus reflejos, los reflejos de estos innumerables aspectos del mundo en sus variadas relaciones y mediaciones, también son diversos. Pero se está realizando un esfuerzo por encajar todo este gigantesco material en unas pocas formas intelectuales generales, en modos de presentación, en modos especiales de coordinación de estos diversos aspectos, mientras que la concepción dualista (en sus diferentes versiones) introduce además el aspecto de la distorsión ideológica distorsión de las cosas, los procesos y las relaciones reales.

Fuera de la URSS, no hay ni un solo caso conocido en el que una clase dominante en su conjunto haya razonado de forma materialista, es decir, de manera atea. Ha habido períodos en los que las

clases que luchaban por el poder han contado, en etapas concretas, con grupos relativamente grandes con inclinaciones materialistas (por ejemplo, los enciclopedistas), y esto se explica fácilmente. Ha habido numerosos casos en los que las clases oprimidas han formulado su visión del mundo de la misma manera que sus opresores (véase, por ejemplo, la interpretación religiosa que se dio a las guerras campesinas y la ideología correspondiente de todas las facciones de campesinos, artesanos e incluso aprendices). Se conoce un caso en el que una clase que lucha por el poder ha planteado su ideología en formas contrapuestas al modo de exposición dominante y fundamentalmente hostiles a él; esta clase es el proletariado, portador de un nuevo modo de producción, el modo de producción socialista, fundamentalmente hostil al capitalismo que ha quedado obsoleto.

«La oposición entre el poder de la propiedad de la tierra, que se basa en relaciones personales de dominación y esclavitud, y el poder impersonal del dinero queda perfectamente expresada en dos proverbios franceses: *Nulle terre sans seigneur* [No existe tierra sin señor] y *L'argent n'a pas de maître* [El dinero no tiene maestro] (Marx, *El capital*, vol. I). Ahora bien, en el capitalismo moderno, el poder del capital vuelve a personificarse en las familias oligárquicas y en su expresión política. De ahí el cambio de las formas intelectuales y la transición de una causalidad que era impersonal (aunque con un tuflillo de antropomorfismo oculto), y que reflejaba mucho más fielmente uno de los tipos de relación real en el mundo concreto, a la predicación abierta de una teleología coherente, que distorsiona esta relación del mundo objetivo de manera básica y fundamental. El giro hacia la necesidad dialéctica como elemento dominante en el pensamiento social presupone un salto dialécticamente necesario hacia el «reino de la libertad», habitado hasta ahora únicamente por la Unión Soviética.

No es difícil demostrar que tales fetiches ideológicos, populares en el mercado capitalista, como los de la ciencia «pura», el arte «puro», la moral «pura» y el conocimiento «puro», son reflejos de funciones disociadas y aisladas externamente, cuyos vínculos sociales, como resultado de la división del trabajo, han desaparecido del campo de la conciencia. Los tipos correspondientes de trabajo intelectual no se entienden como partes del trabajo social agregado,

sino como actividad «en sí misma». En consecuencia, los productos de este trabajo intelectual también se convierten en «cosas en sí mismas». Cuanto más larga es la cadena objetiva de eslabones separados del trabajo, y cuanto más alejado está un tipo concreto de trabajo de la práctica material directa —en otras palabras, cuanto más abstracta es una esfera determinada de actividad—, más clara es la tendencia a afirmar su «pureza»; las categorías de esta actividad se transforman entonces, en la mente de sus sujetos, en un sustituto del mundo real. Al igual que para Pitágoras los símbolos de las matemáticas se convirtieron en la esencia del universo, para los kantianos las normas de la moralidad se transforman en imperativos categóricos, órdenes procedentes del más allá. Las leyes de la naturaleza, en lugar de ser relaciones necesarias entre cosas y procesos en combinaciones particulares, se convierten en algo oculto en el interior de las cosas o situado por encima de ellas y dirigiéndolas, como una especie de fuerza especial. En resumen, la fetichización de las categorías resulta aquí claramente evidente.

De todo lo dicho anteriormente se deduce que, en términos dialécticos —es decir, de manera integral—, un concepto solo puede entenderse en relación con sus fuentes materiales y sociomateriales; es decir, únicamente desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Lo mismo debe decirse también de las concepciones científicas o filosóficas. Deben entenderse en relación con el mundo exterior: como objetos de conocimiento tanto desde el punto de vista lógico como social-genérico; desde el punto de vista del mundo exterior; desde el punto de vista de su veracidad; desde el punto de vista de su continuidad y su lugar en el ámbito de las ideas; desde el punto de vista de sus orígenes sociomateriales; y desde el punto de vista de su función en la vida de la sociedad. De lo contrario, la comprensión será árida, unilateral y metafísica; es decir, será una comprensión incompleta, o una incomprensión.

Aquí surge una pregunta insidiosa: si en cada época el conocimiento, como proceso socialmente condicionado, tiene su propio sociomorfismo peculiar, es decir, una especie de subjetivismo social, ¿cómo es posible el conocimiento de las relaciones reales?

Tras todo lo dicho anteriormente, no es difícil responder a esta pregunta.

En primer lugar, hay que señalar que la presencia, en sentido figurado, de algo así como unas «gafas estructurales» no elimina ni por un instante el objeto de la cognición en sí mismo. Solo un grado extremo de degeneración de un modo de producción concreto, en el que el proceso de cognición se transforme en una mera creación de mitos (lo cual, por supuesto, no puede existir en forma absoluta), conducirá a que el objeto de la cognición desaparezca de la conciencia. Por lo general, existe una distorsión ideológica; las raíces de esta se encuentran en la estructura social dual y dividida y en la separación de la teoría de la práctica.

Sin embargo, describiendo un enorme círculo, el desarrollo histórico real está unificando de nuevo —en el socialismo— las funciones que la sociedad de clases ha separado. La tríada dialéctica discurre en paralelo con la tríada: propiedad común —propiedad privada (de diversos tipos)— propiedad común. Esta tríada se desarrolla de la siguiente manera: unidad de teoría y práctica —separación de teoría y práctica— unidad de teoría y práctica. Al igual que en la primera tríada el retorno al punto de partida es un retorno sobre una nueva base, gigantescamente y de forma increíblemente enriquecida, lo mismo ocurre con la segunda tríada.

Inicialmente, la unidad de la teoría y la práctica era un asunto lamentable, ya que la teoría era prácticamente inexistente y la práctica era tan escasa como la bolsa de un mendigo. La unidad de la teoría y la práctica en el socialismo, donde se está aboliendo la línea divisoria entre el trabajo intelectual y el físico, surge sobre la base de la gigantesca riqueza de las fuerzas productivas, de la tecnología, de la ciencia y de las cualificaciones personales de los trabajadores. No se trata de un retorno a la barbarie ni a la masa indiferenciada y gregaria del comunismo primitivo. Se trata de un nuevo sistema de trabajo, que rechaza la propiedad privada de las formaciones en desvanecimiento, pero que se asienta sobre todos sus logros e impulsa el trabajo y el conocimiento a un ritmo extraordinario. De ello se deduce también que a ello corresponde un método de conocimiento materialista dialéctico, la «unidad de la idea práctica y teórica», por utilizar el lenguaje de Hegel. Sin embargo, este «modo de exposición» (tal es su propiedad objetiva) acaba con la distorsión ideológica que tiene como base la división del trabajo y la desintegración del trabajo en trabajo mental y físico. Junto con la

eliminación del dualismo de la vida, del ser, el dualismo también se elimina del conocimiento; es decir, se acaba con una distorsión ideológica profunda y básica, que ha existido durante miles de años. Haber erradicado la religión de la conciencia de millones de personas ya supone un paso gigantesco en el camino hacia la plena liberación del conocimiento y la conciencia de sus grilletes dualistas. De este modo, y desde este punto de vista, se está reivindicando la posición de Engels sobre la prehistoria y la historia de la humanidad.

Al matizar y resumir esta última cuestión, como una cuestión de la teoría del conocimiento, llegamos al siguiente movimiento dialéctico:

Comunismo primitivo	Sociedad de clases	Comunismo
I: Unidad de necesidad y finalidad	Necesidad elemental como negación de la finalidad (economía de mercancías)	Unidad de necesidad y finalidad
II: Unidad de teoría y práctica, con la teoría tendente a cero	Divorcio entre teoría y práctica	Unidad de teoría y práctica sobre una base enriquecida
III: Unidad de análisis y síntesis, con bajo nivel	Divorcio entre análisis y síntesis	Unidad dialéctica entre análisis y síntesis
IV: Ámbito de lo Indiferenciado concreto	Ámbito de lo abstracto	Ámbito de lo dialéctico concreto

Y así sucesivamente. Los nuevos seres humanos integrales, que representan en sí mismos la unidad viva de diversas funciones, y la nueva sociedad integral también practican un nuevo pensamiento, verdaderamente dialéctico y materialista. El modo de producción tiene su propio modo de exposición, completo e históricamente progresivo.

Aquí es necesario profundizar en una cuestión de suma importancia; a menos que se aclare esto, el problema del sociomorfismo del conocimiento no puede resolverse realmente y, si se interpreta de forma errónea, puede conducir a curiosas nociones idealistas como el empiriomorfismo de Bogdánov, es decir, una de las variedades del idealismo.

La cuestión es la siguiente: ¿Son las «gafas sociomórficas», tal y como las hemos descrito metafóricamente, nada más que formas sociosubjetivas, o hay un contenido objetivo y extrasocial oculto tras ellas? La respuesta debe ser la segunda. Una ley natural es algo que existe objetivamente y es independiente de la humanidad. La necesidad es una relación entre cosas y procesos; le es indiferente la presencia o ausencia de un sujeto que, aunque exista, podría descubrir esta necesidad o no descubrirla. Si el sujeto la descubre, la fuente es el mundo externo y sus relaciones reales. Por lo tanto, la ley y la necesidad, como cosas que existen objetivamente, se reflejan en las categorías sociointelectuales de ley, necesidad, teleología, etcétera. Pero pueden reflejarse correctamente o de forma distorsionada.

Examinemos aquí esta cuestión desde un punto de vista sociológico-filosófico. Para ello, tomaremos la controversia entre necesidad y teleología. ¿Existe algo en el mundo real que realmente exista y que sea capaz de desviar a las personas por un camino erróneo? Sí lo hay. En primer lugar, está la propia práctica de la humanidad. Aquello que, en sus relaciones objetivas —sus relaciones extrahumanas—, representa una ley subjetiva, se transforma en una regla en la práctica deliberada. Francis Bacon formuló esta ley de la siguiente manera: «Lo que en la observación corresponde a una causa, en la acción corresponde a una regla». Si en la Tierra «un cuerpo se expande bajo la influencia del calor», entonces «para hacer que un cuerpo se expanda, es necesario calentarlo». En segundo lugar, de ello se deduce que la actividad intencional del ser humano es un hecho. En tercer lugar, como hemos visto, en la naturaleza la intencionalidad existe *postfactum* como adaptación o adaptabilidad, tras la cual se esconde la necesidad.

Sin embargo, en las condiciones de una sociedad dividida en clases, y de las formas ideales sublimadas de esta división, el sociomorfismo de la cognición conduce a una situación en la que las leyes objetivas de la naturaleza, la necesidad natural, se reflejan en la conciencia social humana como teleología sobrehumana. Si tenemos, por ejemplo, la forma de la «causalidad animista», de la causalidad como una «fuerza de las cosas» interna y espiritual, entonces aquí hay una causalidad objetiva, distorsionada en la conciencia según el tipo de teleología humana; los objetos se dividen en su «ley» y su

«hecho», interpretándose la causa como un principio espiritual que se relaciona activamente con la materia inerte, como los ancianos gobernantes de la tribu que dan órdenes a los mortales comunes, y así sucesivamente. Como resultado, el propio concepto de «ley» (ley natural) ha resultado estar genéticamente relacionado con el concepto de ley jurídica, y en el estudio de la llamada ley natural se puede rastrear toda la dialéctica del desarrollo en esta maraña y en distorsiones que tienen la solidez del prejuicio popular.

En la filosofía de Aleksandr Bogdánov, para quien el mundo objetivo desaparece, mientras que su reflejo reelaborado científicamente («la imagen científica del mundo», «la experiencia socialmente organizada») ocupa el lugar de la realidad existente fuera de nosotros mismos, ocurre, en consecuencia, que las categorías de asociación (como, por ejemplo, la causalidad animista) no son reflejos transformados sociomórficamente (y, en numerosos casos, distorsionados) de lo objetivo, sino meramente una proyección de las relaciones sociales, una proyección que se encuentra fuera y al margen de su fuente en el mundo natural material. En el caso de Bogdánov, esta unilateralidad (antidialéctica) se exageró tanto que, también en este caso, ha llevado a la creación de un sociomorfismo real. Aquí también, solo la dialéctica materialista puede aportar una solución correcta al problema.

Sobre el llamado «pensamiento racial»

Desde el punto de vista marxista, los prolegómenos de la filosofía son premisas de carácter sociológico.

Desde el punto de vista de la «teoría» del fascismo moderno, las premisas de carácter biológico —o, más concretamente, racial— sirven como tales prolegómenos.

Por muy miserable y desdichada que sea la ideología de los bandidos nacionalistas del fascismo, hay que decir unas palabras al respecto, ya que la bancarrota lógica y la inutilidad de los conceptos fascistas no les impide constituir una fuerza social definida, la fuerza ideológica de la contrarrevolución.

Los teóricos de la biología racial sostienen que el aspecto más importante y decisivo del tipo de pensamiento y de la vida psicológica en su conjunto (instintivo-inconsciente, psicológico-ideológico, normativo y teórico) es la raza, como factor primario dado que determina la forma. La raza, como «carácter nacional», *Volkstum*, determina las virtudes, los vicios, el tipo de pensamiento y la ciencia. La teoría de la relatividad de Einstein, por ejemplo, pertenece a la ciencia judía y, por lo tanto, está sujeta al ostracismo; los teóricos fascistas hablan sin pudor de física, matemáticas, etc., semíticas y arias. Es cierto que los ideólogos de salón no han logrado aclarar toda esta basura en lo que respecta a las cuestiones básicas; por un lado, han buscado indicadores de raza en objetos y procesos externos y materiales (la composición de la sangre, la forma del cráneo, el color del pelo y de los ojos, la longitud de la nariz, el ángulo facial, la longitud del tronco en relación con las piernas, etcétera); y, por otro, se han aferrado a la relación con la tierra y a factores geográficos concretos. O bien, asustados por el materialismo, han empezado a recurrir a propiedades «inherentes» como la «lealtad alemana»,

el «honor» y otras virtudes teutónicas, incluidas las virtudes de la famosa «bestia rubia» de Nietzsche, sobre la que tanto se ha escrito y dicho en los últimos tiempos. El resultado ha sido un caos espantoso. Las teorías sobre los cráneos y el cabello han dado lugar a una confusión increíble y, a menudo, han tenido resultados bastante inesperados. Estas teorías han entrado en conflicto fundamental con el misticismo idealista, que exige el rechazo de cualquier interpretación materialista de la biología, un rechazo de lo «externo». Al introducir dosis cada vez mayores de virtudes místicas innatas e inmutables en su concepción de guerrero-gánster, sustituyendo la composición química de la sangre por la «voz de la sangre», y la longitud del cráneo por el «honor» y la «lealtad», los ideólogos del fascismo acabaron en una maraña sin salida. Sus teorías, falsas de principio a fin, no tardaron en convertirse en una verborrea vacía y estridente.

En consecuencia, los «científicos» del fascismo siguen partiendo de la existencia de una u otra percepción racial constante —es decir, de un «modo de presentación», definido no por el modo de producción, sino por la raza. El qué, el cómo y el porqué siguen siendo oscuros.

Pero pasemos a analizar las tesis principales de la «teoría» racial. Aquí debemos señalar los siguientes puntos destacados.

En primer lugar, no existen razas puras. Tomemos, por ejemplo, a los japoneses, los amigos más cercanos del fascismo alemán, los «prusianos del Este» a quienes algunos burócratas fascistas especialmente celosos han convertido en arios.

El profesor [Nikolai] Konrad (véase su *Esbozo de la historia japonesa*) señala que, desde el punto de vista étnico, los japoneses descienden de:

- a) migrantes procedentes del continente (principalmente a través de Corea) y, en parte, desde el océano Pacífico (del mundo mongol, es decir, manchú-tunguso);
- b) pueblos del mundo malayo-polinesio;
- c) migrantes de la costa sur de China (los antepasados de las actuales tribus lolo y myaouzy); y
- d) colonos aún más antiguos de las islas: los ebisu (ainu) en el centro y norte de Japón, y los kumaso (hayato) en Kyushu.

En la mitología, estos procesos se superpusieron unos sobre otros como diferentes estratos de tribus: las «deidades de la tierra» (Tigi), los «dioses de los cielos» (Tendzin) y los «descendientes del cielo» (Tenseon). El centro del proceso antropológico-etnográfico unificador fue la tribu Tensón, que junto con la tribu Idzumo formó el núcleo de la tribu conquistadora Yamato. No debe pensarse, sin embargo, que los componentes anteriormente enumerados fueran «puros». En realidad, eran a su vez el complejo producto de la mezcla étnica. Tal es el caso de los «prusianos del Este», los japoneses, quienes, en la persona de los ideólogos nacionalistas, se han enorgullecido hasta un grado inusual de su pureza racial, la pureza de un pueblo elegido por Dios.

A continuación, nos ocuparemos de los alemanes, ahora liderados por los señores racistas. Solo un ignorante absoluto podría aceptar la tesis de la pureza de la «raza alemana» (o de alguna variante como la «raza nórdica»). Alemanes, celtas, eslavos, lituanos y elementos románicos (hasta los emigrantes hugonotes, que en su momento salieron en masa de Francia) se mezclaron todos en una única masa nacional (por no hablar de los judíos y otros grupos étnicos, como los húngaros). Cada uno de estos elementos constitutivos era, a su vez, producto de mestizajes. Resulta revelador que los precursores de la ideología racista alemana fueran todos de origen no alemán: Chamberlain era inglés, de Lagarde era francés y Eugen Dühring (anteriormente un ferviente antisemita) era de ascendencia sueca. En cuanto al origen ario de los alemanes (se suele considerar que los arios más puros son los persas —iraníes e indios—, aunque algunos de los persas «más puros», los iraníes, están cercanos a los «más puros» semitas, los judíos), investigaciones lingüísticas recientes han demostrado una afinidad entre los alemanes, los svanetios y los etruscos, es decir, pueblos del llamado grupo jafético, al que el difunto académico N. Ya. Marr dedicó gran parte de su trabajo (véase Friedrion Braun, *Die Übervölkerung des Europas und die Herkunft der Germanen*).

Dejaremos de lado las obras que intentan demostrar el origen judío de los alemanes (Sebald Herman), mencionándolas únicamente para ilustrar la confusión insalvable. Aquí bastará con señalar la vaguedad del propio concepto de «arianismo». ¿Qué hay en el aspecto

físico de un persa o un indio que los vincule con un sueco o un prusiano? ¿Qué tienen en común el brahmanismo y el budismo de la India con la religión de Wotan y Thor tal y como aparece reflejada en los mitos germano-escandinavos? Parecería haber muy poco.

Cualquier persona sensata, aunque por supuesto reconozca la existencia de razas y naciones históricamente establecidas, negaría con toda razón su carácter definido y su pureza. La pureza de las razas es un mito, una leyenda inventada. Aún más estúpida es la tesis de la pureza de las naciones. Estas se han ido conformando a lo largo del tiempo histórico, en un proceso que también incluye un elemento antropológico-etnográfico, que implica el mestizaje de diversas corrientes étnicas.

En segundo lugar, la tesis que afirma la permanencia de las «propiedades espirituales» raciales (o nacionales), las orientaciones, los rasgos psicológicos dominantes y las tendencias ideológicas es totalmente falsa. Por supuesto, existen ciertos rasgos relativamente estables que conforman el llamado «carácter nacional» y que están asociados a las peculiaridades de la geografía y el clima, así como al llamado «destino histórico», es decir, a las particularidades concretas del proceso histórico. Sin embargo, estos rasgos son, en realidad, insignificantes en comparación con los enormes cambios históricos que se han producido en la psicología de los pueblos. Alemania ofrece el mejor ejemplo. Hubo un tiempo, durante la Revolución Francesa, en que se consideraba a los alemanes unos bárbaros. Luego se convirtieron en una nación de soñadores, que habitaban un país de poetas y filósofos. Cuando se empezaron a construir los ferrocarriles, se escribió que los alemanes no eran aptos para la vida comercial e industrial, y que los ferrocarriles entrarían en conflicto con la tranquila constitución y el carácter patriarcal y melancólico del pueblo alemán. Se señalaba que los alemanes no eran italianos, con sus bancos, su comercio, sus operaciones en el extranjero, su industria, etcétera. Más tarde, el carácter nacional alemán se convirtió en el del pueblo más orientado a la industria de Europa. Ahora los fascistas fomentan el militarismo, los cuarteles, la belicosidad depredadora y sanguinaria, etcétera. El país de los poetas y los pensadores se ha transformado en un país de mercenarios y pretorianos. Mientras tanto, ¿en qué se ha transformado el llamado «*esclavo eslavo*», el «alma eslava» de los rusos? En su completo opuesto, en un

Espartaco moderno. Esto se debe a que las condiciones de la existencia social han cambiado de forma fundamental. ¿Y qué enormes cambios se están produciendo, por ejemplo, en China, que de ser un país inerte e inmóvil, con costumbres inmensamente arraigadas y un tradicionalismo incomparable, se ha transformado en un caldero hirviente de guerras y revoluciones, escenario de una lucha extremadamente tensa y trágica y de cambios bruscos en todas las orientaciones principales del país? Y así sucesivamente.

De ello se desprende claramente que afirmar la permanencia de rasgos psicológicos e ideológicos dominantes que supuestamente son inmanentes a las naciones (por no hablar de las razas) es una auténtica tontería, sin que exista absolutamente nada que la justifique. Los elementos relativamente duraderos son infinitesimalmente pequeños en comparación con la susceptibilidad general al cambio, que no viene condicionada por el factor estable del clima, sino por un factor mutable: el ser social.

En tercer lugar, los argumentos a favor del antisemitismo y la afirmación de que los semitas son una fuerza que niega la cultura, una «plaga asiática», como dijo Dühning, son absolutamente absurdos.

Los semitas, como es bien sabido, incluyen:

- 1) los arameos (sirios y caldeos);
- 2) los asirios y babilonios;
- 3) los árabes;
- 4) los fenicios;
- 5) los judíos.

Habría que ser un completo ignorante para no conocer el enorme papel cultural desempeñado por estos pueblos. La astronomía caldea es bien conocida. También lo son las grandes culturas de Asiria y Babilonia, con sus canales, sus maravillosas carreteras, palacios, templos, fortalezas, gigantescas ciudades mundiales (Babilonia y Nínive), arquitectura, escultura, sistema de escritura, literatura, legislación, astronomía, medicina, matemáticas, ingeniería, etcétera. Las tradiciones del calendario babilónico, el sistema numérico, la farmacología, etcétera, por no hablar de las leyendas de origen babilónico (a través de la Biblia hebrea), se han conservado hasta

nuestros días. Los árabes realizaron descubrimientos notables en los campos de las matemáticas, la geografía, la medicina, la filosofía, la literatura, la arquitectura, etcétera. La España bajo dominio árabe era un país extremadamente culto, con famosas universidades. Fue gracias a los árabes que Europa logró acceder a las obras de los grandes pensadores de la antigua Grecia, incluido Aristóteles. Los árabes, durante los años en que florecieron en Europa, fueron verdaderamente la flor y nata de la cultura. ¿Y qué hay de los misteriosos antiguos fenicios? ¿Quién no conoce el alfabeto fenicio? ¿O las maravillosas ciudades y colonias fenicias? ¿O los audaces viajes realizados por los fenicios hasta el mar Báltico y Ceilán? ¿O la gran Cartago, una antigua colonia fenicia que se transformó en una poderosa república, que luchó por el dominio contra la propia Roma en las guerras púnicas, durante las cuales Aníbal Barca reveló su genio militar? ¿Y acaso la Biblia hebrea no se convirtió en el libro más importante y familiar de los pueblos europeos? ¿No fue un mesías judío semi-mítico quien se convirtió en el Dios de Europa? Los *Roundheads* [cabezas redondas] de Cromwell cantaban salmos, y los pioneros estadounidenses que fundaron los Estados Unidos fueron a la guerra con estos cantos en los labios, por no hablar de lo que ocurría en Europa. La gran mente de Spinoza, el brillante talento de Heine, el supergenio Marx, el genio científico Einstein... ¿Acaso todos ellos daban realmente testimonio del atraso y la inferioridad de los judíos? El antisemitismo es, en efecto, el «socialismo» de los necios, como señaló el viejo August Bebel.

En cuarto lugar, la historia nos habla del papel histórico cambiante de las distintas razas y naciones, y no de un proceso sencillo y lineal. Las razas y las naciones cambian de lugar en respuesta a causas históricas muy complejas y, en consonancia con ello, su papel histórico-cultural también cambia. Las razas negras, que poseen civilizaciones milenarias, no son una excepción. El Estado negro de Meroe gobernó en su momento todo el gran Egipto. China, que en el siglo XX había caído en decadencia, fue en su día la cuna de una gran civilización. La atrasada Rusia se convirtió en pionera del socialismo. Las razas, los pueblos y las naciones no se desarrollan de manera uniforme. Aquí todo es cambiante, nada está cerrado a cal y canto por un cerrojo formado por esencias a priori de carácter extrahistórico. En cuanto al papel mesiánico que los fascistas reservan

para la «raza nórdica», esta ideología se ha encontrado en diversas variantes históricas y en numerosos tipos de terreno histórico entre muchísimos pueblos, empezando por los judíos como «pueblo elegido». ¿Qué hay del «pueblo portador de Dios» y de la misión de Rusia según los eslavófilos (Jomjakov, los Kireyev y los Aksakov, Konstantín Leontiev y otros)? ¿Y el mesianismo de los samuráis japoneses y de sus ideólogos y exponentes prácticos, como Araki? ¿Y qué hay de la *mania gloriosa* de Mussolini, que proclamaba el papel histórico-mundial de la nueva Roma? Basta con enumerar estos ejemplos, ya que uno podría dedicar mucho tiempo a esta investigación.

En quinto lugar, el desarrollo concreto de la postura racista ha tenido resultados bastante sorprendentes. Primero, Alfred Rosenberg declaró que toda la revolución proletaria en Rusia era una revuelta de los mongoloides contra la élite aria de la burocracia imperial germano-aria. A continuación, esos indudables mongoloides que son los japoneses se transformaron en arios para satisfacer las exigencias de la política fascista del momento. Primero se defendió con vehemencia que Juan el Bautista, Jesús y el apóstol Pablo eran arios puros rodeados de judíos. Después, el cristianismo fue declarado una plaga y sustituido por una religión puramente ariánórdica del «dios de la horca», Wotan. En un primer momento, de boca de Driesmans, las obras de Dante, Miguel Ángel, Leonardo da Vinci y Torquato Tasso se explicaron por la penetración en Italia de alemanes de cabeza alargada. A continuación, se alabaron las virtudes romanas de los seguidores de Mussolini. Primero, los fascistas se entusiasmaron con los logros de la ciencia alemana durante la guerra. Después, el gran químico Haber, que había salvado a Alemania con sus descubrimientos (nitratos a partir del aire), fue expulsado de hecho del país por ser judío. Primero, en las obras de [Ludwig] Woltmann se declaró que Lutero había sido la encarnación de la victoria del germanismo sobre el «principio clerical romano-latino», del que se decía que era «el portador de la moralidad comercial y jurídica judía (!).» A continuación, se declaró a Lutero traidor al pueblo alemán, ya que el cristianismo en general era una plaga judía. Primero se declaró a Goethe un gran ejemplo del genio ario-alemán. Luego, en las obras de la esposa del mariscal de campo Ludendorff, se difamó a Goethe tildándolo de cosmopolita y masón,

y se le proclamó el asesino físico del rubio y verdaderamente alemán Schiller. Y así sucesivamente.

El efecto resulta aún más cómico cuando se juxtaponen nacionalistas de diferentes naciones. Los fascistas alemanes declaran que el bolchevismo es una plaga ruso-asiática introducida en Europa. Mientras tanto, el conocido filósofo ruso emigrado Semyon Frank declara que ese mismo bolchevismo es una plaga de Europa Occidental introducida en Rusia. Toda esta palabrería inútil, basura de la A a la Z, se ha convertido, sin embargo, en una ideología oficial y se está difundiendo mediante el uso de la potente tecnología alemana.

En sexto lugar, el desarrollo de la economía mundial que ha tenido lugar bajo el capitalismo también ha creado una cultura mundial cuyos elementos ideológicos se dividen dialécticamente en función de la clase. Existen el kantismo, el machismo, el pragmatismo, etcétera; Shakespeare, Goethe, Heine, Tolstói y Dostoievski; Darwin, Helmholtz, Haeckel, Faraday y Maxwell; Diesel y Edison; Pavlov; Rutherford, Niels Bohr y los Curie; Beethoven, Wagner, Debussy, Chaikovski y muchos más. Todos ellos han entrado en la circulación mundial de ideas. El marxismo y el leninismo también se han convertido en fenómenos internacionales. La explosión del nacionalismo rabioso no es una propiedad inmanente de una raza, sino la expresión ideológica y política del imperialismo en su última fase, del imperialismo en el umbral de su colapso, lo cual está vinculado al dramático agravamiento de las contradicciones capitalistas y a la crisis general del capitalismo.

De ello se deduce que el «modo de exposición» fascista moderno, como antítesis final del «modo de exposición» socialista, no expresa una antítesis racial-biológica, sino una antítesis social-histórica, una antítesis de clase. Las estructuras ideológicas de los dos bandos que libran esta última batalla no tienen sus raíces en la composición de la sangre ni en el color del pelo de las personas, ni en las peculiaridades nacionales «en sí mismas», ni en orientaciones eternas y extrahistóricas de razas y naciones, sino en posiciones de clase condicionadas social e históricamente. Las clases que son polos opuestos encarnan, representan y luchan por modos de producción y de ser contrapuestos, por culturas e ideologías contrapuestas, por

orientaciones vitales completas en la totalidad de sus diversas funciones.

Para la resolución de los problemas filosóficos, este «modo de exposición» fascista supone un enorme paso atrás, ya que extrae su comprensión del sujeto de una abstracción del ser humano social (que ya figuraba en la antigua filosofía burguesa), ya sea en la dirección de una abstracción biológico-racial, es decir, zoológica, o bien hacia un «modo» medieval-teleológico de pensamiento jerárquicamente inmóvil, de pensar en las categorías de la escolástica y el misticismo medievales. Por mucho que se jacte de ser anticristiano y antiasiático, en su antiintelectualismo imita a los místicos orientales, a los Padres de la Iglesia y a los místicos cristianos. Al fin y al cabo, son precisamente estos últimos quienes consideraban el pensamiento una plaga, una úlcera, un infierno; eran ellos quienes consideraban la razón una criatura de Satanás, una mujer libertina. En los *Upanishad* se dice que quien experimenta el mundo racionalmente no sabe nada. Lao-Tse sostenía que la vida y la cognición racional eran incompatibles.

No hay nada que caracterice tan a fondo la completa podredumbre de la orientación racial-mística como este rechazo de la razón. Los prolegómenos biológicos del pensamiento, tal y como los entienden los filósofos fascistas, son, de hecho, ¡una ilusión ideológica! En realidad, las fuerzas motrices del proceso sociohistórico también operan aquí. La lógica de la «biología» en este caso refleja un contexto social e histórico concreto, y el análisis de esta lógica confirma una vez más las verdades fundamentales del materialismo histórico de Marx. El ser social de una clase condenada y en decadencia, que está dando zancadas desesperadas y brutales, define tanto a la propia clase como a su conciencia social. El rechazo del conocimiento racional y su sustitución por el misticismo es un testimonio de pobreza intelectual que, desde el punto de vista de la historia universal, priva a esta clase del derecho a la existencia histórica. Nadie debería plantear objeciones insignificantes a esta fórmula; se trata, por supuesto, simplemente de una metáfora. No obstante, es una expresión de la realidad. Significa que las tendencias de carácter progresista, es decir, las tendencias asociadas a la vida, se han vuelto incompatibles con la existencia de una clase que no puede avanzar y que solo mira hacia atrás. Precisamente por esta razón, esta clase

se ve obligada a librar una lucha contra la razón y contra el conocimiento racional, cuyo desarrollo a escala general supone una amenaza cada vez mayor para el sistema podrido y decadente de los explotadores. La renovación del pensamiento filosófico moderno no pasa por estos caminos.

Posición social, pensamiento y «experiencia»

Por lo tanto, hay que descartar las hipótesis raciales-biológicas o, más exactamente, reducirlas a la mínima importancia, la que posee la raza en realidad. La doctrina de Marx sobre el modo de producción, que determina el modo de exposición, sigue vigente. Las peculiaridades nacionales no son más que un coeficiente adicional, una forma concreta de manifestación de lo que es básico y decisivo. Por otra parte, cabe señalar que estas peculiaridades residen también en los rasgos específicos («nacionales», etc.) de las condiciones materiales de vida, es decir, del propio modo de producción en su concreción histórica particular. El feudalismo es feudalismo en todas partes. No obstante, el llamado «feudalismo nómada» de los mongoles tenía sus características peculiares, al igual que el feudalismo ruso en comparación con el de Europa Occidental. El capitalismo estadounidense tiene sus rasgos específicos, que pueden explicarse por las condiciones históricas concretas de desarrollo de los Estados Unidos (tierra que puede ser comprada, salarios relativamente altos, relaciones feudales mínimas, la elección social de colonos anglosajones europeos, etc.), al igual que cualquier otro capitalismo. El sistema esclavista de la antigua Grecia no era el mismo que la teocracia esclavista del antiguo Egipto o Babilonia. El orden social basado en castas de India, el sistema social de la antigua China, el Estado inca, etc., todos tenían rasgos en común y rasgos que les eran propios. Tal es la dialéctica de lo general y lo particular. No obstante, dentro de los límites de un mismo complejo social, dividido en clases, profesiones, etc., surgen inevitablemente diferentes orientaciones.

El papel decisivo, como ya hemos visto, lo desempeñan las posiciones de clase.

Tales son las premisas generales de carácter socialista.

En este contexto, nos gustaría plantear una cuestión que ya hemos analizado en cierta medida a lo largo de este trabajo: la cuestión del pensamiento, es decir, del pensar en conceptos, y de la llamada «experiencia» del mundo que sirve de base para la «contemplación directa», que el misticismo moderno contrapone a las deficiencias del conocimiento racional. Ya hemos analizado esta cuestión desde el punto de vista lógico; aquí la plantearemos de nuevo desde una nueva perspectiva, haciendo hincapié en la génesis y el significado social de esta «orientación en el mundo», especialmente en lo que respecta al entusiasmo de moda por el misticismo indio y el misticismo oriental en general.

Para Georg Simmel (véanse sus obras *Sociología*, *Filosofía del dinero* y *Diferenciación social*, así como su trabajo sobre la crisis de la cultura), dos conceptos desempeñan un papel fundamental. Se trata de los conceptos de diferenciación social (Simmel pasa constantemente por alto la división fundamental y decisiva en clases, una división que también expresa la bifurcación dialéctica del todo y la bipolaridad de la sociedad de clases; él disuelve las clases en el concepto de «grupos sociales» infinitos) y el de posición, «actitud», que determina las relaciones entre individuos concretos y el mundo. Desde este punto de vista, las relaciones del ser humano como sujeto son extremadamente variadas. Las orientaciones y valoraciones de un individuo son diversas y cambiantes. Él o ella puede relacionarse con el mundo de manera pasiva-contemplativa; o de forma activa y práctica; o estéticamente; o de manera cognitivo-crítica; o ingenuamente; o de forma religiosa; y así sucesivamente.

Si tomamos todas estas definiciones en su forma racional, podemos demostrar: 1) que el ser social determina la conciencia social; 2) que el modo de producción determina el modo de exposición; 3) que el modo de exposición tiene sus peculiaridades «nacionales» concretas, asociadas a las peculiaridades nacionales del modo de producción; 4) que, dentro de la sociedad, cada clase desarrolla sus propias orientaciones, valoraciones, etcétera; 5) que dentro de las clases existen orientaciones diversas, vinculadas al carácter de los distintos grupos y a la naturaleza de la división del trabajo social; 6) que, a medida que cambia el ser social, también cambian estas orientaciones de la conciencia social; 7) que el abanico de

orientaciones puede ser más o menos amplio dentro de un mismo grupo social, y que esta diversidad puede verse destruida si la estructura social es tal que la especialización reduce la vida a una unilateralidad extrema.

Ahora que hemos establecido estas premisas, nos resultará también relativamente fácil analizar la cuestión que el rousseauismo actual del modelo indio-chino aborda *con amore*. Ya hemos hablado de este rousseauismo en el libro de Theodor Lessing, que el notorio conde Hermann Keyserling considera una fuente de gran autoridad sobre la filosofía india en general y el misticismo indio en particular.

A primera vista parece extraño, paradójico y sencillamente incomprensible que el brahmanismo, y más tarde el budismo, que representaban la ideología de las clases dominantes, se hayan consolidado como un sistema ascético, para luego convertirse en una doctrina de la contemplación pura, y así sucesivamente. (No nos referimos aquí al período inicial del budismo, cuando el legendario Sakya-Muni, tras abandonar su palacio, se mezcló con los pobres y los marginados, se convirtió en intercesor de los *sudra* y los *brazida*, y desarrolló su doctrina del rechazo del mundo sensorial).

En pocas palabras, esto puede explicarse de la siguiente manera:

En ningún país ha existido jamás un sistema de divisiones de castas tan elaborado, estricto y rígido como en India, donde la élite es «santa» y los parias son «peores que un gusano en las entrañas de un perro». Para mantener tal pirámide social, era necesario idear medios excepcionalmente eficaces de influir en las masas, medios que transformaran a la oligarquía teocrática gobernante en seres superiores, incomparables con los mortales comunes. En Egipto, el entusiasmo por la grandeza, encarnado en la idea de rango, condujo a la construcción de colosales pirámides «eternas» y grandiosas estatuas de faraones, así como al misticismo ritual, etcétera. En India esto no sería suficiente. Allí, la élite teocrática tenía que crear en la práctica cosas que a los demás les parecieran milagros; la élite tenía que demostrar que era capaz, de hecho, de cosas de las que los mortales comunes eran incapaces. El hecho de que las clases dominantes suelen tener el monopolio del conocimiento tuvo que adoptar una forma especialmente potente, una intensidad sin precedentes que transformara a la élite teocrática en seres de otro orden. Dada la naturaleza estancada del desarrollo económico y técnico, el

«progreso» aquí solo podía tomar una dirección: transformar la propia naturaleza fisiológica (y, por tanto, psicológica) de los gobernantes. La teocracia india lo logró de hecho. Escuchemos a nuestro místico de referencia:

La palabra griega *myste*, misticismo (*muo*), significa «fin». Aquí hay un fin de la respiración (*odem*) (sánscrito *çliman*, hebreo antiguo *ruash*).

El *raya-yoga* y el *laríva* (las capacidades para una superconciencia lúcida y despierta) sirven para permitir a los sabios de India reducir la inhalación y la exhalación. La supresión y exclusión totales de estas significarían el fin de la circulación de la sangre y de los demás procesos vitales; esto coincide con el logro del *nirvana*.

Este origen del concepto de misticismo señaló el camino hacia las profundidades últimas. Puesto que cada acto (*fat*) del espíritu, como la atención, el deseo, el autocontrol, el pensamiento, etc., se caracteriza por la tensión de sí mismo (*Sichanspannen*), que en forma corporal se manifiesta en una interrupción involuntaria de la respiración, todo... las enseñanzas secretas de Asia son recopilaciones de normas directivas y ejercicios de concentración, de dominio y supresión de los ritmos vitales (*Lebens Lau-cher*)^{III}.

¿Qué se deduce de esto?

El resultado de ello es que la base del misticismo de los sabios-sacerdotes indios consiste en el entrenamiento físico y en la hipnosis, llevados a un notable estado de perfección, que los místicos de Europa —donde la orientación se ha centrado en las cosas— no han alcanzado ni siquiera de forma aproximada. El estancamiento de la cultura material ha provocado que aquí sea sustituida por una gigantesca cultura de la voluntad, encaminada a superar la voluntad. Se trata de la «contemplación pura», la «inmersión en el objeto», la «fusión con el mundo», la «experiencia directa», el «misticismo», el dominio del propio cuerpo y del ámbito de las pasiones. Durante siglos, de generación en generación, transmitiendo su experiencia a

^{III} Aparentemente Bujarin está citando *Europa y Asia* de Theodor Lessing, desde el capítulo 14 en adelante.

sus herederos, seleccionando a los más capaces, cultivando la *ascesis*, realizando ejercicios ascéticos, creando toda una vasta cultura de este entrenamiento que era desconocida en Europa, los sabios indios alcanzaron tal perfección que, en relación con los parias, los *sudra* y otras castas, alcanzaron una altura inalcanzable, similar a la de los ángeles. Todo lo demás (las normas de comportamiento de las castas cerradas, con personas que besaban las huellas de un brahmán y veneraban sus excrementos, mientras consideraban a un paria como un leproso al que no se podía tocar sin contaminarse; la doctrina religiosa de la transmigración de las almas, según la cual una infracción de las normas de casta da lugar a la reencarnación en algún animal particularmente despreciado, etcétera), todo ello mediaba en esta diferenciación social.

De ello se derivan los siguientes rasgos característicos: la concentración de la atención en la persona, en sus deseos, su voluntad, etcétera, y no en los objetos del mundo exterior; una relación pasiva con el mundo exterior, en lugar de una postura activa de intentar dominarlo; someter la voluntad a tensión para superarlo, es decir, una cultura de la pura contemplación; la concentración en el aspecto afectivo de la vida mental, y no en el desarrollo de conceptos; la «no lógica» de la «experiencia espiritual», en lugar de la cultura del pensamiento como tal; y así sucesivamente.

Por supuesto, no debe pensarse que todo esto se haya «transmitido» en su forma «pura». Solo se trata de tendencias. Tampoco debe pensarse que el misticismo represente la totalidad de la filosofía india; los únicos que cuentan tales fábulas son los prosélitos desmesurados del misticismo indio. También sería bastante absurdo suponer que la contemplación ha sustituido al trabajo y que los yoguis han estado alimentando a un país enorme. Esa idea de India es tan absurda como la idea «clásica» de la antigua Grecia, según la cual los armoniosos griegos andaban desnudos, esculpían estatuas y filosofaban, mientras que su pan de cada día caía ya horneado en sus bocas divinas. No obstante, dado que las ideas de la clase dominante suelen ser las ideas dominantes en la sociedad, no es de extrañar que la postura contemplativa actúe como un freno a una relación activa con la naturaleza y a una actitud ideológica adecuada, es decir, al pensamiento activo en términos conceptuales. Mientras tanto, los conceptos que han surgido a partir de tales

orientaciones vitales y que toman forma de acuerdo con un modo de producción cuya jerarquía está desconectada y elevada a una altura enorme, se han osificado en forma de sistemas religiosos-místicos universales: entre las masas populares, de carácter concreto, natural, animista y fetichista, y entre la élite, más abstractos. La noción sensorial, la imagen, la fantasía y el aspecto emocional de la vida han adquirido, por tanto, un peso específico mucho mayor que en el desarrollo del modelo de Europa occidental.

A pesar de todo ello, sería un grave error perder de vista la inconmensurabilidad de los diferentes modos de producción como tales. Sería absurdo contraponer la teocracia india al capitalismo europeo. Por otra parte, las relaciones precapitalistas en Europa también estaban asociadas al misticismo y al romanticismo popular, al animismo y a la atribución generalizada de propiedades animadas a las fuerzas de la naturaleza, a una variedad infinita de dioses y a la experiencia compartida de los fenómenos naturales. Heine, en sus ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía, ofreció un magnífico relato de ello en el caso de Alemania. Lo mismo, sin embargo, existía en Rusia (basta con pensar en [Ivanovich] Melnikov-Perchersky), en Irlanda, en Francia y en cualquier otro lugar. Absolutizar todas estas categorías es, por tanto, un grave error; ello equivaldría a abordar estos fenómenos de una manera racionalista, esquemática, unilateral y, en general, estéril.

La vida de los sentidos y una relación sensorial con la naturaleza, sin embargo, no presuponen necesariamente formas místicas o místico-religiosas. Mientras tanto, los «místicos de la alta sociedad», incluidos los admiradores del misticismo indio, parten precisamente de esta premisa tan errónea. La forma religiosa representa un pensamiento embrionario, y un pensamiento de tipo sociomórfico; esto se puede demostrar muy fácilmente a partir de la historia de todas las religiones sin excepción, comenzando por el culto a los antepasados, a los ancianos de la tribu, a los héroes, etc., y terminando con los reyes del cielo y las abstracciones impersonales con su fuerza irresistible. Confucio, como hemos señalado, dice: «Para tener una buena vida, no es necesario fabricar un arado nuevo, como ocurre en la mitad occidental de la Tierra, sino realizar alguna buena acción por las plantas, los animales o las personas. Porque si amáramos el mar como a nuestras propias almas, no nos ahogaríamos en él, y si

amáramos el fuego como nos amamos a nosotros mismos, no nos quemaría». Aquí vemos no solo una experiencia común de la naturaleza, sino también un rechazo de los conceptos, los objetivos, el cálculo y la contabilidad (cosas que Theodor Lessing encuentra tan detestables), aunque todo ello está presente en una forma primitiva y animista. Por supuesto, existe una diferencia entre la vida intelectual y la vida emocional, entre el pensamiento y el sentimiento, entre un sistema de conceptos («razón fría») y la experiencia emocional («sangre caliente»); o, tal y como se explica ahora esta dicotomía, entre el «espíritu» y el «alma», aunque no haya una Gran Muralla China que separe a uno de otro. Es cierto que la estructura específica del capitalismo ha separado la ciudad del campo, la cultura de la naturaleza, la teoría de la práctica y el pensamiento del sentimiento. Un excelente ejemplo lo ofrece Kant, que nunca viajó más allá de las afueras de Königsberg y que apenas salía de su estudio para adentrarse en la ciudad, salvo para dar sus paseos diarios, medidos con precisión. La vida del capitalismo, que en sí misma y en su conjunto es irracional, se racionaliza hasta en los detalles más triviales a nivel individual. El establecimiento constante de objetivos y la elaboración de balances se cuentan entre sus propiedades características; convierte la vida en una táctica universal, mientras que la vida emocional queda confinada casi exclusivamente a lo erótico. Este empobrecimiento de la vida y la hipertrofia de lo intelectual como resultado de la restricción de lo emocional (¡y de ningún modo debido a un «exceso de mente» como tal!) representan la verdadera unilateralidad de la humanidad bajo el capitalismo.

No obstante, la cuestión de la polifacetidad y la unilateralidad, de la unilateralidad o la universalidad del contenido vital, no es en absoluto la misma que la cuestión del tipo de cognición. Mientras tanto, los místicos introducen subrepticamente precisamente esta cuestión, aunque en su terminología intenten enturbiar las aguas. Para ellos, la experiencia (la contemplación, el nirvana, etc.) consiste en la inmersión en las profundidades del ser, en la esencia atemporal y extraespacial de las cosas, en el «mundo genuino». Si se preocuparan, y solo se preocuparan, por enriquecer el contenido de la vida humana a través de la experiencia compartida de la naturaleza, con las diversas emociones vinculadas a esta experiencia

(respuestas a las percepciones sensoriales, a los colores, olores, formas y sonidos; percepciones de placer, alegría, exaltación —todo lo que Avenarius denominó «emocional positivo» y «fisiodiferencia positiva»—), no habría desacuerdo; como ya hemos dicho, esta cuestión del modo de vida y del enriquecimiento espiritual se resolverá con el socialismo, que acaba con la deformidad que representa la cultura capitalista. Los místicos sostienen, sin embargo, que el conocimiento racional anula toda la esencia del mundo; que analiza una momia petrificada, transforma el mundo en una fórmula matemática, sustituyendo al ser vivo por una máquina y al mundo por una cifra numérica.

Todas estas objeciones las refutamos en el debate anterior. ¿Qué nos promete el misticismo? El éxtasis ante la fórmula confuciana es una mistificación de Confucio, en quien todo es sobriamente utilitario, aunque sobre una base animista. Si, sin embargo, actuáramos según esta fórmula, no saldría nada bueno de ello. ¿Qué podría sustituir al conocimiento intelectual? ¿Quizás la vida real podría, como sugiere Lessing, declararse un sueño, y un sueño declararse vida real?

A esto, Hegel, en su *Fenomenología*, da una brillante respuesta:

Dicen que lo absoluto no debe entenderse, sino sentirse y contemplarse, y que la investigación no debe estar dirigida por el entendimiento, sino por el sentimiento y la contemplación...

El papel de los cebos necesarios para despertar el deseo de morder lo desempeñan lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor; no una idea, sino el éxtasis; no la necesidad de una cuestión que se desarrolla fríamente, sino la inspiración tempestuosa debería, como dicen, servir para mantener y desarrollar progresivamente las riquezas de la sustancia...

Rindiéndose al fermento desenfrenado de la sustancia, esperan, al limitar la conciencia y rechazar la razón, convertirse en los elegidos de la sustancia, a quienes Dios otorga sabiduría en su sueño. Sin embargo, todo lo que de hecho reciben y engendran en su sueño también pertenece exclusivamente al reino de los sueños¹¹².

¹¹² *Fenomenología del espíritu*, p. 4-6.

Esta operación, por consiguiente, es tan antigua como el mundo, y no ha dado ningún fruto. Proclamar el lema «sueño» en nombre de la vida es verdaderamente cómico. Instar al rechazo de las ideas es también instar al rechazo de las palabras. Aquí los místicos proclaman con toda coherencia que la sabiduría última es... el silencio. El individuo más sabio es el más taciturno, el que no dice nada. Tal es también el logro de Theodor Lessing:

En sánscrito (según leemos en Lessing), la palabra que designa a un sabio es *muni*; literalmente, esto significa «mudo», es decir, alguien que ya no habla. Una leyenda egipcia especialmente antigua narra la historia del dios menor Amón, a quien solo se rendía culto en silencio. Todo lo que nos queda en la leyenda del filósofo griego Crátilo, discípulo de Heráclito y maestro de Platón, es que, en el apogeo de su sabiduría, se sentaba en silencio, limitándose a señalar de vez en cuando con el dedo índice de su mano derecha hacia la izquierda y hacia la derecha; con ello, expresaba el dualismo de la naturaleza y la divergencia de todo conocimiento. Y, en verdad, si pudiera declararme seguidor de alguna corriente o escuela filosófica, me definiría como admirador de Crátilo¹¹³.

Lo mismo ocurre con Berkeley que con Crátilo: la negación del mundo exterior en aras de una «imagen» subjetiva y un retorno al «lenguaje de signos» de los salvajes primitivos. El resultado final es el rechazo del pensamiento y de la comunicación humana a través del habla. ¡Un sustituto maravilloso de la cognición racional y un ejemplo magnífico de penetración en las «profundidades más recónditas» del ser! ¿Qué más tiene que ofrecer el misticismo? ¿Una dicha cataléptica, un éxtasis indiferente, el nirvana, la ataraxia? Sin embargo, todo esto ha sido familiar para todos los pueblos; incluso los *khlysty* [flagelantes] rusos lo conocían, al igual que los chamanes de Siberia, los derviches iraníes, etcétera. El principio «dionisiaco» también se encontraba en el corazón de estos misterios. ¿Qué relación tiene esto, sin embargo, con el conocimiento de las asociaciones reales del mundo, de las relaciones reales? Si en ocasiones

¹¹³ La referencia exacta no se ha encontrado, pero probablemente provenga de *Nathan el Sabio*.

intervienen aquí aspectos de la hipnosis, de la clarividencia hipnótica, del entrenamiento fisiológico y del conocimiento correspondiente, estos están sujetos a una explicación racional y, en principio, no hay aquí nada que sea ni místico ni milagroso. Un «milagro» es siempre algo negativo; no hay milagros, y un «milagro» que haya ocurrido realmente no es un milagro simplemente por el hecho de haber ocurrido.

Los místicos luchan en nombre de la vida sin mediación, lamentando con razón (y aquí, como hemos visto, hay un problema real) la falta de alma de la vida. Pero en lugar de la falta de alma de la vida, proponen privarla de sentido. Derramando un mar entero de emociones, hacen todo lo posible por encadenar el intelecto humano y esconderlo en un sótano. Al tiempo que ofrecen un amplio margen para la imagen de la humanidad, cierran con clavos las puertas que conducen al reino de los conceptos. Por lo tanto, buscan la unilateralidad desde la otra dirección; en lugar de una unilateralidad cultivada del intelecto, persiguen una unilateralidad animal, infantil y salvaje de las emociones. Para los místicos, el ideal es un estado vegetal-animal como antítesis de un entorno artificial de mecanicismo, cálculo, contabilidad, táctica y ciencia racional. En otras palabras, aquí se nos insta a realizar la transición del pensamiento lógico a la «participación» pre-lógica de la que habla Levy-Bruhl en su obra *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (París, 1922).

No se trata de resolver el problema, sino de negarse a resolverlo. ¡No! El socialismo defenderá la gran tradición faustiana, la tradición del trabajo, el conocimiento, la lucha, el intelecto y el sentimiento, del amor, la naturaleza y el arte. Al combinar cultura y naturaleza, el socialismo pondrá fin a la falta de alma de la civilización; creará una poderosa síntesis entre el conocimiento racional y una rica vida emocional.

El objeto de la filosofía

Pasemos ahora a intentar ofrecer una solución positiva a las premisas básicas de la filosofía. De todo lo dicho anteriormente se desprende, sobre todo, un enfoque histórico del tema. Para que no surjan malentendidos posteriores, conviene señalar de inmediato que, históricamente, el mundo real se convirtió en sí mismo en un objeto, es decir, en el tema de la práctica y el pensamiento humanos. El mundo real existía sin relación con el sujeto, en este sentido «en sí mismo», antes de la aparición de la humanidad, es decir, del sujeto, que surgió históricamente. La proposición «no hay objeto sin sujeto» (y viceversa) solo es cierta cuando «objeto» y «sujeto» se toman en sentido estricto, como conceptos correlativos. El objeto siempre está vinculado al sujeto. (Entre paréntesis, señalaremos que, en términos relativos y no hace mucho tiempo, por «objeto» se entendía el sujeto, y por «sujeto», el objeto; el sujeto era el principio pasivo, el «objeto», y no al revés. Esto, sin embargo, no cambia nada en esencia). De ello no se deduce en modo alguno que el mundo deje de existir cuando deja de ser objeto del pensamiento y la acción (o aún no lo ha llegado a ser).

Del mismo modo, el objeto de trabajo no deja de ser una cosa cuando deja de ser objeto de trabajo, y los medios de producción no dejan de ser medios de producción cuando se despojan de la forma social y específicamente histórica del capital. La confusión entre el mundo real y el mundo real como objeto —es decir, entre el mundo real al margen de su relación con un sujeto y el mundo real en relación con un sujeto— sirve de base para una especulación cuasifilosófica desenfrenada en la que es literalmente posible asfixiarse.

Del ello se deduce, por tanto, que el mundo real no está vinculado en modo alguno al sujeto por ninguna «coordinación empírico-crítica fundamental». Solo está vinculado al sujeto cuando figura

como objeto, y esta afirmación no representa ninguna sabiduría filosófica particular, ya que no es más que una simple tautología. Sin embargo, es importante señalar que el mundo real se convierte en objeto históricamente, porque su dualidad —la separación de un organismo pensante— es en sí misma un proceso histórico, una etapa concreta en el desarrollo del mundo real. (Aquí debemos hacer la salvedad de que, aunque nos refiramos a la Tierra, este geocentrismo es totalmente condicional; sencillamente, aún no conocemos seres pensantes en otros mundos). Esto significa que el mundo real también existía sin ningún sujeto; no necesitaba en modo alguno de un sujeto para existir, ya que el sujeto no lo creó. Por el contrario, el mundo y la naturaleza, en una etapa concreta, dieron origen al sujeto. En la medida en que este último surgió y entró en relaciones activas con el mundo, el mundo pasó a transformarse en un objeto.

El mundo real en sí mismo es una cantidad que cambia históricamente, en eterno fluir. Mucho menos es un absoluto inmóvil e inmutable; es un proceso general, en el que todo se encuentra en movimiento histórico y está en constante cambio, ya que el espacio y el tiempo no son formas subjetivas de aprehensión, sino formas objetivas de la existencia de la materia en movimiento. La naturaleza tiene su historia al igual que la sociedad humana, y no hay aquí ninguna diferencia fundamental. Si tomamos como ejemplo la Tierra y su historia geológica, su transición en su conjunto desde una masa fundida hasta su estado actual incluye también la formación de diversas sustancias y su transformación, la formación de minerales complejos, la aparición de cuerpos orgánicos y el surgimiento de la materia pensante. La formación de nuevas cualidades es un aspecto vital del proceso histórico, al igual que la desaparición de otras muchas. Esta es la gran dialéctica objetiva de la naturaleza, que presupone «aspectos que desaparecen» y una diversidad infinita de cualidades, propiedades, formas y relaciones del mundo en su conjunto y de sus partes.

La naturaleza orgánica está dotada de una serie de propiedades que la distinguen de la naturaleza inorgánica. Exactamente de la misma manera, la materia pensante, que ha evolucionado hasta convertirse en un sujeto, no deja de ser al mismo tiempo una parte de la naturaleza con propiedades especiales. La conciencia misma,

como forma específica de determinados procesos materiales, es un hecho real, una propiedad objetiva de la materia de una cierta calidad. Desde este punto de vista, incluso la alucinación es un hecho, y puede ser —y es— objeto del pensamiento. Las ciencias que se ocupan de las enfermedades mentales no se desvanecen en la nada, sino que se dedican al estudio de algo de sustancia real. Se podría escribir una historia de las ilusiones y los errores, ya que estos también son hechos. Las alucinaciones y los desvaríos se contraponen (o deberían contraponerse) a la conciencia normal, ya que no hay nada en el mundo exterior que se corresponda con la alucinación (es decir, con su contenido). Se puede (y se debe) rechazar la alucinación no como un hecho derivado de una conciencia anómala, sino desde el punto de vista de su relación con lo externo; negar su realidad como proceso de la conciencia sería totalmente absurdo.

Por consiguiente, la conciencia también tiene un predicado de ser y, en una etapa concreta de su desarrollo, se convierte ella misma en objeto del pensamiento; «pensar sobre el pensamiento» es una parte extremadamente importante de la filosofía. En otras palabras, la relación entre el ser y el pensamiento es dialéctica, ya que estos opuestos se interpenetran mutuamente, y el pensamiento existe, tiene un predicado de ser. Este ser piensa, es decir, tiene un predicado de pensamiento; la materia pensante es su unidad real. Pero, como hemos visto, en esta unidad real de las sustancias y en el *prius* histórico existe la materia, sin la cual no puede existir ningún espíritu, mientras que, sin el espíritu, la materia puede existir —y de hecho existe— en las formas más diversas. A este respecto surgen numerosas ilusiones, entre otras razones debido a la objetivación de las formas de pensamiento. Los conceptos existen como productos del trabajo mental de la humanidad. Las categorías existen y, para algunas personas, parecen incluso ser a priori. Existen las religiones, al igual que los sistemas científicos, las filosofías, etcétera. Se trata de formas objetivadas de la conciencia. Incluso adquieren forma material en libros y otros símbolos, recibiendo, por así decirlo, una existencia tangible. Pero, ¿qué significa todo esto? ¿Significa que el espíritu tiene la realidad no de una propiedad, sino de una sustancia, que se convierte en una *causa sui* [causa de sí] independiente, por emplear el viejo término?

Por supuesto que no.

La «objetivación» de las formas intelectuales no es más que una expresión de su naturaleza intensamente socializada, una expresión que a menudo (¡aunque de ninguna manera siempre—pensemos en el caso de las formas religiosas!) está vinculada a la mayor o menor adecuación de su contenido como reflejo de la realidad. Estas formas pueden ser reflejos precisos o distorsionados. No existen en ningún sitio salvo —por decirlo de manera cruda— en las mentes de las personas socializadas. No llenan el espacio entre las personas como una especie de gelatina, una sustancia especial «líquida». La conciencia social en general es la conciencia de las personas socializadas, no una categoría sobrehumana. Por lo tanto, hasta cierto punto, es independiente de cada objeto individual de conocimiento. Exactamente de la misma manera, la sociedad no deja de existir cuando fallece uno u otro de sus miembros. Pero si todos murieran de repente, no habría ni sociedad ni conciencia social.

Hay que añadir algo más sobre el gigantesco sistema de símbolos. Su existencia material —es decir, la existencia representada, por ejemplo, por la tinta de imprenta y por una determinada forma espacial— no guarda relación alguna con la cuestión de la «esencia» de la conciencia. El «significado» de un libro no reside en la tinta de sus páginas ni en el cuero de cerdo de su lomo. Fuera de su desciframiento, es decir, fuera de su correlación con el sujeto, estos no son símbolos; no tienen «significado» y existen únicamente en su ser bruto y sin sentido, un ser puramente externo como el de cualquier adoquín. Solo cuando existe esta correlación, la cuestión se traslada al plano de las formas mentales objetivadas, de las que hablamos anteriormente. En este contexto, resulta curioso observar que el señor profesor Werner Sombart, lleno de entusiasmo por la «sociología del pensamiento» de Max Weber, sin pensarlo ni un instante y con la rapidez de un mono, aplicó las categorías correspondientes al mundo exterior. ¡Resultó que los procesos reales de la realidad natural que dominamos no son más que símbolos cuyo significado nunca nos será accesible, mientras que nunca dominaremos los procesos sociales cuyo significado sí comprendemos! Según Sombart, este carrusel del diablo es el destino maldito de la humanidad.

De ahí que el mundo real, con todas sus propiedades y características, y con la conciencia como propiedad de una de sus partes, se convierta en un objeto.

El mundo real es histórico, es decir, se sitúa en un proceso de cambio histórico. Sus propiedades son históricas, ya que son mutables. Como objeto, el mundo es histórico en el sentido de que se convierte en objeto cuando aparece un sujeto histórico. La materia pensante, es decir, este sujeto histórico, se convierte a su vez en objeto. La conciencia es una propiedad de un tipo particular de materia que surgió y que se desarrolla históricamente. Por último, un objeto también es histórico en el sentido de que: 1) se convierte en objeto históricamente, en la medida en que crecen la práctica y la teoría del sujeto, y se amplía el radio de su orientación práctica y teórica; el objeto se va convirtiendo continuamente en objeto, se va revelando como tal, y no es simplemente arrojado a este estatus como se arroja un repollo en un saco; 2) el mundo real también se crea en parte a sí mismo (aunque no *ex nihilo* [de la nada]) como sujeto; todo el llamado paisaje cultural, todo el entorno creado por el ser humano —ciudades y pueblos, zanjas y caminos, campos cultivados, bosques talados, minas subterráneas, etcétera—; todo ello representa el mundo transformado por la humanidad, el «período antropozoico» del planeta Tierra, por utilizar el lenguaje de la geología. Aquí el aspecto histórico ya está vinculado directa e inmediatamente con la historia humana.

La unilateralidad de casi toda la filosofía premarxista consistía en el hecho de que su objeto era abstracto, ahistórico y, al mismo tiempo, un objeto de la llamada conciencia «pura». Por otra parte, ya hemos visto a qué conduce tal unilateralidad y cómo se explica (tanto lógicamente como desde el punto de vista sociogenético). En consecuencia, desde el principio mismo, en la interpretación del objeto, existe una cierta falta. En realidad, el objeto es un objeto de dominio, mientras que el proceso de dominio es de naturaleza dual; se trata tanto de un dominio práctico como teórico, teniendo la práctica la primacía.

Como objeto de dominio práctico, el mundo también se transforma materialmente en mayor o menor medida. El conocimiento teórico media en este proceso, ampliándolo, enriqueciéndolo y orientándolo. Si tomamos como punto de partida esta interpretación del objeto de la filosofía, entonces, en virtud de ello, todos los problemas posteriores deben entenderse inevitablemente bajo una luz muy diferente; no habrá lugar para la hipertrofia de lo

«espiritual», bajo cuya influencia el objeto se evaporaba, por así decirlo, transformándose (no en la realidad, por supuesto, sino en las mentes de los filósofos) en una «idea», un «concepto» o alguna otra abstracción demacrada y catatónica situada en los contornos superiores del pensamiento. Es cierto, como sabemos, que una serie de sistemas idealistas han interpretado el mundo como el objeto de la creación; esto parecería ser una posición activa, ultra-«práctica». Sin embargo, no deben confundirse los conceptos en cuestión. Lo que ha preocupado a estos sistemas es la práctica del pensamiento, no la práctica material. El objeto en este caso no ha sido el mundo objetivo, material e históricamente existente, sino el producto de la actividad creativa del sujeto. Tal «dominio» es ilusorio; se disuelve en la nada, en un espejismo, en una neblina mental.

La interpretación de un objeto como objeto de dominio práctico y teórico no es en modo alguno un artificio mental; al contrario, es la única interpretación correcta, la única que concuerda con la realidad histórica y actual. No representa uno entre varios «puntos de vista», dependientes de la «conveniencia del pensamiento» u otras consideraciones análogas. Tiene una base firme en los hechos de la realidad histórica, donde el objeto actúa sobre todo como objeto de dominio práctico. (La «asimilación» de Hegel se apoya directa e inmediatamente en esto). El objeto, como objeto de conocimiento teórico, solo ha podido manifestarse, en general, en la medida en que ha existido el propio conocimiento teórico. (Una vez más repetimos y subrayamos que, antes de esto, el mundo real —digamos, la Tierra con todas sus «riquezas»— existía de manera incontestable, pero nadie tenía conocimiento de él. Por lo tanto, aunque existía como la Tierra, aún no era objeto de la atención de un sujeto; es decir, todavía no se había convertido en un objeto *stricto sensu* [en sentido estricto]).

Esta cognición teórica apareció mucho más tarde en términos históricos, separándose de la práctica en un proceso especial y más o menos autónomo. En la conciencia de las personas, por lo tanto, el objeto se dividió en dos: por un lado, se convirtió en el objeto del dominio práctico y, por otro, en el objeto del dominio teórico. Los «practicistas» siempre han interpretado, en mayor o menor medida, el mundo como materia que tiene peso, ocupa espacio, opone resistencia y exige esfuerzo y la superación de dicha resistencia. Los

«teoricistas», en la medida en que están alejados de la práctica y operan en lo general —es decir, toman como punto de partida no el contacto directo con el mundo real, sino reflexiones a un nivel relativamente elevado—, han sustituido el mundo real por estas reflexiones. Resulta curioso, por ejemplo, ver cómo la doctrina del «objeto de la cognición» echó raíces y se desarrolló entre los «lógicos puros». Este objeto consistía en «tipos puros» y «tipos ideales» (como, por ejemplo, los triángulos ideales en geometría o los «tipos ideales» propuestos por Max Weber). El problema, sin embargo, es que estos «tipos ideales», aunque eran abstracciones, fueron transformados por los filósofos en el «mundo verdadero».

También cuesta reprimir una sonrisa cuando un gigante como Hegel escribe con total seriedad, convicción y reflexión:

La infinidad de formas animales no puede... considerarse con tal exactitud como si la necesidad del sistema se observara con absoluta rigurosidad. Es necesario, por el contrario, convertir las definiciones generales en una regla. Si estas definiciones no se corresponden fielmente con la regla, pero, no obstante, se aproximan a ella... entonces no es la regla, ni la caracterización del tipo o de la clase, etc., lo que hay que cambiar, como si estas estuvieran obligadas a corresponderse con las formas existentes dadas, sino, por el contrario, son estas últimas las que deben corresponderse con las primeras, ya que la deficiencia está en las formas. (*Filosofía de la naturaleza*)¹¹⁴.

Lógicamente, aquí se produce una separación del ser concreto (puesto que hay una separación de la práctica material, del contacto directo con lo concreto). La «profundidad» aquí se corresponde con la pobreza material; no hay ascenso hacia un segundo concreto cada vez más pleno, sino que, por el contrario, a la realidad se le arrancan sistemáticamente todas sus determinaciones. Lo general se separa de lo específico, el tipo del individuo, la ley del hecho, lo abstracto de lo concreto, y así sucesivamente. En consecuencia, el ser también se vuelve etéreo y se espiritualiza. En lugar de la realidad del mundo, tenemos un ideal, un concepto, la bayoneta de un soldado sin su

¹¹⁴ *Filosofía de la naturaleza*, p. 180.

arma, que se transforma en una sombra. De este modo, la fea y fútil vanidad del concepto encuentra su expresión.

Sin embargo, como ya hemos señalado, un concepto también se convierte en objeto de conocimiento en una etapa concreta del desarrollo histórico. Los conceptos no son partes materiales del mundo exterior, sino reflejos de la materia organizada de una manera determinada; si no los aceptamos como procesos del pensamiento, no pueden ser los objetos directos de la práctica material. El pensamiento tiene lugar en la mente de las personas, no en una fresadora ni bajo el eje de un molino en funcionamiento. No obstante, dado que su estructura lógica es una condensación de la experiencia social, es decir, de un vasto proceso histórico que también incluye la práctica (de la que hablamos anteriormente), el pensamiento, como objeto de conocimiento, está vinculado a la práctica y no puede entenderse dialécticamente aislado de este vínculo. Este es el primer punto; el segundo es que, en la medida en que el pensamiento mismo media en el proceso práctico, es a través del dominio teórico del pensamiento como se produce su dominio práctico. Por último, la orientación del pensamiento hacia objetos particulares es, a su manera, un proceso de dominio práctico del pensamiento. Pensar sobre el pensamiento es también un proceso en el que el pensamiento mismo se convierte en el objeto. Aquí, como vemos, el aspecto de la práctica desempeña un papel de lo más sustancial.

El objeto de la filosofía se nos presenta, por tanto, no como el objeto de la filosofía «antigua», sino como algo diverso y, al mismo tiempo, materialmente integrado; como una cantidad fluida y en constante cambio histórico, como un objeto de dominio teórico y práctico, de dominio en su forma dual.

El sujeto de la filosofía

Paralelamente a su tratamiento del objeto, la filosofía premarxista también ofrecía una interpretación correspondiente del sujeto filosófico. Como sabemos, se trataba de una abstracción exclusiva de la vertiente intelectual de la actividad vital de la humanidad, abstraída a su vez de todos sus determinantes sociales e histórico-sociales. En diversas escuelas filosóficas, esta desnudez total del sujeto y su transformación en una abstracción intelectual empobrecida y unilateral se formuló de diversas maneras, pero las características más destacadas en casi todas ellas eran las ya conocidas del llamado «Yo» filosófico. En los sistemas idealistas, se trataba por lo general de un «Yo» «universal»; entre los idealistas subjetivos, de un «Yo» individual; entre los agnósticos y positivistas, del individuo considerado desde un punto de vista psicológico o fisiológico; entre los materialistas mecanicistas, por lo general de un individuo fisiológico; y para Feuerbach, de una persona fisiológico-biológica, sensible y ancestral, el «principio antropológico» de la filosofía. La naturaleza limitada del materialismo antiguo, incluido el «humanismo» de Feuerbach, fue desenmascarada sin piedad por Marx en sus breves y agudas *Tesis*, esa brillante formulación de los principios fundamentales del materialismo dialéctico.

Si, con cierta simplificación, tomamos al sujeto filosofante —ese sujeto que representa el lado filosofante, abstraído de toda concreción social e histórico-social—, es decir, algo en esencia inconcebible, ya que, como ya hemos visto, el pensamiento mismo presupone una sociedad de la «humanidad social» de Aristóteles, del «animal que fabrica herramientas» de Franklin, de la «humanidad socializada» de Marx.

Los prolegómenos sociológicos de cualquier futura «filosofía» nos indican que el sujeto de la filosofía, el sujeto pensante, es un

hombre o una mujer socializados, es decir, una persona sociohistórica en su multifacética actividad vital. Por supuesto, todo ser humano es un miembro individual de la especie. Por supuesto, todo ser humano es una entidad fisiológica. Por supuesto, todo ser humano es, por lo tanto, un individuo biológico. Pero la persona sociohistórica es un individuo socializado, que posee nuevas cualidades que de ningún modo se disuelven en lo biológico y lo fisiológico. El individuo capitalista, el burgués típico; el individuo humano del feudalismo; el hombre y la mujer socialistas, etcétera: todas estas son categorías cuyas peculiaridades específicas no pueden deducirse en modo alguno de la fisiología o la biología. El *homo sapiens* se ha transformado históricamente en hombres y mujeres sociales, fabricantes de herramientas. Los seres humanos del comunismo primitivo, con un tipo particular de socialización de su propia naturaleza personal, fueron sustituidos por los seres humanos de la sociedad tribal, del feudalismo, del capitalismo y del socialismo (este último solamente en la URSS).

La actitud idealista hacia el sujeto es claramente absurda. Incluso el humanismo de Feuerbach resulta totalmente insuficiente; no es la antropología la que constituye los prolegómenos, sino la sociología; no la humanidad biológica, sino la humanidad socializada y definida históricamente por relaciones de producción específicas; no la «humanidad pensante» de forma unidimensional, sino la humanidad que lleva a cabo diversas actividades vitales. Sin embargo, de esto último se deduce que, para la sociedad capitalista —con su anarquía productiva, su división atomizada del trabajo, su amplia brecha entre la teoría y la práctica, etcétera—, resulta del todo imposible comprender las relaciones entre «la persona» y «el mundo» a partir del ejemplo de un «yo» individual. En la sociedad capitalista, en un grado mucho mayor que en otras sociedades de clases, estas relaciones se definen únicamente por la totalidad interconectada de las relaciones de la sociedad en su conjunto. Si, por ejemplo, en una sociedad socialista desarrollada, cada individuo, en su actividad diversa y polifacética, refleja en mayor o menor medida la vida de la sociedad en su conjunto, el individuo especializado del capitalismo encarna solo una faceta de la existencia social. Dicha persona no es el eje de las relaciones de la sociedad con la naturaleza, ni su

centro, ya que las personas están divididas y atomizadas, al igual que la sociedad capitalista en su conjunto está dividida y atomizada.

Al hipostatizar la función intelectual en su sujeto, la filosofía idealista arranca esta función de todo el contexto de la actividad vital, creando su propio sujeto filosófico principalmente como el sujeto de la «razón pura», es decir, de una función cognitiva aislada tomada «en sí misma». Por su parte, la teoría materialista, y también Feuerbach, intentaron encontrar una solución considerando la humanidad como algo puramente fisiológico y biológico. Pero al traspasar de este modo los límites del sujeto sociohistórico, cayendo en lo biológico o lo antropológico, se vieron inevitablemente obligados a tratar al sujeto meramente como un producto pasivo de la naturaleza, es decir, a tratarlo no ante todo como un principio activo con su propia práctica activa, sino como un principio pasivo y derivado; es decir, no en esencia como un sujeto en relación con un objeto natural, sino más bien como un objeto sobre el que actúa la naturaleza.

Marx, como es bien sabido, se percató de esta uniformidad o unilateralidad. Esto está lógicamente relacionado con el tratamiento de la humanidad únicamente como una especie animal, ya que el proceso de adaptación de una especie animal es un proceso de adaptación pasiva, de adaptación a través de la selección natural, mientras que la humanidad social somete activamente a la naturaleza y, mediante la tecnología, crea un mecanismo específicamente social para actuar sobre la naturaleza, sobre la materia, que en el proceso histórico de desarrollo se vuelve cada vez más material, es decir, un objeto real. Este «salto» histórico en el desarrollo del *homo sapiens*, un salto de la manada animal a la sociedad humana, de la biología a la sociología, del individuo biológico al hombre o la mujer socializados, de la persona dotada de dientes a la persona dotada de tecnología, tuvo lugar al margen de la filosofía. Mientras tanto, como hemos visto, el pensamiento mismo surge en el proceso de la práctica social activa, es decir, en la colaboración entre individuos sociales. El pensamiento se diferencia históricamente de esta práctica social, y así sucesivamente.

En las doctrinas filosóficas del idealismo, el «yo» se ha transformado en un principio espiritual-creativo deliberado, que abarca el mundo y, en ocasiones, también lo consume. En las doctrinas

filosóficas del materialismo y sus variantes, el «yo» se ha transformado en un «producto» unidimensional, un simple punto de intersección de influencias geográficas, climáticas, orográficas y de otro tipo del llamado «entorno natural». (Entre los materialistas franceses de tendencia racionalista, se relacionan con esto, entre otros, los conceptos de «estado natural», «orden natural» y «ley natural», así como las improbables incursiones en las ciencias sociales de las que Marx hablaba con tanta ironía). Por eso Marx escribió que el idealismo desarrollaba el lado subjetivo y activo, mientras que el materialismo era más pasivo.

Por lo tanto, el sujeto es, de hecho, el sujeto de la dominación, al igual que el objeto es el objeto de la dominación.

El tema de la dominación es histórico de principio a fin. El tema se presenta como tal solo en una etapa concreta de desarrollo; por consiguiente, es histórico desde el primer instante de su existencia. Es histórico desde el punto de vista de su creciente poderío histórico, desde el punto de vista de su dotación técnico-práctica y teórica y de los resultados correspondientes. Es histórico desde el punto de vista del tipo de estructura social y de los modos de presentación correspondientes.

Si observamos el tema desde la perspectiva de la filosofía premarxista, ¿qué opinaba, por ejemplo, esta filosofía de la tecnología, ya fuera un hacha de piedra, una máquina de vapor o un motor diésel? La antigua filosofía consideraba que esos objetos prosaicos no tenían nada que ver con el asunto que nos ocupa, que eran demasiado insignificantes e indignos de que la filosofía les prestara siquiera atención. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, en el que el sujeto es el sujeto del dominio del mundo (y de la transformación objetiva del mundo en la práctica material), donde la práctica es el proceso de intervención directa en el mundo y donde tiene una enorme importancia teórica y cognitiva, la tecnología es un aspecto sumamente importante. El equipamiento tecnológico, y el grado en que está disponible, tiene, por tanto, una importancia sustancial. Un salvaje con un hacha de piedra y una persona con tecnología socialista son sujetos muy diferentes, y resulta sencillamente ridículo hablar de ellos como si fueran uno y el mismo. La situación es más o menos la misma con la tecnología de la ciencia experimental. Si los instrumentos modernos de

alta sensibilidad multiplican por un número enorme la sensibilidad de los órganos naturales; si los aparatos de rayos X hacen visible lo invisible; si los instrumentos detectan lo que es indetectable para nuestros sentidos naturales, creando, por así decirlo, nuevos sentidos artificiales (los instrumentos eléctricos, por ejemplo), entonces, al tratar el tema, resulta totalmente inadmisible dejar de tener en cuenta estas poderosas armas del conocimiento.

Se alude al hecho de que las grandes mentes de la Antigüedad, por ejemplo, Aristóteles, que trabajaban sin ninguna tecnología —ni productiva ni experimental—, fueron capaces de llegar, mediante el razonamiento, a cuestiones filosóficas que siguen siendo controvertidas incluso hoy en día, y proporcionaron algunas respuestas concretas que siguen siendo ciertas en la actualidad. También se cita el hecho de que incluso la teoría atómica tiene miles de años de antigüedad. Todos estos argumentos, sin embargo, resultan extremadamente poco convincentes. No son convincentes porque, a pesar de todo, existe aquí una diferencia enorme. Los átomos de Demócrito, Epicuro y Lucrecio eran hipótesis ingenuas, fruto de brillantes conjeturas. Los átomos de nuestra época son un logro consolidado de la ciencia moderna, un logro obtenido experimentalmente y desarrollado mediante el pensamiento científico teórico. El razonamiento de Epicuro y los experimentos de Rutherford, las teorías de Nils Bohr, etc., representan dos dimensiones diferentes, a pesar de todo lo que tienen en común. Basta con leer la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel para ver en ella una enorme cantidad de tonterías místicas y de tonterías puras y simples, a pesar de las auténticas joyas que brillan entre esos montones. Tampoco ha pasado tanto tiempo desde la muerte de este coloso.

Se nos dirá, sin embargo, que lo que está en juego aquí es la ciencia más que la filosofía. ¿Se ha alejado tanto la filosofía de la ciencia? Sí. Pero, en primer lugar, no se debería erigir una Gran Muralla China entre una y otra. En segundo lugar, si tomamos, por ejemplo, el debate entre el materialismo y el idealismo en épocas pasadas y en la actualidad, no vemos que esta controversia se haya estancado, sino la reproducción de la contradicción en una base ampliamente ampliada. Hegel es mucho más rico que Platón; Marx se encuentra en un nivel incomparablemente e inconmensurablemente superior al de Epicuro. El hecho de que la cuestión no se haya resuelto para

todos tiene su origen en el condicionamiento social de la cosmovisión, en el modo de presentación como reflejo del modo de producción. Por lo tanto, la interpretación del tema también debe ser histórica, en el sentido de la preparación histórica —práctica y teórica— del tema que se aborda.

Aquí nos hemos topado una vez más, en un contexto diferente, con la cuestión del modo de exposición. Hemos visto el enorme papel que desempeña el modo de presentación en la cosmovisión, y hemos visto la ley sobre cuya base surgió. Sería fuera de lugar que nos repitiéramos aquí. Nos limitaremos a preguntar: si en todos los sistemas filosóficos se asigna un lugar tan destacado a la cuestión del subjetivismo fisiológico (o simplemente subjetivismo) de las sensaciones y demás, ¿dónde está entonces la razón lógica para ir más allá del subjetivismo social, es decir, del «modo de exposición» sociomórfico, que puede constatararse en todas partes? No existen tales razones, ni pueden existir. Si comprendiéramos a fondo el hecho de que el ser humano no es solo un individuo biológico, sino que tiene una existencia social e histórica, el carácter social e histórico de su conciencia también resultaría del todo evidente. El modo de exposición es inmanente al objeto social e histórico. Por lo tanto, debemos interpretar el sujeto de la dominación, el sujeto de la filosofía, como un sujeto histórico y social, e interpretarlo desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista del modo de exposición que le es propio, conociendo la ley de este modo de exposición, es decir, su génesis, su función, su relación con el mundo objetivo, su papel ideológico distorsionador, etcétera.

Pero ¿no se transformará el tema de la filosofía, al interpretarlo de esta manera, en la historia de la filosofía, e incluso en historia en general? En absoluto. No se trata en absoluto de comenzar todo el proceso *ab ovo*, desde Adán hasta nuestros días. También sería totalmente absurdo repetir los intentos de resolver los problemas que se nos plantean desde los puntos de vista de diversos sujetos sociohistóricos por turnos, es decir, vivir a costa del pasado. Pero es esencial incluir este pasado, de forma condensada y de manera histórico-dialéctica. Esto también significa conocer las leyes históricas de las correlaciones, ser capaz de comparar, es decir, actuar como un sujeto que posee todo el poder de la ciencia y la tecnología modernas. ¡El tipo más elevado de pensamiento es el pensamiento

dialéctico-materialista! El tipo más elevado y, históricamente, más desarrollado de sujeto que domina es la humanidad socialista, que surge sobre una base histórica.

Hegel sabía perfectamente que la filosofía es una época capturada en conceptos. En ocasiones ofreció brillantes muestras de esta comprensión, cuando su idealismo objetivo pasaba directamente al materialismo. He aquí, por ejemplo, cómo caracterizó al Imperio romano tardío:

... el mundo romano era un mundo de abstracción, en el que una única supremacía fría se extendía sobre todo el mundo culto. La individualidad viva de los espíritus de los pueblos fue aplastada y destruida; el poder ajeno se abatía, como un universo abstracto, sobre el individuo humano. En medio de tal estado de destrucción, la gente sentía la necesidad de buscar refugio en esta abstracción... es decir, de buscar refugio en esta libertad interior del sujeto como tal. (*Historia de la filosofía*, II)¹¹⁵.

Y así sucesivamente. A partir de esto, Hegel dedujo las principales características del pensamiento filosófico de aquella época.

El propio Hegel ofrece una demostración elocuente del carácter social del objeto de la filosofía. He aquí un ejemplo, extraído de *Filosofía de la naturaleza*:

En conjunto, el nuevo mundo representa una dualidad sin desarrollar: está dividido, como un imán, en una parte septentrional y otra meridional. El viejo mundo manifiesta una división radical en tres partes, de las cuales una, África, es un metal nativo, un elemento lunar, entumecido por el calor, donde las personas se estancan en sí mismas; se trata de un espíritu mudo que no accede a la conciencia. Otra parte, Asia, es un frenesí bacanal, similar al de un cometa, que surge de forma tempestuosa de su entorno, un producto informe sin ninguna esperanza de dominar lo que le rodea. Por último, la tercera parte, Europa, representa la conciencia, la parte racional de la tierra, el equilibrio de ríos, valles y montañas —y su centro es Alemania¹¹⁶.

¹¹⁵ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, p. 235.

¹¹⁶ *Filosofía de la naturaleza*, p. 24.

Este misticismo geológico-poético al estilo de Jakob Böhme, que en esencia expresa el modo de exposición de los «asnos cristianos alemanes», como los llamaba Heine, no puede entenderse en absoluto fuera de su contexto histórico-social. Tampoco puede ninguna «razón pura» concebir tal delirio partiendo de sí misma o del mundo exterior por sí solo. Hegel, sin embargo, al reflexionar, por ejemplo, sobre Platón, propone una regla muy sabia: «Debemos — escribe en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— situarnos en un nivel por encima de Platón; es decir, ¡tenemos que conocer la necesidad del espíritu pensante de nuestro tiempo!»¹¹⁷. ¡Exactamente! Tenemos que situarnos por encima de todo, ya que debemos conocer «la necesidad del espíritu de nuestro tiempo».

Mientras tanto, «nuestro tiempo» no es una abstracción del tiempo, sino la carne y la sangre de la historia, un nuevo modo de producción, un nuevo ser humano y un nuevo modo de exposición. En consecuencia, el sujeto de nuestra filosofía también ha surgido históricamente; se trata del sujeto, determinado histórica y socialmente, del dominio del mundo, del dominio, simultáneo y coherente, de lo práctico y lo teórico; el sujeto, diverso y polifacético en su actividad vital, dotado de una potente tecnología productiva y experimental y del modo moderno de exposición: el individuo socialista integrado y no atomizado. Comprender esto significa también comprender «la necesidad del espíritu pensante de nuestro tiempo».

Sin embargo, como hemos visto, bajo el socialismo la propia sociedad se transforma en un sujeto consciente. La sociedad misma se convierte en una entidad teleológica, una situación que se expresa sucintamente en la fórmula de Stalin: «¿El plan? ¡Nosotros somos el plan!». Aquí tenemos la abolición de la espontaneidad social primordial que antaño dominaba a los seres humanos, transformándose en una fuerza externa en su relación con ellos y ejerciendo dominio sobre ellos. La sociedad, como sujeto, se domina a sí misma, tanto en la práctica como en la teoría. En la sociedad socialista, el plan también expresa este dominio, que es a la vez dual e integral. Aquí encontramos presentes al mismo tiempo tanto el

¹¹⁷ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, p. 10.

conocimiento teórico como la acción práctica, la «necesidad reconocida» y la «libertad» teleológica, la mente y la voluntad, el pensamiento y la acción práctica, la síntesis científica y el propósito. Aquí, el sujeto aislado se sumerge simultáneamente y en el mayor grado posible en el colectivo (puesto que aquí encontramos la unidad de la voluntad organizada colectivamente) y enriquece su individualidad al máximo (puesto que existe una libertad total de desarrollo en general, y libertad para el desarrollo de sus cualidades, inclinaciones, aptitudes y talentos individuales específicos en particular). Aquí, por consiguiente, encontramos una interacción dialéctica entre lo general real y lo individual, la esencia de lo general en lo individual y de lo individual en lo general. Tal es el sujeto históricamente más elevado del dominio del mundo, el dominio tanto de la naturaleza como de la sociedad.

La interacción entre sujeto y objeto

El proceso de interacción entre sujeto y objeto, que en general consiste en el dominio de la naturaleza por parte del sujeto, es en sí mismo un proceso histórico cambiante. La interacción entre objeto y sujeto es continua y evidente, pero los tipos de esta interacción son históricamente diversos. Al igual que el objeto y el sujeto son variables, también lo es la interacción entre ambos en términos cuantitativos. Ya hemos examinado en cierta medida este proceso cambiante en los capítulos sobre el objeto y el sujeto, ya que es imposible considerar un objeto en sí mismo (pues entonces deja de ser un objeto) o considerar un sujeto en sí mismo (pues entonces deja de ser un sujeto). En consecuencia, la idea de correlación es inmanente a estos conceptos. Al representar la «división del todo», actúan como opuestos y, por tanto, se interpenetran mutuamente, al igual que la naturaleza inorgánica en general se interpenetra con la naturaleza orgánica, y la naturaleza orgánica, al desarrollarse y decaer, se interpenetra con la inorgánica. Aquí, sin embargo, este «intercambio de sustancias» entre la naturaleza y la sociedad presenta rasgos peculiares y específicos. El carácter activo de la relación proviene del lado del sujeto; la teleología, como sabemos, no elimina la necesidad natural, y la libertad misma es «necesidad reconocida», según la definición de Engels.

La actividad, sin embargo, representa la liberación de la presión directa de la naturaleza, de la necesidad en el sentido aristotélico original. Si en las etapas iniciales del desarrollo humano el sujeto se veía oprimido por las fuerzas «amenazadoras» de la naturaleza, y se encontraba impotente e indefenso ante los elementos naturales, ahora, en un grado significativo, el sujeto los controla, pero los controla al tiempo que está sometido a ellos, ya que solo es posible

controlar los procesos de la naturaleza apoyándose en las leyes de la naturaleza. Esto también puede expresarse de la siguiente manera: el sujeto es, al mismo tiempo, libre y no libre, domina la naturaleza y está subordinado a ella. Si examinamos el proceso histórico de interacción entre la sociedad y la naturaleza en condiciones de crecimiento social (es decir, dejando de lado las épocas de declive social y caída de sociedades enteras y «civilizaciones», cuya importancia histórico-mundial nunca debe subestimarse), descubriremos fácilmente un proceso de liberación de la humanidad de la opresión ejercida por las fuerzas de la naturaleza. La «tecnología», la producción, la ciencia, la organización económica de la sociedad, etc., están adquiriendo una importancia cada vez mayor. Los «factores geográficos» no dejan de actuar, pero ya no determinan el curso de la vida, permaneciendo en gran medida constantes y estables (relativamente constantes y relativamente estables).

Por el contrario, cuanto más avanza el proceso de adaptación activa a la naturaleza, más rápidamente se desarrolla la sociedad, modifica sus formas, enriquece sus funciones y aumenta sus necesidades; su cultura material y espiritual se vuelve más diversa. El error del llamado «materialismo geográfico», y posteriormente de su caricatura mistificada y vulgarizada, la «geopolítica», consiste en no comprender (o en ignorar deliberadamente) el hecho de que, en presencia de fuerzas productivas desarrolladas, los «factores geográficos» actúan a través de la tecnología y la producción, transformándose al mismo tiempo en objetos de acción. De ahí que el sujeto, que ha surgido de manera histórica, se desarrolle como objeto; se desarrolla históricamente y, en la medida en que el proceso social e histórico es un proceso de dominio de la naturaleza, esto ocurre dando plena prioridad a las leyes objetivas de la naturaleza.

Como hemos visto, este proceso en su conjunto puede expresarse mediante la fórmula P-T-P', es decir, mediante la fórmula del vínculo entre teoría y práctica, sobre la base en constante expansión de su interacción. La ampliación de esta base se expresa, a su vez, en el crecimiento de las fuerzas productivas, incluido el avance de la tecnología, en el aumento de los coeficientes de capacidad técnica y en la variedad y velocidad de los procesos tecnológicos, incluidas las reacciones químicas de todo tipo; así como en la cantidad y diversidad cada vez mayores de sustancias orgánicas e inorgánicas

incorporadas al proceso de producción como materia prima y material de todo tipo. La expansión de esta base se manifiesta también en el crecimiento de la ciencia, es decir, en el dominio cognitivo cada vez más amplio y profundo del mundo. Lo uno media aquí en lo otro, y su movimiento combinado equivale a un proceso dual de dominio del mundo. La expresión visible, sensible y material de este proceso consiste en el «entorno artificial» y la transformación material de la superficie de la Tierra, es decir, la transformación del paisaje natural en un paisaje cultural, la modificación del «campo» según los criterios de la agricultura, la industria, el transporte, el turismo, las actividades de ocio, etcétera. Tal es la culminación del proceso en el que el cosmos es devorado por la humanidad, el proceso de consumir la sustancia del mundo, el proceso de transformar el mundo de acuerdo con los objetivos humanos, el proceso de aumentar el poder de la humanidad sobre la sustancia y los elementos de la naturaleza.

La aceleración (o, por el contrario, la ralentización y la detención) de este proceso está vinculada a las condiciones de funcionamiento de las fuerzas productivas, es decir, sobre todo a la forma histórica de la sociedad; toda forma histórica de sociedad se transforma dialécticamente de una «forma de desarrollo» en «grilletes para este desarrollo» (Marx). La economía del feudalismo era natural en sus bases (¡aunque nunca completamente natural!), y se veía limitada por su lento ritmo de crecimiento, su tecnología estancada y, en el ámbito del pensamiento, por su dogmatismo teológico árido, rígido y acartonado, que no ofrecía oportunidad alguna para la crítica ni para una verdadera investigación científica. El capitalismo, con su principio de beneficio, con su competencia y sus máquinas, aceleró de inmediato y multiplicó por mucho el proceso de dominio de la naturaleza, tanto en el ámbito material-práctico como en el teórico. Esta aceleración del proceso de dominio del mundo objetivo se produjo tanto en amplitud como en profundidad, y fue verdaderamente sin precedentes en la historia de la humanidad. La creación de tecnología potente, un crecimiento gigantesco de las fuerzas productivas, la formación de un mercado mundial, un florecimiento sin parangón de la ciencia y su transformación en ciencia mundial: todo ello había sido desconocido en la Antigüedad y para sus grandes civilizaciones. No obstante, la interacción entre la naturaleza y la sociedad, entre el objeto y el sujeto (en este caso no estamos siendo del

todo precisos, ya que la sociedad capitalista no es fundamentalmente un sujeto; pero esto carece de importancia aquí) en la época del declive del capitalismo ha cambiado claramente, tanto en la esfera material como en la del pensamiento. En esta última, como sabemos, es posible observar un giro brusco desde las abstracciones metafísicas, desde los fetiches espiritualistas, de vuelta a la teología feudal, desde la «crítica» al dogmatismo, desde una ciencia que coquetea con el idealismo —aunque con elementos de teoría materialista espontánea— hacia el misticismo y la teología (en la extrema izquierda existe un interés inusual por el materialismo dialéctico, lo que supone una ruptura con la burguesía).

Por el contrario, la forma socialista de sociedad ha acelerado de manera espectacular el proceso de dominio del mundo objetivo. La colonización de nuevos territorios; los estudios geológicos, botánicos, zoológicos y de otras disciplinas en la Unión Soviética; el inmenso crecimiento de la tecnología y de las fuerzas productivas, con tasas de crecimiento nunca antes vistas en ninguna parte del mundo; los éxitos extremadamente rápidos de la ciencia y su penetración en la vida de las masas a través de su unificación con la práctica, etcétera: todo ello avanza a un ritmo completamente nuevo.

Siguiendo en gran medida a [Henri de] Saint-Simon, Auguste Comte, como es bien sabido, dividió la vida mental de la humanidad (y todo lo demás en la vida junto con ella) en tres períodos: «teológico», «metafísico» y «científico». Su error más grave fue tomar la vida mental como punto de partida; es decir, incluyó en su construcción histórica una dosis de racionalismo antihistórico lo suficientemente grande como para tumbar a un caballo. Por supuesto, no fue la teología la que dio origen al feudalismo, sino el feudalismo el que dio origen a la teología. El feudalismo no fue producto de la forma teológica de pensamiento, sino que la forma teológica de pensamiento fue producto del feudalismo. La vieja fórmula racionalista de los «ilustrados», según la cual las opiniones gobiernan el mundo siempre y en todas partes, sirvió también como concepción teórica subyacente a la «ciencia positiva» de Comte. En la época de Comte, el período en el que la ciencia iría más allá de la teología y la metafísica aún no había comenzado, en general. Es cierto que el maestro de Comte, Saint-Simon, ya había escrito en *L'Industrie*: «En última instancia, los principios no se crean; se perciben y se demuestran».

Saint-Simon, sin embargo, defendía un «nuevo cristianismo» con una jerarquía espiritual y secular, mientras que el «positivista» Comte ideó una nueva religión «positivista», considerándose a sí mismo su sumo sacerdote. Sus diversas etapas presuponían además el progreso ininterrumpido de la sociedad, interpretada a la manera de un organismo vivo. Y así sucesivamente. Sin embargo, también había un elemento racional en la tríada de Comte, ya que, en su esencia, el paso de la teología feudal hacia las abstracciones metafísicas de la época del capitalismo, y hacia el período inminente de la «irreligión del futuro» —cuando, bajo el socialismo, la ciencia acabará por desplazar tanto a la teología como a todo tipo de cosmovisión sobrenatural—, representa un progreso real.

El reconocimiento de estas formas intelectuales como distorsiones ideológicas de la realidad, y el proceso histórico de liberación de sus ataduras paralizantes, es un proceso de despojarse de las formas del subjetivismo social, de superarlas y sustituirlas. La condición previa lógica para esta liberación es la autocrítica filosófica, mientras que las condiciones previas materiales y sociales son la lucha de clases del proletariado y la transición al socialismo (al igual que anteriormente, la transición de la cosmovisión teológica a la metafísica abstracta fue una expresión de la transición de la Edad Media a la era moderna, es decir, del feudalismo al orden mundial burgués). En última instancia, la imagen científica del mundo y su generalización filosófica dejan de ser tanto antropomórficas como sociomórficas.

Anteriormente, analizamos en detalle la cuestión de la teleología de la necesidad. Vimos que los avances en la actividad humana y las victorias sobre los elementos naturales no justifican en modo alguno caer en el puro voluntarismo y el indeterminismo. Los objetivos humanos están determinados por la necesidad; en su consecución, los seres humanos se basan en las leyes de la naturaleza, y cualquier proceso tecnológico, incluso el más complejo e intrincado, expresa la necesidad natural con toda la precisión de sus relaciones e interpenetraciones concretas. Sin embargo, las condiciones generales de la actividad social e histórica del ser humano también vienen determinadas por la fase de desarrollo de la Tierra; este es el marco en el que se desarrolla la actividad humana en general. Engels, al igual que Fourier, consideraba inevitable tanto el

declive de la humanidad como su extinción, junto con el fin de la vida en la Tierra como planeta. En otras palabras, la historia humana no puede separarse de ningún modo de la historia de la Tierra como base, *locus standi* [lugar para comparecer] y fuente de sustento de la sociedad. No estamos decididos, sin embargo, a llevar nuestras conclusiones hasta tal extremo, ya que no disponemos de datos suficientes ni para formular afirmaciones sobre el inevitable «envejecimiento» de la raza humana (se trata meramente de un juicio por analogía), ni para extraer conclusiones sobre la imposibilidad de las comunicaciones interplanetarias, ni para descartar la posibilidad de que se descubran nuevos métodos para adaptarse a cambios extremadamente lentos en las condiciones generales de existencia del planeta. Por el momento, solo podemos decir: quien viva, lo verá.

En el proceso de dominar el objeto desde la perspectiva del sujeto, el objeto se revela cada vez más en su infinita diversidad, cualitativa y cuantitativa, extensiva e intensiva. En la práctica, la humanidad histórica, la humanidad moderna, transforma enormes masas de material; en términos cognitivos, la humanidad es capaz de viajar a espacios estelares infinitamente vastos y a las esferas infinitamente pequeñas (y también vastas e interminables) del microcosmos. Para los seres humanos, la extraordinaria diversidad de propiedades objetivas, cualidades, relaciones, interdependencias y vínculos con la humanidad crece continuamente, ya que la práctica y el conocimiento teórico revelan cada vez más su riqueza inagotable. Aquí vemos cómo continúa la transformación histórica del mundo real, independiente de la humanidad —es decir, de la naturaleza como tal—, en un objeto de dominio. Vemos una transición desde la existencia «indiferente» del mundo hacia su subordinación colectiva al creciente poder del sujeto, que coordina y subordina a sus fines los grandes procesos telúricos.

Este proceso de dominio es un hecho histórico absolutamente real. Remodelamos la sustancia de la naturaleza, adquiriendo cada vez mayor conocimiento de sus propiedades; a una escala cada vez mayor, somos capaces de predecir el curso de los procesos objetivos. Esto también significa dominar la práctica y el conocimiento teórico, en una forma dual. Estas palabras y conceptos no tienen otro significado, ni pueden tenerlo. Las filosofías idealistas y el agnosticismo se basan en la presunción de que existen esencias ideales, más

allá del alcance de la práctica o la teoría. Pero estas «esencias» — todas estas «ideas», «espíritus», «almas del mundo», «almas-mó-nadas», «*logos*», etcétera— no son más que magnitudes ilusorias creadas por los seres humanos, y situadas mentalmente en los poros del mundo real o más allá de sus límites en forma de incognoscibles. Sin embargo, precisamente porque son fantasmas ideológicos, no pueden percibirse como elementos del mundo real. Por el contrario, pueden percibirse como fantasmas, como distorsiones ideológicas, y solo de esta manera. Da la casualidad de que esto es más que suficiente. Aprender un fantasma como parte del mundo real es una tarea insoluble. Por consiguiente, se trata de un falso problema, por el que no vale la pena preocuparse, a pesar de las enseñanzas de la filosofía idealista. Este alboroto y esta molestia son escolásticos, en el espíritu de los conocidos ejercicios medievales que ahora nos parecen meramente bárbaros y cómicos. Postular a Dios como invisible y luego intentar verlo es una empresa desesperada. Pero ver la base material del surgimiento de esta idea, comprender su génesis, ver algo más detrás de la distorsión, es tanto posible como necesario. Así pues, a diferencia de la estrechez de miras de los metafísicos racionalistas, vemos en las formas religiosas no simplemente una invención descarada y deliberada ni un engaño descarado por parte de los sacerdotes, sino una forma de pensamiento profundamente arraigada, en la que las leyes reales de la naturaleza se distorsionan burdamente en consonancia con el modo de producción, es decir, de manera sociomórfica. Comprender esto significa aprender los fantasmas ideológicos de manera científica. En la práctica, acabar con su base material significa socavar y frustrar su reproducción, convirtiéndolos en un elemento del pasado histórico que no tiene ni presente ni futuro.

El poder de la práctica humana y de la cognición humana en su forma más elevada, correspondiente al sujeto socialista que domina, llena a las personas de entusiasmo creativo y, al mismo tiempo, las protege del orgullo inmerecido. Cuando Hegel, por ejemplo, declara que la Tierra es el «centro», «el mejor de los planetas», etcétera, este peculiar geocentrismo no es, en última instancia, más que una «provincia» del conocimiento, un rincón abandonado por Dios, limitado y restringido. En ocasiones, bajo el pretexto de criticar el «infinito espurio» [*schlechte Unendlichkeit*], el mismo

Hegel delata un anhelo de calma, de lo finito, de ese ser inmutablemente estático, absoluto, unitario y constante, «redondo como una esfera», del que hablaban los pensadores de la Antigua Grecia. El «conocimiento» impotente, osificado y dogmático —que no era conocimiento, sino ignorancia basada en la «revelación»— consideraba a la Tierra como el centro del universo. Por el contrario, la práctica y la teoría poderosas demuestran que la Tierra es uno de un número infinito de mundos; que lo mismo ocurre con todo el sistema solar; que, si avanzamos en la otra dirección, cada átomo consta de un número infinito de mundos; es decir, que todo infinito es finito, mientras que todo finito es infinito, y que todo está inmerso en el universo infinitamente infinito. Estas inmensidades hacen que a algunas personas les dé vueltas la cabeza, y esas personas sienten la necesidad de rascarse la espalda contra alguna valla diminuta. No pueden soportar la dialéctica mundial de lo finito y lo infinito. ¡Pues que les den! ¡Si os pica os rascáis, señores!

Mientras tanto, seguiremos el camino del conocimiento infinito, el camino del dominio sin fin del universo infinito, sin barreras con carteles que digan «El camino termina aquí» o «Prohibido el paso».

La sociedad como objeto y sujeto del dominio

La cuestión de la sociedad adquiere un significado especial, ya que aquí existe una interrelación muy específica. La sociedad puede ser objeto y sujeto al mismo tiempo. Puede ser objeto en el sentido más pleno, y sujeto solo en parte. Al mismo tiempo, puede desempeñar este papel simultáneamente en varios aspectos con orientaciones mentales de carácter clasista de un tipo excepcionalmente profundo y duradero, mucho más duradero que las diferentes variantes en el ámbito de las ciencias teóricas. La sociedad, con toda su gama de formaciones sociales y económicas, no puede dominarse a sí misma en el sentido práctico. Esto, por así decirlo, representa su carácter fundamental e inmanente.

Esto se demuestra mejor utilizando los ejemplos de diferentes tipos históricos de sociedad, sobre todo porque ya hemos examinado algunos aspectos de esta cuestión en otro contexto. Aquí debemos plantearla y resolverla en su conjunto.

Tomemos como ejemplo la sociedad capitalista. Se trata de un tipo particular de sociedad que ha surgido de manera histórica; una formación social y económica específica, un «modo de producción» particular, con su característico «modo de pensamiento». El capitalismo se convirtió en objeto de conocimiento casi desde el momento en que comenzó a surgir (véase, por ejemplo, la economía política, a partir de [William] Petty). Pero, ¿qué tipo de sujeto se le oponía? En este papel actuaban los ideólogos de la clase dominante. El sujeto aquí no era toda la sociedad; la sociedad era anárquica, atomizada, elemental, «ciega» e «irracional»; como ya hemos visto, no es una entidad teleológica que se fije objetivos, ya que no es una sociedad organizada. No hay en ella nada que corresponda a una voluntad general y global, sino solo una versión ficticia de esta voluntad, creada

en interés de la burguesía dominante. El principio racional —el Estado— es una organización general de la clase dominante con un papel limitado; no define ni organiza la vida de la «sociedad civil» en sus funciones económicas básicas, y el curso del proceso económico, donde existe teleología en una sola empresa —es decir, en una sola célula dentro del todo—, está sujeto a las leyes del azar elemental. Por lo tanto, la sociedad no puede ser objeto de un dominio práctico. Para que la sociedad se convierta en objeto de un dominio exitoso, debe tener un carácter organizado, lo que hace posible un plan. Esto implica superar la anarquía del capitalismo, es decir, del capitalismo como estructura social particular. En consecuencia, los intentos de dominar la sociedad en su conjunto requieren ir más allá de los límites del capitalismo, y esto significa la revolución socialista proletaria.

Conocer la sociedad capitalista de una manera siquiera mínimamente adecuada significa comprenderla en sus contradicciones y en su dinámica y, por consiguiente, en su transición hacia la no-existencia, hacia una forma social diferente; es decir, histórica y dialécticamente. Pero dado que la sociedad capitalista, en virtud de su estructura, se caracteriza por una divergencia fundamental de intereses poderosos, la clase dominante y sus ideólogos son incapaces de ello por principio. Si hablamos de economía política, fue solo en el período inicial de desarrollo de esta ciencia cuando Adam Smith —y, en mayor medida aún, David Ricardo— describieron las relaciones reales implicadas, incluida su naturaleza contradictoria (por ejemplo, el análisis de Ricardo sobre la relación entre salarios y beneficio). Sin embargo, con el fin de la llamada economía política clásica, el pensamiento económico burgués degeneró y se transformó en una apologética vulgar (la «escuela histórica», », los «armonistas», la escuela de la «utilidad marginal», la escuela «matemática», la escuela «social-orgánica» y la actual basura orgánica de los ideólogos fascistas), así como la decadencia total de la ciencia, el rechazo de la propia posibilidad del conocimiento teórico y su transformación en estadística mediante el estudio de la coyuntura específica. Vemos el mismo proceso en la sociología y la historia; ¡Auguste Comte y Herbert Spencer se situaban en un nivel mucho más elevado que los Othmar Spann de hoy en día! Los historiadores franceses del período de la Restauración, y gigantes como [Theodor]

Mommsen, [Barthold] Niebuhr y otros, eran mucho más grandes que los engreídos apologistas actuales del nacionalismo fascista, o que los mezquinos escribas ultraespecializados que carecen de todo horizonte. Los intentos de generalización y síntesis, como *La decadencia de Occidente* de [Oswald] Spengler, rozan un rechazo escéptico de la ciencia, como bien sabe cualquiera que esté familiarizado con el sofisma de filigrana de las construcciones de Spengler. Las cosas son aún peores cuando solo se trata del capitalismo; basta con señalar la evolución de Werner Sombart, que ha pasado de la simpatía por el marxismo a las tonterías místicas de la peor calaña.

No tiene sentido citar ejemplos interminables. Como sujeto dedicado al conocimiento de la sociedad capitalista, la burguesía ha demostrado ser impotente. Su ciencia social ha degenerado en una apología de su práctica, mientras que esta práctica, que expresa el funcionamiento anárquico del capitalismo, nunca ha sido capaz de ejercer control sobre la espontaneidad social elemental del sistema ni sobre la irracionalidad del proceso social inherente al capitalismo. De hecho, esta práctica ni siquiera se ha fijado jamás tal tarea, y solo ahora, sobre la base del declive y la crisis general del capitalismo, de su decadencia y colapso, está realizando intentos desesperados por saltar más alto de lo que le alcanzan las piernas y, en su caída, a medida que las fuerzas productivas declinan, resolver el problema de la cuadratura del círculo; de ahí las utopías de un «capitalismo planificado» feudalizado, en sus numerosas y tediosas variantes. En la sociedad capitalista, el proceso sociohistórico se contrapone a sus agentes como una fuerza externa, ciega e irresistible, como una «ley natural», que no puede ser dominada.

En la sociedad socialista, que surge históricamente de la sociedad capitalista a través de la revolución socialista y gracias a la dictadura del proletariado, vemos algo muy diferente. Aquí la sociedad es a la vez sujeto y objeto. Se trata de una unidad teleológica. Su necesidad se manifiesta directamente en su teleología, a través de la voluntad organizada de las masas, que toma forma material en el plan y se realiza en la ejecución de este plan. Aquí se reconoce a sí misma. Aquí no hay «deriva», es decir, un principio de desarrollo ciego y elemental. Aquí la sociedad se controla a sí misma de manera práctica, al igual que se controla a sí misma también teóricamente. Aquí no hay incoherencia ni existencia separada, en el sentido de

una oposición entre los aspectos prácticos y teóricos del dominio. Aquí existe tanto el dominio real como la unidad completa de estos opuestos, que solo existen en forma superada.

La teoría del proletariado que ha surgido dentro de los límites del capitalismo está vinculada a su práctica transformadora, dirigida hacia el «todo» (la praxis revolucionaria de Marx y la praxis «derrochadora» [*overthrowing*] de Engels). Esta teoría ya ha demostrado su solidez, ya que todas sus previsiones más importantes se han cumplido, y la práctica de la transformación revolucionaria —es decir, la práctica del comunismo combativo y victorioso— ha demostrado una vez más la realidad de esta teoría, conduciendo al dominio de la sociedad en su conjunto.

No podemos plantear aquí toda una serie de cuestiones históricas fascinantes, por ejemplo, sobre las antiguas teocracias como la de Egipto; sobre el Estado inca en Perú, cuya economía, según describió Marx (en el segundo volumen de *El Capital*), estaba organizada sobre una base no mercantil; sobre el Estado jesuita en Paraguay; sobre los problemas de las economías militar-capitalistas, etcétera. Todas ellas trascienden los límites de la tarea que nos hemos fijado, a pesar de estar estrechamente relacionadas con ella. Aquí bastará con mostrar que, en la sociedad de mercancías (y en su forma más desarrollada, la economía capitalista), la sociedad no es el sujeto, no puede ser el sujeto y tampoco puede dominarse a sí misma, ni teóricamente ni prácticamente. La sociedad de mercancías se convierte, por tanto, en un objeto real de conocimiento (cuando este conocimiento se ajusta a la realidad) entre sus oponentes, mientras que, en la práctica, la sociedad se convierte en objeto de dominio solo en su forma organizada, es decir, en este caso, como sociedad socialista.

La situación es, pues, la siguiente. En la medida en que nos ocupamos de la sociedad como objeto:

- a) la sociedad surge, en general, antes de convertirse, en cualquier forma, en objeto de conocimiento y de dominio consciente en general;
- b) como objeto, la sociedad surge históricamente;
- c) en el curso del proceso histórico de desarrollo, la sociedad cambia su forma histórica concreta, pasando de una forma a otra y modificando sus modos de producción;

d) cada una de estas sociedades históricas concretas desarrolla la riqueza de sus propiedades, rasgos, cualidades y «leyes de movimiento» particulares y específicos, que son característicos únicamente de ella.

Cuando nos ocupamos del sujeto, nos encontramos con lo siguiente:

- a) el sujeto es histórico;
- b) es históricamente diverso, incluso en el sentido de que en algunas sociedades es meramente parcial, y la sociedad en su conjunto no puede ser un sujeto;
- c) en la sociedad socialista, la sociedad en su conjunto se convierte en sujeto en relación consigo misma;
- d) el sujeto capitalista (un ideólogo burgués) no puede, en sentido estricto, ser el sujeto del dominio;
- e) la sociedad socialista es un sujeto-objeto que surge históricamente en el sentido pleno.

Por último, en la medida en que nos ocupamos de la interrelación entre objeto y sujeto, observamos que:

- a) estas relaciones son históricas;
- b) que en la sociedad mercantil-capitalista están extremadamente poco desarrolladas, y que aquí, en esencia, no existe ni puede existir un proceso de dominio;
- c) que en la sociedad socialista, donde existe una completa concordancia e identidad entre el objeto —que es al mismo tiempo también un sujeto— y el sujeto —que es al mismo tiempo también un objeto—, observamos un dominio completo. Es decir, observamos una práctica que opera de acuerdo con objetivos a escala social y que está organizada en todos sus aspectos; observamos el movimiento autónomo consciente de la sociedad, junto con su autoconciencia y autoconocimiento, como aspectos de su actividad vital integrada;
- d) que el nacimiento de la sociedad como sujeto es el resultado de la práctica revolucionaria del proletariado, orientada teóricamente, de la victoria de la revolución socialista proletaria; el proletariado, como «particular» (clase), compuesto por los «solitarios» (individuos), domina lo «universal» (la sociedad) y se transforma en lo «general» (el pueblo socialista). El concepto de sujeto de la revolución fue desarrollado por Lenin.

Desde el punto de vista de las formas intelectuales, la transición al socialismo supone la abolición de las formas fetichistas de la conciencia social. Este punto debe examinarse con mayor detenimiento.

Marx fue el primero en revelar las peculiaridades específicas de la sociedad capitalista, sus leyes de movimiento, los modos específicos de pensamiento de sus agentes y la especificidad sociohistórica de sus categorías intelectuales. Nos referimos aquí al concepto marxista de fetichismo de la mercancía.

En la sociedad capitalista, cada empresa, el trabajo en cada empresa y los productores de mercancías son formalmente independientes entre sí; operan «libremente» en el mercado. Están vinculados entre sí a través de actos de intercambio, a través de las metamorfosis de la mercancía y el dinero, a través del movimiento de las cosas. El trabajo, en este caso, no representa un sistema de trabajo social, sino complejos separados del mismo. El hecho de la colaboración social queda oculto tras la independencia formal de las empresas. Las relaciones sociales entre las personas parecen ser propiedades sociales de las cosas, de las mercancías. Este fetichismo de la mercancía se manifiesta en todo el pensamiento de la burguesía y sus ideólogos. En el ámbito de la economía política, donde la sociedad se considera un objeto, todas las categorías de la ciencia burguesa son fetichistas de principio a fin. El capital, por ejemplo, en este caso no representa una relación social e histórica entre las personas —una relación que se manifiesta y se fija en las cosas—, sino una cosa en su forma natural, es decir, el dinero y demás. De ahí que, en la economía política burguesa, el capital produzca plusvalía, la tierra genere renta y el dinero engendre dinero; todos ellos poseen propiedades místicas y milagrosas. De ahí también las teorías de la «productividad del capital», en sus numerosas variantes. Aquí no hay ni una pizca de enfoque social o histórico del tema; todas las relaciones reales se presentan de forma fetichista y distorsionada.

Lo mismo ocurre también en otros ámbitos. Debido a la división del trabajo y a la anarquía de la sociedad, las esferas ideológicas (por ejemplo, diversos campos de la ciencia y el arte, así como los ámbitos del derecho, la moral, etc.) se ven envueltas exactamente de la misma manera por una niebla fetichista.

Engels escribió a Franz Mehring (carta del 14 de julio de 1893):

La ideología es un proceso que, es cierto, lleva a cabo el llamado pensador de forma consciente, pero con falsa conciencia. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan siguen siendo desconocidas para este pensador... En consecuencia, él o ella inventa fuerzas motrices falsas o meramente aparentes. Al tratarse de un proceso mental, este deriva su contenido y su forma del pensamiento puro, ya sea el propio del pensador o el de sus predecesores. El pensador opera exclusivamente con material intelectual que acepta acríticamente como producto del pensamiento, sin realizar investigaciones más profundas, hasta el punto de que el proceso se vuelve más remoto, independiente del pensamiento...

En otra ocasión, en *Ludwig Feuerbach*, Engels habló de «trabajar con los pensamientos como si fueran esencias que se desarrollan de forma independiente, sujetas únicamente a sus propias leyes».

En otras palabras, los eslabones de la cadena del trabajo social dividido se consideran independientes. Las ideas, productos de estos eslabones, están de hecho conectadas objetivamente con el conjunto del sistema de la práctica y constituyen un aspecto de la vida de la sociedad, de su reproducción, de su vida misma. Sin embargo, las ideas se desprenden de esta asociación (en términos de conciencia) y se convierten en esencias independientes. Abstraídas del contacto directo con la materia, pero conectadas en mayor o menor medida con la práctica material, actúan como esencias separadas en virtud de la existencia exteriormente separada de diversas ramificaciones especializadas. Así como el dinero engendra dinero, el capital engendra ganancia y la tierra da lugar a la renta al margen del trabajo (al menos en la conciencia de los fetichistas), así también las categorías puras, las formas puras, las formas a priori aparecen al margen de la práctica y la materia, y el conocimiento mismo llega a representar el conocimiento puro, es decir, el conocimiento en sí mismo, y no un aspecto del dominio del mundo. La base racional de esta aberración fetichista consiste en la peculiar estructura, específicamente histórica, de la sociedad capitalista. Este fetichismo se manifiesta aún más claramente en las categorías de la moral, donde las normas de comportamiento social adquieren el carácter de categorías metafísicas suprasensoriales que penden como espadas de

Damocles sobre las cabezas de las personas, aunque estas categorías se consideren algo «interno». Pero este tema se tratará en profundidad en otro contexto.

Por consiguiente, en este ámbito concreto, es decir, en la esfera de la sociedad, vemos la necesidad de un enfoque histórico de la cuestión del sujeto y el objeto. Ni en la naturaleza ni en la sociedad hay, ni debe haber, lugar para abstracciones vacías; actuar partiendo de ellas conduce a la degeneración en un escolasticismo estéril y en una «especulación ebria». Solo una dialéctica materialista genuina puede garantizar que el pensamiento filosófico de nuestro tiempo funcione de manera verdaderamente fructífera.

La verdad: el concepto de verdad y el criterio de lo verdadero

La cuestión de la verdad es, por supuesto, uno de los temas centrales de la filosofía. Pero, tal y como preguntó Poncio Pilato, según la tradición evangélica: «¿Qué es la verdad?».

Esta pregunta es especialmente compleja y presenta múltiples aristas, aunque en la sección anterior se han proporcionado casi todas las premisas necesarias para resolverla. Aquí debemos centrarnos, en primer lugar, en eliminar desde el principio la ambigüedad del término «verdad», una ambigüedad que se da con extrema frecuencia, incluso en la literatura marxista. Esta cuestión debe abordarse no desde un ángulo escolástico, verbalista y terminológico, sino en esencia partiendo del espíritu —más que de la letra— de Marx, Engels y Lenin.

A menudo nos encontramos con la expresión «el mundo verdadero», que se refiere a la verdad como hecho objetivo, como ley, relación, cualidad, estado, etc., del mundo real. Pero ¿puede algún hecho, si realmente es un hecho, ser «falso»? ¿Y cómo, en general, puede aplicarse la categoría de verdad a un hecho, al mundo real, tomado en sí mismo? En sentido estricto, este uso de la palabra «verdad» es absurdo, ya que algo que existe en la realidad existe en la realidad, y ahí se acaba el asunto. Que esto es así resulta evidente de inmediato si, por el contrario, planteamos aquí la cuestión de los criterios de la verdad o, digamos, del criterio de conformidad con la realidad. Si por verdad entendemos la realidad misma, es decir, las relaciones objetivas entre las cosas y los procesos, independientes de nuestro conocimiento y de nuestra influencia práctica, ¿en qué se convierte entonces la pregunta? En un absurdo evidente, ya que

resulta que estamos preguntando por la relación entre la realidad y esta realidad concreta; ¡que estamos hablando de una misma cosa como si fueran dos cosas! Pero tal situación solo puede existir si el mundo externo coincide con el pensamiento, si las cosas o «las almas de las cosas» son conceptos, es decir, si nos encontramos ante una evidente «filosofía de la identidad» o variaciones de la misma —en cualquier caso, ante uno u otro tipo de idealismo.

Esto se aplica, por ejemplo, a Hegel, para quien, como sabemos, los objetos son reales cuando coinciden con su idea. Al analizar la doctrina de Aristóteles, Hegel escribe: «El carácter especulativo de la filosofía de Aristóteles consiste precisamente en el hecho de que considera todas las cosas en términos del pensamiento, y todas las cosas se convierten en pensamientos, con el resultado de que, al actuar en forma de pensamientos, también actúan en su veracidad» (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II)¹¹⁸.

En términos generales, solo es posible interpretar la verdad como una propiedad del mundo real cuando este mundo no es único, cuando se presupone una duplicación o multiplicación de mundos, con diferentes grados de realidad. Esto, por supuesto, también contamina el aire en un radio de millas con un hedor místico. Entonces, ¿qué sentido tiene? El sentido no es difícil de entender si tenemos presente que nos ocupa el conocimiento verdadero —es decir, exacto— del reflejo verdadero —es decir, exacto— del objeto en el sujeto. En el capítulo sobre el conocimiento mediado, analizamos en detalle la teoría del reflejo, que fue desarrollada con especial minuciosidad por Lenin en su lucha contra el agnosticismo idealista. El reflejo del mundo no es lo mismo que el mundo. Ni es un duplicado del mundo. El reflejo del mundo es una «imagen» del mismo, pero una imagen es algo muy distinto de lo que en ella se representa. Un reflejo puede ser más o menos preciso, más o menos completo y más o menos pulido, o puede ser una distorsión escandalosa, etcétera. Pero nunca es el objeto en sí mismo, y nunca puede multiplicar o duplicar realmente el mundo. Es una cuestión muy distinta que el pensamiento pueda crear (y de hecho crea) muchos reflejos con diversos grados de adecuación; estos pueden compararse en función de su veracidad, es decir, en función del grado en que concuerdan

¹¹⁸ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, p. 149.

con el mundo objetivo. La veracidad no es, por lo tanto, más que la propiedad de un reflejo en la mente humana tal que dicho reflejo se corresponde con el mundo real, es decir, con lo que se está reflejando. La verdad o la falsedad son predicados del pensamiento, en relación con el ser, y no predicados del ser en sí mismo, que no tiene en absoluto necesidad de ser validado por el pensamiento. Ya hemos tenido ocasión de señalar que no hay que confundir, por ejemplo, el hecho de una alucinación con la realidad de que nada en el mundo objetivo se corresponde con ella. Un espejo deformante deforma, pero existe, como espejo deformante. Una visión errónea refleja la realidad de forma errónea, pero existe, como un error en la mente de las personas. La verdad refleja la realidad con precisión, pero no es esta realidad reflejada. Es otra cosa, una traducción de la realidad en la mente de los seres humanos.

Lo que estamos discutiendo aquí es el reflejo y la correspondencia. En consecuencia, el término «coincidencia» es también extremadamente ambiguo, ya que la coincidencia es la coincidencia de lo idéntico, mientras que no existe identidad alguna entre un reflejo y lo reflejado. El hecho de que las personas piensen en el universo no significa que el ser físico de todo el cosmos, por decirlo de manera simplificada, quepa en la mente de las personas. Ni tampoco significa que el universo sea lo mismo que el concepto del mismo.

Según Hegel, el universo no coincide con la representación del universo, sino con el concepto del mismo:

La definición habitual de verdad, según la cual es «la coincidencia de la representación con el objeto», no está contenida en absoluto dentro de la representación. Cuando imagino una casa, un tronco, etc., yo mismo no soy ese contenido; represento algo muy diferente y, por consiguiente, no coincido en absoluto con el objeto de mi imaginación. Solo en el pensamiento se hace evidente una verdadera coincidencia entre lo objetivo y lo subjetivo¹¹⁹.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 150.

Los conceptos de casa y tronco, sin embargo, no son ni una casa ni un tronco, por muchos subterfugios a los que pueda recurrir la especulación filosófica idealista.

Ahora bien, se plantea la cuestión de qué significa realmente la «correspondencia» de la reflexión con lo reflejado. Ya hemos visto que el reflejo más exacto del mundo es la «imagen científica del mundo», su «segundo concreto». (Marx, en la Introducción a su *Contribución a la crítica de la economía política*, como recordamos, insistió enérgicamente en que esta «reproducción espiritual» era real, ¡aunque no representara en absoluto la creación de la realidad misma!) Entonces, ¿qué tipo de correspondencia es esta? Está claro que no se trata de un reflejo en el sentido de una imagen visual tranquila como la de un espejo. Para ser francos, en general es una pérdida de tiempo intentar comprender esta correspondencia a modo de una idea simple y elemental, como la del espejo metafórico. La correspondencia aquí es de un tipo mucho más complejo.

Tomemos nuestro viejo ejemplo, la fórmula «los cuerpos se expanden cuando se calientan». Esta fórmula es cierta; se corresponde con la realidad. ¿Es absolutamente cierta? ¡No! Es parcial e incompleta. En astrofísica, en las condiciones de las estrellas, es falsa. Incluso en la Tierra hay excepciones a ella (el agua, el acero y otros). Pero en condiciones terrestres, salvo en el caso de unas pocas sustancias, es cierta; se corresponde con la realidad. ¿Qué significa decir que, dentro de estos límites, «se corresponde»? Significa que si observamos un cuerpo aquí en la Tierra en relación con otro factor, como resultado de lo cual aumenta la temperatura del primer cuerpo —es decir, si aumenta la energía de vibración de sus moléculas—, entonces el volumen de este cuerpo se expande. O si decimos que la materia tiene una naturaleza electromagnética, y si esta «visión del mundo» es correcta, si se corresponde con la realidad, entonces esto significa lo siguiente: sea cual sea la sustancia que tomemos, y por muchos experimentos que realicemos, cada vez que penetremos experimentalmente en la microestructura de una sustancia encontraremos allí partículas minúsculas con cargas positivas y negativas. Esto también significa que cualquier contacto práctico directo con la materia, destinado a alterarla de acuerdo con los datos de esta teoría, confirmará la teoría en el curso concreto del proceso tecnológico. Ya tratamos este tema en detalle cuando

abordamos la cuestión de la cognoscibilidad de las cosas en sí mismas. Una reflexión es una «reproducción espiritual» comprimida y condensada de la realidad. Una reflexión precisa y verdadera es aquella que condensa con exactitud estas asociaciones, cualidades, propiedades, relaciones y procesos, y no crea otros ilusorios; es decir, aquellos que no tienen un correlato material ni ningún correlato real que exista fuera del sujeto. Como sistema de conceptos, un reflejo no es en modo alguno un sistema de «símbolos» o «signos» elegidos arbitrariamente, ni de «jeroglíficos» plejánovianos. Cuando pensamos en los electrones, el electrón no es un signo ni una designación numérica de la realidad, sino una reproducción espiritual de esta realidad. Como hemos visto, el significado mediado elimina la subjetividad y penetra en los vínculos objetivos entre las cosas y los procesos. No obstante, podemos expresar un mismo sistema de conceptos en diferentes lenguas, registrándolo en fórmulas matemáticas, ecuaciones, letras del alfabeto, etcétera. Esto es ahora el ámbito de los símbolos, de la designación condicional. De ninguna manera podemos situar el proceso de formación de conceptos y de pensamiento en el mismo plano que el proceso de creación de símbolos y escritura simbólica, y considerar que ambos son homogéneos.

El criterio de la verdad es, por lo tanto, la correspondencia con la realidad. La cognición teórica, sin embargo, es una de las facetas del proceso de dominio, es decir, del dominio teórico del objeto. De ello se deduce que la correspondencia con la realidad es el criterio de la capacidad de dominio teórico. La verdad es la correspondencia con la realidad. La verdad es la capacidad de la cognición teórica, la realidad de la cognición teórica en el sentido de su eficacia.

Examinemos ahora la cuestión de la eficacia de la práctica. ¿Existe aquí alguna analogía? Por supuesto que sí. La práctica puede ser infructuosa, débil o errónea. Esto significa que, en la fabricación de hierro fundido, por ejemplo, el proceso del alto horno no funciona como se esperaba. En consecuencia, se ha cometido algún error. O tomemos otro ejemplo: toda la práctica de los alquimistas al intentar producir oro. Esa práctica fue sencillamente en vano. O podríamos tomar el ejemplo de los intentos de construir un *perpetuum mobile*, una máquina de movimiento perpetuo. Por otro lado, la práctica productiva es genuinamente poderosa en todos sus

campos, y el aumento del poder de la humanidad actual —especialmente la humanidad socialista— sobre la naturaleza ha sido inmenso. ¿Cuál es el criterio aquí? El resultado objetivo del proceso productivo, su conformidad con algún objetivo previamente fijado. Aquí constatamos de inmediato que el vínculo entre la teoría y la práctica también se revela desde el punto de vista de la eficacia de ambas, es decir, de la realidad de su dominio del objeto. El resultado material del proceso tecnológico es el criterio de la realidad de este proceso, es decir, de su poder práctico, es decir, del dominio objetivo real del objeto. Al mismo tiempo, este resultado también sirve de prueba de la teoría, ya que el curso del proceso tecnológico se elabora teóricamente de antemano. Los resultados materiales refutan las teorías falsas, como por ejemplo en el caso del *perpetuum mobile*; por su parte, la teoría misma confirma la práctica en este caso, refutando la posibilidad teórica del movimiento perpetuo. Un efecto práctico positivo, es decir, el dominio práctico del objeto, su transformación material, confirma la veracidad de la teoría; el poder práctico confirma el poder ideal de la teoría. Pero, dado que toda práctica es una actividad razonada y orientada a un fin (nos referimos aquí a la práctica humana), el principio teórico coexiste en su seno, por así decirlo, sea cual sea el sistema de división del trabajo social en una sociedad determinada. Precisamente porque la práctica da lugar a la teoría, y la teoría a la práctica; precisamente porque se interpenetran mutuamente y constituyen una unidad en su circulación, el «criterio práctico de la verdad» coincide con el criterio de correspondencia con la realidad. Las causas genuinas (eslabones indispensables) que revela la teoría se convierten en normas en la práctica; la verdad del conocimiento significa, por tanto, poder en la práctica, y el poder en la práctica significa la verdad del conocimiento, es decir, su correspondencia con la realidad. Todo esto es correcto siempre que entendamos por «práctica» los cambios objetivos en el mundo, y no la «práctica» ilusoria de las revelaciones místicas y los «beneficios» redentores para el alma de la autoflagelación de diversos tipos, como en *Variedades de la experiencia religiosa*, de William James. Pero ya hemos discutido esto y no volveremos sobre ello.

Examinemos ahora la cuestión del criterio de economía, planteada con tanta pompa por los empiriocríticos («consideración del

mundo desde el punto de vista del mínimo gasto de esfuerzo», sobre todo en las obras de Avenarius). Tomado en sí mismo, es decir, sin tener en cuenta la cuestión de la correspondencia, este principio es a la vez descabellado y trivial; descabellado porque descarta todas las asociaciones y relaciones cada vez más diversas que se descubren en el proceso de la cognición, y trivial porque ataca el problema de forma simplista y rudimentaria, como si lo cortara con un hacha. Sin embargo, este principio puede discutirse —como hizo Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, dedicándole literalmente dos líneas— si lo abordamos de acuerdo con el criterio de la verdad como reflejo exacto de la realidad. En este caso, no actúa meramente a priori, sino *a posteriori*, no como un criterio independiente, sino como una expresión de la productividad del trabajo mental, de la productividad del pensamiento. En este caso, el pensamiento que es correcto, es decir, el que refleja fielmente la realidad, resulta inevitablemente también el más económico. En su producción no habrá nada superfluo, es decir, falso, que no se corresponda con la realidad, que confunda la cuestión, que impida la penetración en las relaciones reales de los procesos reales, que desvíe hacia pistas falsas, que cree vínculos ilusorios en lugar de forjar vínculos reales. Esto no puede, sin embargo, significar en modo alguno plantear de antemano la exigencia de pensar de forma simple y económica. Planteada de manera tan simplista, esta exigencia es absurda y, en términos cognitivos, perjudicial; conduce inevitablemente a abstracciones planas y caquéticas, por mucho que se adornen con todo tipo de fórmulas empiriocríticas sobre la «descripción pura».

La cuestión de los criterios de verdad puede formularse, pues, de la siguiente manera: el criterio de verdad es la correspondencia con la realidad, confirmada por la práctica, como la correspondencia de los resultados materiales de la práctica con su objetivo. El criterio de correspondencia con la realidad coincide con el criterio de la práctica, al igual que el poder teórico coincide con el poder práctico, ya que ambos no son más que dos caras del proceso de dominio del mundo objetivo. El pensamiento correcto demuestra *post factum* ser también el más económico, es decir, el más productivo.

La verdad: la verdad absoluta y la verdad relativa

El universo es infinito e infinitamente diverso, al tiempo que constituye un todo único. Es un mar inconmensurable e inagotable de cualidades, propiedades, asociaciones y relaciones, con transiciones de una a otra, con transformaciones ininterrumpidas, con la desaparición de una entidad y el surgimiento de otra nueva. El universo representa un surgimiento y una desaparición eternos; es un océano de materia infinita y en constante movimiento, en toda la magnificencia de sus formas. Tal es el universo objetivo. Es bastante obvio que el universo, con toda su riqueza infinita, no puede, en alguna época histórica final, convertirse en objeto de un conocimiento y una práctica exhaustivos. El universo se revela históricamente, en el pensamiento del sujeto. El conocimiento es un proceso, y los resultados de este proceso se transforman constantemente en el movimiento histórico del trabajo y el pensamiento; no son una cantidad rígida, sino que renuevan constantemente su composición. El conocimiento aumenta tanto extensivamente, en amplitud, como intensivamente, en profundidad. Asimila esferas del ser cada vez más nuevas y, al mismo tiempo, abre tipos de asociaciones, relaciones y leyes cada vez más generales, es decir, cada vez más profundas. La esfera de lo particular, de las cosas y procesos concretos que se convierten en objetos de la cognición, se expande sin interrupción. Al mismo tiempo, la cognición, al desarrollarse sobre su base práctica, avanza hacia lo universal, revelando tipos de asociaciones cada vez más profundos, descubriendo leyes cada vez más generales y universales, y partiendo de ellas hacia la «reproducción espiritual» de una diversa inteligibilidad que ahora es concreta.

Estas etapas del conocimiento se corresponden con la estructura del ser mismo, con la realidad objetiva misma.

Las relaciones generales y universales, así como una cantidad infinita de relaciones parciales y específicas, existen objetivamente, con total independencia de la conciencia humana o de cualquier otra conciencia. También existen formas generales y universales del ser, así como formas parciales. La necesidad es un tipo de vínculo objetivo universal y propio de toda la naturaleza.

Las leyes de la dialéctica lo abarcan todo: la naturaleza, la sociedad, el instante. Engels, en *Anti-Dühring*, describió la dialéctica como «una ley del desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento que es sumamente general y, por lo tanto, sumamente amplia en su acción; una ley que, como hemos visto, tiene validez en los reinos animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía...»¹²⁰.

Como sabemos, también existen leyes específicas propias de formas especiales de ser; por ejemplo, las leyes de la biología que se aplican al mundo orgánico y solo a él. La tipología de las leyes refleja, por tanto, los tipos objetivos de relaciones objetivas, según su generalidad creciente o decreciente, y según su «profundidad». El conocimiento, como proceso, consiste también en el descubrimiento de un campo cada vez más amplio de cosas y procesos concretos, así como de tipos de relaciones entre ellos cada vez más profundos. Al comentar a Hegel en sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin señaló: «La naturaleza es *tanto* concreta *como* abstracta, *tanto* apariencia *como* esencia, *tanto* instante *como* relación. Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción y aislamiento, pero objetivos en su conjunto, en su proceso, suma, tendencia y origen»¹²¹.

Esto también permite comprender la interpretación de la verdad misma como un proceso; el conocimiento no es capaz de asimilar de inmediato toda la diversidad infinita de la naturaleza y su unidad multifacética, la relación universal del mundo con la infinitud de sus mediaciones concretas. El conocimiento, por así decirlo, revela el mundo trozo a trozo, y solo como una tendencia llega a conocer el todo multifacético, hacia el que se esfuerza eternamente. En realidad, no existen universos diferentes, universos con distintos grados

¹²⁰ *Anti-Dühring*, p. 159.

¹²¹ *Cuadernos filosóficos*, p. 208.

de «veracidad»; hay un único universo con diversos tipos de asociación, más profundos o menos profundos. En esto radica el núcleo racional y la base de todos los argumentos sobre la «esencia» y demás. En particular, el universo (o, más exactamente, una parte del mismo) ofrece una «imagen» fenomenológica en relación con los órganos sensoriales del sujeto, mientras que la cognición avanza «más profundamente», despojándose de lo subjetivo y, en términos de conceptos, reflejando las propiedades objetivas del universo «en sí mismo», «eliminando mentalmente» [es decir, suprimiendo mentalmente] la coordinación fundamental de Avenarius. Esto, entre otras cosas, también lo expresa muy claramente Hegel en su *Ciencia de la lógica*: «Lo que [el objeto]... es en el pensamiento, lo es solo en sí mismo y para sí mismo; lo que es en forma visible y en concepto, lo es como fenómeno». De forma invertida, diversos conceptos hegelianos, como el ser, la esencia, la realidad, la idea absoluta, etc., reflejan cada vez más el profundo proceso de la cognición, de avance hacia la «idea absoluta» universal y que lo abarca todo, que es la verdad absoluta.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el pensamiento, en este caso, se corresponde plenamente con el ser, en forma de ser integral y diverso. Pero el conocimiento solo tiende hacia ello en su desarrollo histórico, enriqueciéndose constantemente, penetrando cada vez más profundamente y avanzando de forma asimétrica en esta dirección. La cognición es un reflejo de la naturaleza humana. No puede reflejar la naturaleza humana en su totalidad, sino que solo avanza hacia ello en el proceso de su desarrollo histórico, partiendo de la experiencia sensible, despojándose de su lado subjetivo y, a través de la colaboración humana, formando conceptos: abstracciones, leyes, sistemas de leyes, la imagen científica del mundo, etcétera. Este proceso incluye el objeto, pero de forma condicional, no en su totalidad, no plenamente; capta la relación universal entre las cosas, pero de manera parcial, incompleta, unilateral y aproximada. Sin embargo, avanza constantemente hacia un conocimiento cada vez más completo, polifacético, profundo y universal.

Desde el punto de vista del relativismo, la ciencia y la filosofía solo pueden abarcar lo relativo. Sin embargo, esta es una forma burda y antidialéctica de plantear la cuestión, ya que absolutiza lo

relativo en sí mismo. Desde el punto de vista del materialismo dialéctico y de la dialéctica objetiva, lo relativo sigue conteniendo lo absoluto, ya que, como escribió Lenin, «...lo particular no existe sino en una asociación que conduce a lo general. Lo universal existe solo en lo particular y a través de lo particular»¹²².

En este punto, sin embargo, conviene detenerse en una cuestión de suma importancia, a saber, el concepto mismo de «relativo». Este concepto es extremadamente diverso. Ante todo, hay que establecer una distinción entre lo que podría denominarse «relativo categórico» y el «relativo» considerado simplemente como incompleto. Tomemos, por ejemplo, la filosofía de Kant. Su punto de partida es la diferencia fundamental entre el mundo de los noúmenos y el mundo de los fenómenos. El conocimiento se desarrolla, y solo puede desarrollarse, dentro del marco del mundo fenoménico. El mundo de las «cosas en sí», el mundo de los noúmenos, es trascendental. No se puede dar un salto hacia él; es inaccesible en principio. Según Kant, existe, pero no sabemos nada de él y nunca sabremos nada. En el mundo de los noúmenos hay algunas causas básicas que encuentran su expresión en la diversidad del mundo fenoménico, pero qué son estas causas, cuál podría ser su naturaleza, nos queda oculto por principio. Ni siquiera una sola partícula del mundo de los noúmenos puede entrar en nuestra experiencia ni en la esfera de nuestro conocimiento.

¿Y qué hay de la práctica? Kant no resuelve esta cuestión.

Así pues, aquí tenemos la relatividad de nuestro conocimiento. Pero se trata de una relatividad fundamentalmente categórica (no en el sentido de las «categorías» kantianas), ya que la propia categoría de las «cosas en sí» nos resulta inaccesible en principio, es decir, para siempre. Todo lo que nos es accesible es el mundo de los fenómenos, sólo aquí puede haber un «proceso de conocimiento», es decir, un proceso de inclusión cada vez más completa por parte del pensamiento, la razón y el mundo de las «cosas para nosotros». Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, la relatividad de la verdad es algo muy diferente. Aquí, en completo contraste con Kant, nos ocupamos del conocimiento del mundo real, que de ningún modo está separado de nosotros por nuestros órganos

¹²² Ibid., p. 361.

sensoriales, sino que está unido a nosotros a través de su acción. En el proceso del pensamiento, eliminamos el coeficiente subjetivo. Tanto en la práctica como en la teoría, nos apropiamos del mundo real, externo y objetivo, que existe independientemente de nosotros. Pero solo una parte del mundo es objeto de nuestro dominio, y ni siquiera en el sentido pleno. A través de nuestra producción, transformamos en la práctica no más que la parte infinitamente pequeña del cosmos que comprende nuestra «economía», y la parte que transformamos la utilizamos solo parcialmente. Por ejemplo, aún no utilizamos la energía interna del átomo. Lo mismo ocurre en lo que respecta al aspecto teórico del proceso de dominio. Sabemos mucho, pero sigue siendo una cantidad infinitamente pequeña. Sin embargo, tanto en la práctica como en la teoría, nuestra fuerza va en aumento, y este crecimiento no tiene límites. En consecuencia, la relatividad de nuestro conocimiento radica en la disminución de su incompletitud y su parcialidad —algo muy distinto del relativismo de principio del conocimiento kantiano, del «mal idealismo», el «mal subjetivismo» y el «mal relativismo» de Kant, por utilizar la terminología de Hegel.

Tomemos el relativismo pragmático. Para el pragmatismo, la «verdad» no es más que la «utilidad», entendida en cualquier sentido, incluido el más subjetivo. Si «Dios» consuela a las personas, entonces actúa de manera útil, lo que significa que existe y, por lo tanto, es verdadero. Aquí la práctica «perversa» y el subjetivismo «perverso» se combinan en celebraciones orgásmicas. Aquí la «verdad» es tan relativa que pierde toda conexión con la realidad exterior al sujeto. Es evidente que este relativismo también es algo distinto del relativismo de la incompletitud, del relativismo tal y como lo concibe el materialismo dialéctico. También es distinto el relativismo de los empiriocríticos, con su «coordinación basada en principios», de la que no hay escapatoria, y con su fenomenología, que no reconoce nada más allá de sí misma.

También es diferente el relativismo de los sofistas, por ejemplo, el de Gorgias. Lenin coincidió acertadamente con Hegel cuando este último escribió sobre Gorgias:

Gorgias (a) polemiza acertadamente contra el realismo absoluto, que, cuando tiene ideas de las cosas, cree tener las cosas

mismas, cuando en realidad tiene algo relativo; (b) cae en el idealismo perverso de la nueva época: «Lo concebible es siempre subjetivo; por lo tanto, no existe, ya que a través del pensamiento transformamos lo existente en lo concebible...»¹²³.

En este caso, el conocimiento se ha interpretado de manera puramente subjetiva, y el objeto se ha desvanecido. El conocimiento no lo ha captado como realidad, situada fuera del sujeto. Tanto para los sofistas (Protágoras y otros: «el hombre es la medida de todas las cosas») como para Sócrates (quien añadió: la humanidad pensante es la medida de todas las cosas), aunque de manera diferente (puesto que Sócrates aspiraba a lo «universal»), el relativismo se absolutizó como la faceta subjetiva del contenido del proceso de pensamiento. (Aquí, entre paréntesis, hay que subrayar que en expresiones como «la verdad objetiva», y similares, la palabra «objetiva» significa correspondencia con la realidad, exactitud del reflejo frente a la distorsión subjetiva, pero no significa en absoluto la realidad objetiva en sí misma).

Anteriormente, en nuestro análisis de los tropos de Pirrón, examinamos la cuestión de la relatividad del conocimiento como derivada de la subjetividad individual y específica, así como la cuestión del sociomorfismo de la cognición. Vimos que, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, todas estas cuestiones tienen solución. Sin embargo, hay una cuestión sobre la que es necesario detenerse una vez más, debido a su especial importancia. Se trata de la cuestión del vínculo entre todos los objetos y procesos de la naturaleza, es decir, de su asociación objetiva, una asociación ajena al sujeto. También nos encontramos con esta cuestión en nuestra crítica de la «cosa en sí» kantiana. La cuestión aquí es que una «cosa en sí misma», es decir, sin relación alguna ni con el sujeto ni con otras cosas, es una abstracción vacía. Esto debe señalarse y destacarse especialmente, ya que aquí no se trata de una relatividad que de una u otra forma se «imputa» al sujeto, sino de una correlación dentro del propio objeto.

Sin embargo, esta relación universal entre las cosas y los procesos, del ser de uno en otro y a través de otro, es en sí misma un objeto

¹²³ *Ibíd.*, p. 273.

de conocimiento. Si el conocimiento capta esta «relatividad», lo que resulta evidente no es el lado deficiente del conocimiento, sino, por el contrario, su altura dialéctica. El conocimiento restringido, racionalista, metafísico, estático y rígido no puede captar esta asociación; aísla las cosas y los procesos, convirtiendo lo fluido en lo congelado. Prescindir de esta asociación y de esta relatividad supondría un retroceso para el conocimiento. El conocimiento racionalista expresa la escasez y la relatividad que se derivan de la debilidad. El conocimiento dialéctico expresa el poder creciente de la razón, que se apoya en la fuerza de la práctica.

De ello se deduce que la cuestión de las relaciones objetivas entre las cosas, y del hecho de que el objeto siempre está relacionado con otra cosa y solo puede conocerse dentro de esta relación, es una cuestión muy especial que no puede agruparse junto con las cuestiones de la relatividad del conocimiento como resultado de una u otra propiedad del sujeto. Cuando consideramos las cuestiones que entran en esta última categoría, vemos que, a su vez, se dividen en dos grandes categorías. En primer lugar, están los problemas del relativismo vinculados a la interpretación subjetiva del proceso cognitivo como uno en el que el mundo objetivo o bien desaparece, o bien se declara inaccesible, o bien queda condenado a una distorsión eterna como resultado de diversas propiedades del sujeto, propiedades que no deben dejarse de lado y que no pueden descartarse mediante el razonamiento. En segundo lugar, existen elementos de relativismo en la interpretación que ofrece el materialismo dialéctico; aquí, la relatividad de la verdad radica en su incompletitud, que se va reduciendo a medida que avanza el proceso de cognición. Esta incompletitud es una deficiencia que puede superarse históricamente, ya que no se deriva de la imposibilidad de conocer el mundo real, sino de su cognición incompleta. (Las distorsiones subjetivas e ideológicas, por su parte, pueden superarse en determinadas condiciones cognitivas).

Lo absoluto también existe en lo relativo. Esto se demuestra mejor si tomamos un ejemplo. Cabe recordar que Aleksandr Bogdánov, en su época, polemizó partiendo de una concepción absoluta de lo absoluto y lo relativo. Entre otras cosas, examinó la proposición «Napoleón murió tal día, en tal año, en la isla de Santa Elena», analizándola de la siguiente manera: «¿Qué es la muerte? ¿Cuándo

ocurre? ¿Cuando el corazón deja de latir, o cuando mueren todas las células? Es bien sabido que el pelo y las uñas de los llamados cadáveres siguen creciendo. ¿Cómo medimos el tiempo?». Y así sucesivamente. (Aquí citamos los argumentos de memoria y solo podemos dar fe de la reproducción fiel del sentido y el espíritu del argumento, no del texto)¹²⁴.

Por consiguiente, aquí no hay una verdad firme, absoluta ni sólida, por no hablar del hecho de que nos ocupamos meramente de una «única relación». Aun así, examinaremos la cuestión. No puede plantearse tal y como lo hace Bogdánov. Debe formularse de la siguiente manera: sabemos que (a) si consideramos que la muerte es el cese de la actividad cardíaca y síntomas similares; y (b) si el tiempo se calcula de una manera determinada, entonces Napoleón murió en un momento concreto. Esto es y será una verdad sólida (absoluta, pero parcial) para siempre. Otra cosa muy distinta es que aún no conozcamos el proceso de la muerte con todo detalle, y que no dominemos la vida —ni teórica ni prácticamente—, en el sentido de ser capaces de crearla, y así sucesivamente. Por consiguiente, no conocemos todas las asociaciones y relaciones en este caso. Esto es cierto, pero se trata de una cuestión diferente. Hay muchísimas cosas que desconocemos, pero también hay muchas otras que estamos descubriendo y que estamos llegando a dominar. Gran parte del conocimiento que hemos adquirido perdurará para siempre, no solo «afirmaciones de una única relación» como «Napoleón está muerto», y cosas por el estilo. La verdad es que, en el futuro, toda una serie de sólidos logros de la ciencia se abordarán en diferentes contextos y se considerarán desde distintos puntos de vista, una vez que estos se hayan desarrollado; es absurdo pensar que, dentro de millones de años, el pensamiento será el mismo que el actual. Pero gran parte de la ciencia actual seguirá viva, como logros sólidos, eternos y absolutos.

¹²⁴ Este es el único pasaje del libro en el que Bujarin afirma que está citando de memoria. Hay numerosos casos en los que su cita no coincide realmente con el texto original ni con la traducción al ruso existente. Sin embargo, este pasaje sugiere que, en general, lo que más le preocupaba era reproducir fielmente las declaraciones e ideas de los demás.

En consecuencia, la contraposición entre lo absoluto y lo relativo es en sí misma algo relativo, y esta oposición no puede absolutizarse. Es precisamente porque conocemos toda una serie de cosas, las conocemos firmemente, por lo que realmente estamos dominando el mundo, aplicando la ciencia como una palanca que transforma el mundo de la práctica. Avanzando hacia lo absoluto a través de lo relativo —en lo que lo absoluto está implícito— y conquistando fortalezas cada vez más nuevas en los procesos tanto de cognición extensiva como intensiva, dominamos esferas cada vez más amplias del mundo real, que se encuentran fuera de nosotros, y nos convertimos, en la realidad, cada vez más en señores de las fuerzas de la Tierra, en gobernantes de las fuerzas telúricas.

El bien

En sus notas sobre la *Historia de la filosofía* de Hegel, Lenin hace un comentario sobre el filósofo cirenaico Hegesías. Según Lenin, Hegesías «considera la sensación como principio de la teoría del conocimiento y como principio de la ética. N. B.»¹²⁵.

Esta confusión no es exclusiva de Hegesías. Estaba muy extendida en la mayoría de las escuelas filosóficas de la antigua Grecia y Roma, en Oriente y en la Europa medieval, y persiste incluso en escuelas supuestamente modernas.

¿Cuáles son las raíces de esta confusión? Hay que buscarlas en la visión teleológica del mundo. De hecho, si en el corazón del mundo se encuentra la razón final, entonces esta razón es al mismo tiempo tanto la verdad (puesto que es el principio del universo, su entelequia suprema y general) como el fin, es decir, el bien general, el bien supremo, al que todos los demás «bienes» deben subordinarse como parciales, derivados y secundarios. Para los filósofos presocráticos, el *nous* griego era la meta, «el bien» en su definición más precisa. Para Sócrates, y especialmente para Platón y Aristóteles, esto se eleva a lo «general», el «tipo», la «Idea» y «Dios». Sócrates, leemos en Hegel, «fue el primero en plantear la idea de que la belleza, el bien, la verdad y la ley son la meta y el fin de la persona individual»¹²⁶.

Para los sofistas, el individuo era el criterio con el que se medían todas las cosas. Aquí prevalecía un individualismo claramente expresado. Platón y Aristóteles, al exponer sus «ideales» sociales, que parecían barracones, tuvieron que recurrir a las restricciones sociales y estatales y, en consecuencia, a lo «universal» —es decir, en

¹²⁵ *Cuadernos filosóficos*, p. 279.

¹²⁶ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 1, p. 407, 425.

última instancia, a Dios— como el verdadero bien. La confusión de la que hablaba Lenin es una ley inmanente del idealismo teleológico y teológico, reafirmada tras muchos siglos por el kantismo con sus «postulados de la razón práctica», el libre albedrío, la inmortalidad del alma, Dios y el imperativo categórico. «Dios», leemos en Hegel:

es un bien platónico, en primer lugar un producto postulado por el pensamiento. En segundo lugar, sin embargo, este bien es en la misma medida en sí mismo y para sí mismo. Si reconozco en la capacidad de lo real lo inmutable y lo eterno, algo que en términos de su contenido es general, entonces este real es postulado por mí, pero al mismo tiempo, como algo objetivo en sí mismo, no es postulado por mí¹²⁷.

Aquí encontramos la «racionalidad sustancial» contrapuesta a un objetivo «particular». Lo «inmutable», lo «absoluto», el «bien» eterno y supremo, que no necesita justificación alguna por parte de otro, ya que es en sí mismo un principio último: así es como se plantea aquí la cuestión. La humanidad de «lo bueno», sus raíces empíricas, cotidianas, mundanas y sociales; la génesis de las normas sociales de comportamiento como algo que encarna los principales intereses reales de una sociedad histórica determinada, su «sistema», «orden» y «razón», a los que deben subordinarse los intereses privados y secundarios —a veces en conflicto con ella—, ya sea de forma deliberada o no; esta génesis queda oculta, ahogada en un mar de «argumentos» teológico-teleológicos. A este respecto, resulta sumamente interesante un argumento de la *Historia de la filosofía* de Hegel, en el que este analiza la doctrina de Platón. Hegel, al igual que Platón, se opone a la discusión de todo tipo de argumentos empírico-rationales a favor de «lo bueno», al tiempo que busca, a través de la insignificancia de dichos argumentos, desacreditarlos por completo de antemano. Citemos aquí este pasaje:

Así, por ejemplo, dicen: «No engañes, pues con ello perderás credibilidad y sufrirás pérdidas», o «Sé moderado en lo que comes, o sufrirás malestar estomacal y tendrás que ayunar»; o al explicar un castigo, se remiten a razones superficiales tomadas

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 375.

de los posibles resultados de la acción, y así sucesivamente. Por el contrario, si el asunto se basa en fundamentos sólidos, como es el caso de la religión cristiana, entonces, aunque ya no estemos familiarizados con dichos fundamentos, decimos no obstante: «La gracia divina, teniendo en vista la salvación de nuestras almas, y así sucesivamente, ordena la vida de la humanidad de esta manera». Aquí, las razones superficiales citadas anteriormente quedan descartadas¹²⁸.

¡Que no se pierda nada más, por el bien de estos desdichados! Este misticismo teológico es maravilloso a su manera; arroja una luz inusualmente clara sobre la «génesis de las ideas». ¡Pero basta ya de ejemplos! Pasemos a la esencia de la cuestión.

Por encima de todo, debe concederse una importancia primordial a la cuestión de la relación entre «verdad» y «bien». Es necesario separar la «verdad-autenticidad» y la «verdad-justicia» —que en Rusia florecieron entre los desaparecidos «sociólogos subjetivos»—, que conviven ilícitamente. Como sabemos, la verdad es la concordancia de la reflexión con el mundo objetivo, situado fuera de nosotros. Su ley natural —la más general— es la necesidad. El descubrimiento de las asociaciones y relaciones, cualidades y propiedades, y leyes generales y particulares del mundo objetivo es la tarea del conocimiento teórico, como un aspecto del dominio. Esto, por un lado. Por otro lado, en la naturaleza no existe ningún «bien», ningún «fin» general ni ninguna «entelequia» como principio supremo y universal, del mismo modo que no hay ni una pizca de moralidad, «ética», etc., en el teorema de Pitágoras, en la geometría analítica, en la astrofísica o en la paleontología. No es necesario que repitamos aquí todos los argumentos contra tanto la teleología «externa» burda como la «innata» y «inmanente» refinada; ya nos hemos detenido suficientemente en esta cuestión en un capítulo especial de esta obra.

Pero si el punto de vista teleológico y la concepción teleológica del mundo no resisten la crítica, entonces, en consecuencia, «el bien» también se derrumba como principio del universo. Cuando hablamos de verdad, nos referimos a la correspondencia entre la

¹²⁸ Ibíd., p. 382.

imagen y aquello que se refleja, y que existe objetivamente. La situación con «el bien» es muy diferente. Se trata de algo exclusivamente subjetivo y humano; no hay nada que se le corresponda en el mundo externo, extrahumano. Lo «universal» aquí tiene como base racional no lo natural-universal, similar a las leyes universales de la naturaleza, sino un cierto interés social e histórico, formulado en oposición a intereses particulares y proyectado sobre el telón cósmico. Los objetivos humanos son meramente objetivos humanos; son asumidos por las personas, por personas sociohistóricas. Las normas de comportamiento, y las ideas dominantes presentes en dichas normas, pueden elaborarse en las etapas iniciales de desarrollo de forma inconsciente, espontánea y semi instintiva, pero no por ello dejan de ser humanas y sociohistóricas. Buscar para ellas una aprobación ideal extrahumana (como la «gracia divina» de Hegel) solo es posible si aceptamos una concepción teológico-teleológica del mundo. Desde el punto de vista opuesto, lo humano tiene su justificación en lo humano y no necesita ninguna aprobación sobrehumana o sobrenatural.

Conceptos de carácter tan general como el de «el bien», así como los conceptos relacionados de «justicia», «bondad» y «virtud», tienen siempre un contenido histórico específico que varía en función de la formación económica, de la clase y de la fase concreta de desarrollo. Fuera de estas definiciones históricas concretas, todas estas categorías son completamente formales, vacías, abstractas y carentes de contenido. ¿Qué tiene en común, por ejemplo, el «bien» ascético del brahmanismo con el utilitarismo de Jeremy Bentham, ese «genio de la estupidez burguesa», por utilizar la expresión de Marx? ¿Qué tiene en común la virtud de los estoicos con la *virtu* de Nicolás Maquiavelo, con su perfidia desenfrenada en nombre de la patria de la oligarquía comercial-industrial del Renacimiento italiano? ¿Qué hay de común entre «el bien» del cristianismo primitivo y «el bien» de los placeres sensuales predicado por los epígonos del epicureísmo? Los conceptos de «lo bueno» defendidos por Simeón el Estilita o el arcipreste Avvakum, por un lado, y por Heinrich Heine, por otro, apenas se parecen entre sí en absoluto. Y si recurrimos a material empírico histórico-etnográfico, que abarca diferentes países, pueblos y épocas, los resultados son verdaderamente sorprendentes; ¡ni siquiera hay rastro de lo inmutable y eterno! Pero utilizando

los métodos de la sociología, podemos extraer en cada caso —es decir, explicar de manera sociogenética— tal o cual «bien», tal o cual totalidad de puntos de vista morales coordinados, que surgen del «ser social», es decir, de las condiciones materiales de existencia de una formación social históricamente específica y de su portadora de clase, que encarna su «sistema» y su «orden».

Si señalamos la relatividad histórica de «lo bueno» (algo que puede demostrarse fácilmente con mil ejemplos), esto puede, sin embargo, rebatirse con los siguientes argumentos. Empíricamente, podría decirse que «lo bueno» se revela en el proceso histórico, al igual que la verdad se revela en el proceso histórico del conocimiento. El hecho de que el concepto de «lo bueno» cambie no contradice en absoluto su «ser en sí mismo», ni contradice el «Bien Absoluto», que se conoce en el proceso de perfeccionamiento de la especie humana; se trata de un movimiento hacia lo universal, que reposa serenamente como una ley moral ¡inmutable! Este argumento es perfectamente coherente, y sería correcto de no ser por una circunstancia «menor», a saber, la incorrección de la concepción teleológica del mundo. Cuando el conocimiento de la naturaleza tiene lugar dentro de marcos sociomórficos que distorsionan ideológicamente el contenido objetivo del pensamiento, el objeto del conocimiento no desaparece, ya que existe independientemente del conocimiento y sigue siendo conocido, aunque sea a través de «reflejos» distorsionados. Pero cuando «lo bueno» se proyecta sobre el mundo exterior a la humanidad, no hay absolutamente nada que se le corresponda.

Lo que se corresponde con «lo bueno» no es algo externo a la sociedad humana, sino algo que se encuentra dentro de ella. Ahí es donde hay que buscar las raíces de lo «universal»; ese es el interés general de una sociedad determinada como tal, es decir, tal y como la representa su clase dominante. El cambio de estas clases y las luchas entre ellas implican un cambio de perspectivas sobre «lo bueno» y la lucha entre dichas perspectivas.

A esto, sin embargo, se puede plantear a su vez la siguiente objeción: ¿De verdad creéis que el conocimiento de la naturaleza no está motivado por intereses sociales? ¡Vosotros mismos insistís en que la práctica determina la teoría! ¿De verdad no creéis que el conocimiento es el dominio del mundo para la humanidad? ¿Acaso no hay

ningún interés en juego aquí? ¿No se aplica, en consecuencia, lo mismo en este caso?

No, señores, ¡estáis equivocados!

Esta cuestión requiere una atención más sostenida, aunque en realidad no es tan difícil de resolver. En realidad, el interés en el caso del conocimiento se dirige hacia la elección del objeto de conocimiento, del mismo modo que este interés elige el objeto de la transformación física de la materia. Este es el aspecto teleológico de las cosas, tras el cual, como hemos visto, se esconde la necesidad social. Aquí, sin embargo, el objeto de conocimiento (el objeto de dominio) ya ha sido elegido, y se revelan sus leyes objetivas. En estas leyes objetivas (¡de esto es de lo que realmente estamos hablando!) «no hay ni una pizca de ética», al igual que «no hay ni una pizca de ética» en un proceso tecnológico, digamos en los procesos de altos hornos, en el proceso de fabricación de acero en horno de solera, en el refinado electrolítico del aluminio, etcétera. La orientación en el mundo, tanto teórica como práctica, es la función vital de la sociedad. La sociedad es el sujeto del dominio del mundo; en el sistema socialista, es un sujeto en el pleno sentido de la palabra, es decir, un sujeto consciente y con fines definidos. En la sociedad socialista (¡la tomaremos aquí como un ejemplo especialmente claro!), la sociedad en su conjunto, como unidad teleológica, elige de manera planificada los objetos de dominio (teóricos y prácticos, en su interrelación mutua). Pero estos objetos, y los procesos en los que se inscriben —ya sean los procesos tecnológicos de producción o las condiciones «artificiales» de los laboratorios experimentales—, carecen de «moralidad», «bien», «interés», etcétera. Aquí operan las leyes frías e indiferentes de la física, la química y la biología, y eso es todo. La humanidad utiliza las leyes de la naturaleza para sus propios fines, pero esto no significa en absoluto que dichas leyes encierren en sí mismas fines humanos (o sobrehumanos). En definitiva, no hay absolutamente nada humano en ellas, y estas categorías son completamente inaplicables a ellas. Aplicar estas categorías aquí es como inyectar suero antidiférico en un tronco de abedul, o buscar una confirmación del imperativo categórico de Kant en la producción de ácido sulfúrico.

Todo en el mundo está vinculado con todo lo demás mediante interconexiones dialécticas. En última instancia, por lo tanto, es

posible establecer una conexión entre las cosas, propiedades y categorías más diversas. Pero la dialéctica no debe transformarse en sofisma, en trucos lógicos, en un juego conceptual.

En nuestro ejemplo de la sociedad socialista, la necesidad se manifiesta directamente a través de la teleología: la necesidad de pasar a su propio opuesto. Los procesos de cognición y dominio están orientados teleológicamente; se eligen los objetos y se disponen los elementos de la naturaleza de una manera concreta. Se revelan vínculos y relaciones esenciales dentro del mundo natural; la necesidad natural actúa en el proceso tecnológico, donde los propios seres humanos actúan como «fuerzas de la naturaleza» (Marx), es decir, como cantidades particulares de energía. La cognición y la producción, como procesos intelectuales activos, son procesos teleológicos, tras los cuales se esconde la necesidad. Sin embargo, no existe una teleología que sea, por su propia naturaleza, el objeto, en sí mismo y por sí mismo, de la cognición y la producción. La teleología no es inmanente a estos objetos, sino trascendente; se encuentra fuera de ellos, en el sujeto, no en el objeto. Tales son las relaciones dialécticas reales.

El «bien» ético surge históricamente en el seno de la sociedad y afecta a las relaciones entre las personas. Las relaciones entre las personas y el mundo objetivo y sensible solo se tienen en cuenta en la medida en que estas proceden de las relaciones entre las propias personas. El instinto gregario y el sentido de solidaridad tribal en las primeras etapas del desarrollo humano aún no constituyen ni «ética» ni un «bien» ético comprendido. Los elementos de la ética —las categorías de «virtud», «bien», «justicia», etc.— surgen de manera histórica cuando también emergen contradicciones sociales formadas históricamente: contradicciones entre la sociedad y el grupo, entre grupos, entre la sociedad y el individuo, entre el grupo y el individuo, luego entre clases, y así sucesivamente. En las sociedades con relaciones personales claramente definidas, la ley moral se formula directamente como mandamientos divinos y suele entremezclarse con la legislación primitiva. Detrás de todo ello se encuentra la aprobación de la deidad.

En las sociedades con relaciones anárquicas, es decir, en la sociedad mercantil y mercantil-capitalista, «el bien» consiste en normas de comportamiento fetichizadas, expresadas como imperativos

metafísicos «innatamente imperiosos», tras los cuales se encuentra la sanción de una sustancia divina impersonal e indeterminada. Estos conceptos teleológicos y el interés que en ellos se expresa —un interés que es duradero y «general» (en el sentido de ser general para una sociedad de clases y una clase determinadas)— representan las condiciones para la autopreservación de un sistema social concreto. Constituyen un principio que actúa en los individuos de forma casi automática, de manera casi instintiva e «innata». Al suprimir lo «particular» y lo «aislado», este principio constituye también la «esencia» del «bien» moral. La verdadera fuente del «bien» moral es, por tanto, el interés «general» (en el sentido anterior), tras el cual se encuentra la necesidad como categoría objetiva del desarrollo social, como algo que determina las orientaciones humanas. En la mayoría de los casos, esta fuente terrenal y social permanece oculta a la conciencia de los seres humanos, que se ven consumidos por el «deber» y por la búsqueda de «lo bueno». Cuanto más eficazmente se oculta esta fuente en la tierra, en la sociedad, con mayor celo se busca en el cielo, en el «bien» divino, cuyos rayos santifican los destinos humanos. Así es como funciona el *quid pro quo* original, cuando lo «terrenal» da origen a lo «terrenal», y este último se proyecta hacia el «cielo» y desde allí se «justifica» a sí mismo. Las muestras de indiferencia o negación de lo terrenal, formuladas como «el bien», suelen ser un medio de autopreservación para grupos que esperan que les caigan golpes, grupos sin perspectivas y expuestos constantemente a los caprichos del llamado «destino», junto con esfuerzos deliberados por erradicar de entre ellos la voluntad que actúa hacia el exterior.

Esto lo describe bien el propio Hegel, quien, voluntariamente o no, revela los fundamentos materiales de la filosofía ética de los estoicos, quienes, como es evidente, en muchos aspectos también lograron una comprensión real de la naturaleza social de las normas éticas. Sin embargo, analizar estos logros no es nuestra tarea aquí.

Escuchemos al maestro de la dialéctica:

El principio de los estoicos es un elemento indispensable en la idea de la conciencia absoluta; al mismo tiempo (¡escuchad bien!), constituye un fenómeno esencial de su época. Cuando, como ocurrió en el mundo romano, la vida del espíritu real se ha

perdido en lo universal abstracto, entonces la conciencia, cuya universalidad real ha sido destruida, tiene que volver necesariamente a su soledad y preservarse en el pensamiento... Todo lo que se dirige hacia el exterior —el mundo, las circunstancias, etcétera— adquiere, en consecuencia, un carácter que permite prescindir de ello o ignorarlo¹²⁹.

En otras palabras, las condiciones de vida, el colapso social, una existencia que se desarrolla constantemente bajo una espada de Damocles, sin ninguna esperanza de un avance activo, conducen, en términos intelectuales, a la abolición «ética» del mundo, a un entrenamiento para resistir «el miedo y el deseo». El bien supremo reside en la máxima: «Un hombre sabio es libre incluso encadenado, ya que actúa desde su interior, sin dejarse someter ni por el miedo ni por el deseo».

Sin embargo, las épocas de colapso social también han conocido la filosofía del *carpe diem* (como en el caso de Horacio Flaco); la negación de cualquier «universal» y un relativismo individualista absoluto (los sofistas en Grecia, Gorgias, Protágoras y otros); un amoralismo decadente, intelectualmente estéril y distorsionado por el hedonismo (la literatura de finales del siglo XIX), etcétera. Explicar todas estas orientaciones particulares es una labor que requiere un análisis concreto, una tarea especializada que excede los límites de la presente obra.

Cuando las personas se dan cuenta de los orígenes terrenales de la ética y de las normas correspondientes, aceptan estas normas conscientemente como criterios de conducta adecuada que ellas mismas necesitan. Las normas se aplican, ante todo, a los tipos de conducta más importantes y fundamentales. En este proceso, la ética pierde su carácter fetichista. Para las personas de la nueva época socialista, esta «desdivinización» no disminuye en lo más mínimo la fuerza de las normas éticas. Por el contrario, la lucha por la felicidad real en la tierra, por los intereses generales de la humanidad, junto con las victorias en esta lucha y un sentido real del florecimiento de la vida, confieren a las normas de comportamiento intencional una fuerza mucho mayor que la que las diversas

¹²⁹ Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 274.

autoridades celestiales y metafísicas otorgaban a las normas correspondientes de épocas anteriores.

Del hecho de que la ética exprese uno u otro conjunto de intereses en las relaciones interpersonales, y de que estos intereses sean contradictorios (en la medida en que se trate de clases fundamentalmente hostiles, fundamentalmente contradictorias), se deduce que las normas éticas no pueden demostrarse para todos, ya que aquí encontramos una discrepancia en las propias premisas, en las posiciones iniciales. Las fórmulas generales están vacías y no nos dicen nada. Las fórmulas apenas concretas ya son antagónicas. Por ejemplo, Lenin, en su conocido discurso sobre la educación de la juventud, definió las normas éticas de los comunistas de la siguiente manera: todo lo que sirve al comunismo es bueno, mientras que todo lo que le es perjudicial es malo.

Así es como Lenin resolvió la cuestión del «bien y el mal». Pero esta solución, que es totalmente correcta desde el punto de vista del proletariado, como portador del nuevo modo de producción, es inevitablemente interpretada por la burguesía con un signo matemático opuesto. No se puede demostrar a los capitalistas que el comunismo es «bueno» o «benigno», ya que esto contradice los intereses fundamentales de la clase capitalista. Ni siquiera la conciencia de la inevitabilidad del socialismo es un argumento para convencer a los capitalistas; estos prefieren adoptar la postura de Oswald Spengler del llamado «pesimismo valiente». El optimismo es cobardía, proclamaba el «valiente» filósofo de la decadencia fascista desde el punto de vista de la burguesía en decadencia.

Para la burguesía ultraimperialista de hoy, «lo bueno» se concentra en un «hermoso» animal depredador. Ningún discurso sobre la hermandad de los pueblos, los intereses de la mayoría, las masas, la humanidad, etc., conmovirá a estos burgueses, ya que escupen sobre todas esas premisas. ¿Qué significan para ellos esas cosas? Sus intereses son diametralmente opuestos. Su «bien» reside en la explotación, en el bandolerismo, en los gemidos de las víctimas, en la superbrutalidad, en el florecimiento de una élite gobernante oligárquica, en la pureza de su «sangre», en sus «hazañas» de bandidos, etcétera. Si dices: «¿Pero y los intereses del desarrollo?», la respuesta será: «¿Por qué debería responsabilizarme de eso?». Si preguntas: «¿Y qué hay de la consecución de la igualdad en las

condiciones de desarrollo para cada uno, del florecimiento de la vida?», la réplica es: «¿De qué me sirve toda esa igualdad? ¡Prefiero la belleza de los depredadores, devorando a sus vecinos!». La antítesis de las orientaciones fundamentales evoca también la antítesis de sus formas sublimadas, y en épocas críticas de la historia, como la nuestra, este antagonismo alcanza su máximo nivel de tensión, la tensión de la guerra abierta. Aquí la cuestión no se resuelve mediante la lógica, sino mediante la fuerza práctica. Es de esta manera, y solo de esta manera, como la historia plantea la cuestión.

Sin embargo, partiendo de premisas concretas, ¿sería posible construir una ética «científica», una tecnología ética de la vida, por así decirlo? Aquí, por supuesto, no puede hablarse de Ciencia, como totalidad de las leyes formuladas (reflexionadas) del ser, aunque solo sea del ser social. Todo lo que podemos plantearnos es la sistematización de normas, que, no obstante, tendrían su fundamento en la necesidad. ¿Es posible tal ética «científica»?

Responderemos a esta pregunta primero con una anécdota, que de hecho es totalmente cierta. Friedrich Engels le preguntó una vez a Georgy Plekhanov sobre Piotr Lavrov: «¡Dime, por favor! Aquí está tu Lavrov, parece un tipo decente, ¡pero cómo le gusta hablar de ética!».

En esta anécdota, al igual que en la actitud general de los marxistas ante las cuestiones éticas, hay un núcleo profundamente racional. La forma general en que se plantea la cuestión es clara. A quienes en este ámbito les aflige un complejo de inferioridad —por emplear el término de Freud— les encanta divagar sobre esta formulación. Elaborar una lista de virtudes y actos, una tipología de casos, significa convertirse en un pedante e inducir a la gente a cometer numerosos errores. Elaborar un catecismo de conducta, un nuevo *Espejo verdadero de la juventud*, *Domostroi*, etcétera¹³⁰, carece prácticamente de sentido; la vida hoy en día es tan compleja que no puede encajar en tales textos sin ser primero «anestesiada». Los escritores resuelven este problema mucho mejor utilizando ejemplos vivos, polifacéticos y concretos (la importancia educativa de la

¹³⁰ Se trataba de un libro de instrucciones para la juventud que se popularizó entre la nobleza de la corte rusa, publicado en 1715 bajo las órdenes del zar Pedro I el Grande.

literatura es enorme), y no fue sin motivo que Stalin denominara a estas personas «ingenieros de las almas humanas». Ahora que la ética está siendo desmitificada, al mismo tiempo se está politizando; esto se aprecia mejor en el matiz político del culto al trabajo como «una cuestión de honor, una cuestión de gloria, una cuestión de valor y heroísmo», y en el culto a los héroes soviéticos en general. Aquí hay fuerzas vitales en acción, no un libro de texto árido, ni las prescripciones de un gobierno, ni [Samuel] Smiles o Madame de Genlis en nuevas ediciones.

¡Por lo tanto, es más vital, más veraz, mejor, más exitoso, más significativo!

El idealismo dialéctico de Hegel como sistema

Anteriormente, al abordar la cuestión de la denominada «filosofía de la identidad», nos referimos al sistema de Hegel¹³¹. De hecho, Hegel no está ausente de ninguna página de la presente obra. Sin embargo, lo esencial aquí no es analizar los puntos de partida y los detalles del sistema de Hegel, sino hacer un balance del sistema en su conjunto.

«Así como cada hombre es hijo de su tiempo», escribió Hegel, «la filosofía es su época contemporánea expresada en el pensamiento»¹³².

Esta idea materialista, en la que se vislumbra incluso una comprensión de la condicionalidad particular de cualquier *tipo* de pensamiento, nos obliga a decir unas palabras sobre la base social de la propia filosofía de Hegel. En pocas palabras, esta filosofía se cuenta entre las grandes reflexiones ideológicas de la transición de la sociedad del feudalismo al dominio burgués. En ella, todas las etapas anteriores del desarrollo humano se presentan como etapas en el camino hacia el reino último de la razón, consciente de sí misma y que adopta una forma fija en las instituciones sociales burguesas y la ideología correspondiente. En primer lugar, por lo tanto, el sistema es histórico; en segundo lugar, tiene un carácter revolucionario; en tercer lugar, llega finalmente a una conclusión pacífica; es decir, es conservador, conservador en relación con el futuro.

No hay necesidad aquí de repetir los tópicos ya manidos sobre la posición histórica específica de Alemania, sobre la debilidad de su burguesía, sobre el hecho de que, a diferencia de la situación en

¹³¹ Véase el capítulo 15.

¹³² *Filosofía del derecho*, Nueva York, Oxford University Press, 1967, p. 28.

Francia, donde tuvo lugar un conflicto real, la lucha en Alemania se desarrolló principalmente en el ámbito ideológico. Se han escrito innumerables tomos sobre estos temas. Aquí nos gustaría detenernos en dos hechos de la propia biografía social de Hegel.

En su juventud, como es bien sabido, Hegel acogió la Revolución Francesa como un amanecer y plantó un «árbol de la libertad»; su anuario escolar abundaba en inscripciones como «*¡In tyrannos!*» [Contra los tiranos], «*¡Vive la liberté!*» [Viva la libertad] y «*¡Vive Jean-Jacques!*» [Viva Jean-Jacques Rousseau]. Sin embargo, en el apogeo de su carrera, lo que él esperaba era un desarrollo pacífico y «razonado» tras las inevitables tempestades de la revolución y el periodo napoleónico. (Veía a Napoleón prácticamente como la encarnación del Espíritu del Mundo, a lomos de su caballo). Por ello, su biógrafo y comentarista Kuno Fischer escribe:

La revolución de julio y los disturbios europeos [de 1830], la victoriosa revolución belga, el malogrado levantamiento polaco y también los disturbios de todo tipo en Alemania, todos ellos posteriores a los acontecimientos de París, no se ajustaban en absoluto a las ideas y expectativas de Hegel. Estaba convencido de que la era de las revoluciones y los golpes de Estado había llegado a su fin con la caída de Napoleón y de que, tal y como proclamó en sus conferencias introductorias en Heidelberg y Berlín, había comenzado una época de estudio reflexivo y progreso. Esta iba a ser una era de desarrollo pacífico, deliberado y meditado, una era que también se reconocía en su sistema como el acto culminante de la sabiduría. La nueva era iba a ser testigo de la evolución de la justicia en el mundo, un desarrollo que, según Kant, constituía asimismo la tarea del futuro. El año 1815, sin embargo, no resultó ser el fin de una era, sino simplemente el final del primer acto de la revolución; los quince años de restauración no fueron más que un interludio. Los estallidos revolucionarios volvían a arder en la escena mundial y revelaban imágenes inesperadas y desagradables [sic! —autor] del futuro, tanto para el filósofo Hegel como para el historiador [Barthold] Niebuhr. Los peligros revolucionarios amenazaban incluso a la Constitución británica, lo que situó las reformas del Parlamento en la agenda¹³³.

¹³³ *Istoriia Novoi filosofii* (San Petersburgo: 1902), vol. 8, pp. 196-197. No existe traducción al castellano ni al inglés.

No es de extrañar, pues, que el sistema filosófico de Hegel en su totalidad sea una gran teodicea burguesa, la cual, tras una inmensa fase de preparación histórica, en la que la razón mundial atravesó sus diversas etapas de desarrollo, ha culminado en la propiedad privada, el Estado prusiano, la religión cristiana protestante y el sistema filosófico de Hegel como resultado final y absoluto. Este último es la meta, alcanzada por fin a través de un desarrollo histórico doloroso y contradictorio. Todas las etapas anteriores son estaciones intermedias a lo largo de este camino, que coexisten en forma «superada» en esta etapa histórica definitiva; es en este hecho donde reside la justificación histórica de esta etapa. Aquí, el alcance colosal, la universalidad del ámbito y la escala histórico-mundial, incluso cósmica, sirven meramente para glorificar este resultado final. No es casualidad la forma en que Hegel considera la propiedad privada, fuera de la cual no puede concebir la verdadera libertad, mientras que, en su opinión, el movimiento de la historia equivale al «progreso en la conciencia de la libertad». En el sistema filosófico de Hegel, tenemos, por lo tanto, una filosofía verdaderamente clásica de la burguesía. La ideología de esta última aún no había degenerado en ese tipo de apologética vulgar en la que desaparecen todos, o casi todos, sus aspectos científicos. Aunque idealiza y distorsiona la imagen del desarrollo real, el sistema de Hegel conserva, no obstante, sus aspectos válidos en gran medida. Esto se manifiesta con especial claridad en el método dialéctico y en la dialéctica del desarrollo del pasado. El sistema de Hegel, sin embargo, ha entrado ahora en conflicto con este método, ya que para Hegel el curso de la historia se detiene en la sociedad burguesa y sus superestructuras, del mismo modo que el personaje de [Saltykov] Shchedrin, Ugryum-Burcheyev, detiene el curso de un río.

Además, dado que el sistema de Hegel considera la dialéctica del pasado únicamente como un elemento mediador del dominio de la burguesía y erige una barricada en el camino hacia el futuro, compromete con ello también al pasado. Este aspecto conservador del sistema, que constituye su esencia como tal, oculta todo lo demás a su sombra.

Friedrich Engels, en su época, lo explicó brillantemente en su obra *Ludwig Feuerbach*. Hegel, escribió Engels:

se vio obligado a crear un sistema y, de acuerdo con los requisitos tradicionales, un sistema filosófico debe concluir con algún tipo de verdad absoluta. Por lo tanto, por mucho que Hegel, especialmente en su *Lógica*, haya hecho hincapié en que... «¡la verdad eterna no es más que la lógica!», o el propio proceso histórico, se ve, no obstante, obligado a dotar a este proceso de un final, simplemente porque tiene que llevar su sistema a su término en un momento u otro. En su *Lógica*, puede convertir este fin de nuevo en un principio, ya que aquí el punto de conclusión, la Idea Absoluta —que es absoluta solo en el sentido de que Hegel no tiene absolutamente nada que decir al respecto—, «se aliena a sí misma», es decir, se transforma en naturaleza, y vuelve a encontrarse a sí misma más tarde en la mente, es decir, en el pensamiento y en la historia. Pero al final de toda la filosofía, un retorno similar al principio solo es posible de una manera. A saber, concibiendo el fin de la historia de la siguiente forma: la humanidad llega al conocimiento de esta Idea Absoluta y declara que dicho conocimiento de la Idea Absoluta se alcanza en la filosofía hegeliana. De este modo, sin embargo, todo el contenido dogmático del sistema hegeliano se proclama verdad absoluta, en contradicción con su método dialéctico, que disuelve todo dogmatismo. Así, el lado revolucionario queda ahogado bajo el crecimiento desmesurado del lado conservador. (*Ludwig Feuerbach y la filosofía clásica alemana*)¹³⁴.

Según Hegel, el movimiento del Espíritu del Mundo, la mente de Dios, pasa por tres etapas principales: a) el espíritu absoluto en sí mismo; b) el espíritu absoluto como naturaleza, que representa un ser ajeno a este espíritu; y c) el espíritu absoluto, consciente de sí mismo. Esta labor mística y este juego creativo del espíritu del mundo están impulsados, en el relato de Hegel, por una inspiración genuina y majestuosa, ya que bajo ella, en esencia, se oculta la historia del mundo, la historia de la sociedad y del pensamiento humano, aunque también se desarrolla un proceso poderoso y universal, a modo de mascarada mística. Cada una de las tres etapas se divide a su vez en pasos distintos; esto encuentra su expresión en

¹³⁴ *Escritos sobre política y filosofía*, p. 22-201.

la articulación del propio sistema filosófico, e incluso en la forma en que su exposición se distribuye entre las principales obras de Hegel.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel describe las etapas del desarrollo de este espíritu, bajo las cuales se oculta la evolución del pensamiento humano desde la «conciencia objetiva» hasta el «conocimiento absoluto». Aquí, en una forma idealísticamente distorsionada, se ofrece una visión detallada de la «conciencia objetiva», es decir, el crecimiento de la relación cognitiva entre sujeto y objeto, conciencia y objeto, comenzando por las sensaciones («verdad sensorial»); a continuación viene la transición a la conciencia perceptiva (la teoría de la percepción) y a las definiciones racionales, con un paso de la objetividad sensible al «reino pacífico de las leyes», con todas las contradicciones inmanentes al proceso. A continuación, se produce una transición a la autoconciencia, en la que la propia conciencia se convierte en objeto de la conciencia, y donde está presente «la verdad y la autenticidad del propio yo», mientras que la unidad de la autoconciencia con el yo también se considera una aspiración. Aquí Hegel ofrece un análisis, en una forma particularmente abstracta, de las variedades históricas de la «autoconciencia» (véanse, por ejemplo, las secciones sobre el amo y el esclavo, el estoicismo y el escepticismo, la «conciencia infeliz», etc.) y de la naturaleza contradictoria del proceso. La solución radica en un giro hacia el pensamiento racional y la conciencia racional, así como hacia formas objetivadas de conciencia (el imperio del derecho, la moral y el Estado). Completan el cuadro la religión y el conocimiento absoluto.

Engels, en la misma obra sobre Feuerbach, describe muy acertadamente la fenomenología de la mente de Hegel como paralela a «la embriología y la paleontología de la mente, un desarrollo de la conciencia individual a través de sus diferentes etapas, presentado en forma de una reproducción abreviada de las etapas por las que ha pasado la conciencia humana a lo largo de la historia»¹³⁵. (Engels alude aquí a la conocida ley biogenética, formulada por Ernst Haeckel, según la cual el embrión humano individual reproduce la evolución de la especie en forma abreviada).

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 201-202.

La *Fenomenología* describe, por tanto, el movimiento hacia el «imperio de la razón». A partir de aquí, Hegel pasa a su *Lógica*. En esta obra (*Die Wissenschaft der Logik*, la denominada «Gran Lógica», en contraposición a la «Pequeña Lógica», es decir, la *Enciclopedia*), el autor se ocupa del movimiento de los conceptos, es decir, exclusivamente de las categorías del pensamiento racional, de la ontología universal y de la metafísica, en las que «lógica» no significa en modo alguno solo lógica subjetiva, sino también lógica objetiva, es decir, ontología. Aquí no hay que perder de vista la concepción filosófica según la cual todo es espíritu, es decir, Dios. Por lo tanto, no es de extrañar que Hegel afirme, por ejemplo: «La lógica debe entenderse como un sistema de la razón pura, como el ámbito del pensamiento puro». Este ámbito es la verdad, tal y como existe sin ningún velo, en sí misma y para sí misma. Por lo tanto, puede decirse que este contenido es la representación de Dios tal y como existe en su esencia eterna, anterior a la creación de la naturaleza y de su espíritu último» (*IV. d. L.*)¹³⁶.

Para Hegel, pues, el objeto de estudio consiste en el pensamiento puro, al margen de cualquier concreción sensorial, es decir, las abstracciones intelectuales más elevadas. No obstante, encontramos una gran cantidad de ideas valiosas en esta parte central del sistema filosófico de Hegel, ya que es también en esta obra donde se desarrolla la dialéctica, la «lógica de las contradicciones», que en su forma «radical» (como la denominó Marx), es decir, una vez liberada de su envoltura mística, entró a formar parte del arsenal del materialismo dialéctico como su arma más importante.

También aquí la «idea» experimenta un desarrollo. Pero se desarrolla «en el elemento abstracto del pensamiento». En una carta del 29 de marzo de 1865 dirigida a F. A. [Friedrich Albert] Lange, Engels dijo de la *Lógica* de Hegel que «su (es decir, la de Hegel —el autor—) verdadera filosofía de la naturaleza se encuentra en la segunda parte de la *Lógica*, en su concepción de la “esencia”, en la que, propiamente hablando, se sitúa el núcleo de toda la doctrina».

Aquí el movimiento de los conceptos pasa de la doctrina del ser a la de la esencia, y a la doctrina de la concepción, o noción, que culmina en la «idea absoluta». El proceso de surgimiento de leyes del

¹³⁶ *Ciencia de la lógica*, p. 50.

ser cada vez más profundas y generales, que en el sistema de Hegel se representan como relaciones entre ideas abstractas, se describe aquí de forma muy abstracta, con distorsiones idealistas. Mientras tanto, a lo largo de todo el desarrollo, y en todas sus etapas, la diferenciación del todo, la unidad de los opuestos y la penetración de uno en otro, en su opuesto, aparecen como principios motrices. Del análisis inicial del «ser» y la «nada» y de sus interrelaciones surge su unidad, que se manifiesta como origen, surgimiento y destrucción, transición a otra cosa, cambio y desarrollo. Esta faceta de la *Lógica* es también su faceta revolucionaria, en la que la dialéctica se convierte en el «álgebra de la revolución». La *Lógica* concluye con la «idea absoluta», que es la unidad —es decir, la identidad desmembrada— de la idea teórica y la práctica. En la idea absoluta se condensan todos los aspectos anteriores, presentes en ella en «forma superada». El contenido de la idea absoluta es, por tanto, el contenido completo del sistema de la *Lógica* de Hegel y la esencia del método dialéctico, es decir, el desarrollo dialéctico desarrollo de los conceptos. Aquí, por consiguiente, encontramos la unidad del conocimiento y la voluntad, de las ideas de verdad y de bien, de las ideas de teoría y práctica, junto con «la verdad completa», en la que el conocimiento se ha convertido en su propio objeto, y donde tenemos «el pensamiento sobre el pensamiento» o *noesis noeseos*.

A continuación se produce la transformación de la idea absoluta en espíritu absoluto, pasando por las etapas intermedias de la naturaleza y del llamado «espíritu último». Para Hegel, por su parte, la idea del bien se entiende también como la voluntad de la naturaleza.

«La naturaleza es la idea en su ser otro». «La exterioridad del espacio y el tiempo» es «la forma de su determinación»¹³⁷. Así es como la *Lógica* da paso a la *Filosofía de la naturaleza*.

En la *Filosofía de la naturaleza*, Hegel describe las etapas de la naturaleza, desde sus formas más bajas hasta las más elevadas. Sin embargo, como observa acertadamente Engels, para Hegel la naturaleza no es algo que experimente un desarrollo, es decir, un desarrollo en el sentido natural-histórico de la palabra. «Para él (es decir, para Hegel —el autor—), toda la naturaleza no es más que

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 843.

una repetición de abstracciones lógicas en forma sensible y externa» (Marx).

En términos generales, Hegel lo expresa de la siguiente manera:

La naturaleza debe considerarse como un sistema de etapas, de las cuales una se deriva necesariamente de otra y constituye la verdad más cercana a la etapa de la que emana. Esto, sin embargo, ocurre dentro de la idea interna que constituye el fundamento de la naturaleza, y no de tal manera que una etapa dé lugar naturalmente a otra. La metamorfosis solo tiene lugar en una idea como tal, ya que solo un cambio en una idea es desarrollo. La investigación intelectual debe rechazar ideas tan oscuras (!), básicamente sensuales, como, en particular, la doctrina del llamado origen, por ejemplo, de las plantas y los animales a partir del agua, o de organismos animales más desarrollados a partir de organismos inferiores¹³⁸.

Por otra parte, se considera que la comprensión teleológica reviste una importancia primordial. La «verdadera» comprensión teleológica —concepción que se considera absolutamente vital— consiste, por lo tanto, en considerar a la naturaleza como libre en su actividad vital distintiva (*La filosofía de la naturaleza*)¹³⁹.

Toda la *Filosofía de la naturaleza*, como hemos tenido ocasión de señalar en repetidas ocasiones, está repleta de ideas místicas.

Las tres etapas principales de la naturaleza se corresponden con el movimiento de un concepto desde lo general, pasando por lo particular, hasta lo individual. Estas tres etapas son: la corporeidad general, la corporeidad particular y la corporeidad individual. Esta última, como unidad de lo general y lo particular, conforma la individualidad viva, el organismo. En consecuencia, nos ocupamos de la materia en general, con toda su indefinición y su falta de forma; luego, de la individualidad física; y, por último, de la vida, es decir, de la mecánica, la física y la orgánica (compárese con «mecanismo», «quimismo» y «teleología» en la «Gran Lógica»).

El «fin de la naturaleza», sin embargo, consiste en aniquilarse a sí misma, romper la corteza de su inmediatez y su sensualidad,

¹³⁸ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 212.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 196.

inmolarse como el fénix y, a continuación, desde esta exterioridad, tras haber recuperado su juventud, aparecer en forma de espíritu.

De ahí la transición a la filosofía del espíritu.

En la *Filosofía del espíritu*, Hegel se ocupa de una idea, pero de una idea en su ser para sí misma, es decir, una idea consciente de sí misma, una idea autoconsciente. En esta obra, Hegel aborda cuestiones de psicología, así como las formas objetivadas de la conciencia y su sustrato sociomaterial. Todo ello se presenta en las siguientes formas:

1. La ciencia del espíritu subjetivo (antropología, fenomenología del espíritu, psicología).
2. La ciencia del espíritu objetivo (derecho, moral).

La moral culmina en el Estado. Las obras concretas que guardan una relación más estrecha con la *Filosofía del espíritu* son su *Filosofía del derecho* y su *Filosofía de la historia*.

La doctrina del espíritu absoluto, elemento final de la filosofía del espíritu como tal, es el objeto de la filosofía del arte (aquí el espíritu absoluto se contempla a sí mismo); de la filosofía de la religión (aquí el espíritu absoluto se presenta a sí mismo); y de la historia filosófica de la filosofía (aquí el espíritu absoluto se conoce a sí mismo). Estos temas, como es bien sabido, fueron el objeto de las *Lecciones* de Hegel.

Resulta particularmente interesante señalar que, para Hegel, el desarrollo de una idea se corresponde con el desarrollo (desarrollo histórico) de diversos sistemas filosóficos, mientras que estos últimos son para él «aspectos» de su propia filosofía, en la que están presentes en «forma superada». Ningún sistema filosófico se descarta *a limine*, ni se destruye, sino que, por el contrario, se trasciende, se niega en el sentido hegeliano, es decir, se «supera».

A partir de este repaso, necesariamente superficial, del sistema de Hegel, se puede apreciar el carácter grandioso y enciclopédico de este imponente edificio filosófico, esta auténtica pirámide de Keops del idealismo filosófico. Hegel era un hombre de erudición enciclopédica que había asimilado la totalidad del conocimiento de su época, y no es de extrañar que encontremos en sus obras una vasta

cantidad de pensamientos fructíferos. Pero si tomamos su sistema como tal, se derrumba y se desmorona hasta convertirse en polvo.

Hegel se asemejaba en muchos aspectos a Goethe, ese otro gigante de su época. Si, como señaló Engels, *Fenomenología del espíritu* es la embriología y la paleontología de Hegel, entonces *Fausto* de Goethe —esa gran epopeya artística— trata, en esencia, de lo mismo. A Hegel le gustaba enormemente fundamentar sus pensamientos con ideas e imágenes artísticas de Goethe. A su manera, Goethe fue sin duda un dialéctico y, como hemos visto en el relato anterior, Hegel se entregó con entusiasmo a la contemplación artística del todo, oponiéndose a la vivisección intelectual. A Goethe le impresionó el hecho de que Hegel se situara de todo corazón del lado de su teoría del color —la de Goethe—, que en lo esencial era incorrecta.

Sin embargo, hay que subrayar enfáticamente que Goethe se opuso de manera decisiva a las abstracciones idealistas y a las tendencias teológicas de Hegel. [Johann Peter] Eckermann relata, por ejemplo (conversación del 23 de marzo de 1827), la opinión de Goethe sobre un libro de [Hermann] Hinrichs (un hegeliano que escribía sobre la tragedia antigua):

A decir verdad, lamento que... Hinrichs se haya visto tan vi-ciado por la filosofía hegeliana que haya perdido su capacidad de contemplación y pensamiento naturales e imparciales, cuyo lugar ha sido ocupado gradualmente por una forma de pensamiento y expresión artificial y pesada...

En su libro hay bastantes pasajes en los que el pensamiento no avanza, y la expresión oscura gira continuamente en el mismo círculo, como la tabla de multiplicar de la bruja en mi *Fausto*¹⁴⁰.

En una carta a Müller del 16 de julio de ese mismo año, Goethe dice: «No quiero saber nada de la filosofía de Hegel, aunque el propio Hegel me cae muy bien». Goethe era un panteísta hilozoísta de tipo estético, con una marcada inclinación hacia el materialismo sensualista, y meterlo en el mismo saco que a Hegel en lo que a filosofía se refiere es totalmente inadmisibile.

¹⁴⁰ *Conversaciones con Goethe*, Nueva York, Dutton, 1930, p. 141.

Si queremos caracterizar el sistema de Hegel, es extremadamente importante tener en cuenta los aspectos básicos del sistema: 1) el idealismo; 2) la teología; y 3) la teleología.

El idealismo no es una doctrina de la identidad entre materia y espíritu y, tal y como explicamos detalladamente en el capítulo sobre la llamada filosofía de la identidad, el sistema filosófico de Hegel no es, a pesar de la opinión común, una doctrina de la identidad entre lo corpóreo y lo espiritual. El propio Hegel lo entendía perfectamente. En su *Lógica* encontramos el siguiente pasaje:

Aunque a la filosofía moderna se la suele denominar en broma (!) la filosofía de la identidad, de hecho es precisamente esta filosofía, y sobre todo la lógica especulativa, la que ha demostrado la inutilidad de la identidad racional pura, distinta de la diferencia. Al mismo tiempo, también exige con insistencia que no nos conformemos meramente con la diferencia, sino que también lleguemos a conocer la unidad interna de todo cuanto existe¹⁴¹.

Según Hegel, esta unidad es tal que la naturaleza es un «otro-ser» del espíritu, más que el espíritu sea un «otro-ser» de la naturaleza. La materia y el espíritu no son modos de una única sustancia; la naturaleza es meramente la expresión sensorial-objetiva de la sustancia espiritual universal, el «espíritu», que es también una verdadera *causa sui*. Es característico de Hegel que, aunque su práctica habitual consiste en considerar el movimiento del pensamiento filosófico asociado a la sustitución de un sistema por otro, de modo que cada fase sucesiva «sublima» (es decir, trasciende, niega, pero también preserva) a la anterior, descarta el materialismo en varios pasajes como si se tratara de una digresión, sin considerarlo en absoluto una filosofía. «Para Hegel —escribió Marx—, el proceso del pensamiento, que incluso transforma en un sujeto independiente llamado la idea, es el demiurgo de la realidad».

El *nous* y el *logos* griegos (es decir, la «Razón») y la «Palabra» cristiano-platónica, como verdadera sustancia creadora del mundo, perduran en el sistema de Hegel. La tarea de la filosofía es «comprender los fenómenos del espíritu en su secuencia necesaria». A

¹⁴¹ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p.171.

partir de este movimiento del espíritu, se constituye también un proceso universal. La corporeidad humana es la encarnación del espíritu, y en el organismo integral el lugar primordial corresponde a la entelequia aristotélica. La historia es la forma objetivada del movimiento de ese mismo espíritu. La naturaleza es su «otro ser», y así sucesivamente.

No es necesario repetir aquí la crítica al idealismo como tal; ya se ha expuesto anteriormente, tanto desde el punto de vista sociológico como desde el lógico. Para Hegel, sin embargo, el idealismo objetivo se expresa directamente en forma teológica. A este respecto, es característico que Hegel retrocede más allá de las posiciones defendidas por Kant. Como es bien sabido, Kant, en su *Crítica de la razón pura*, hizo añicos todas las llamadas pruebas de la existencia de Dios. Es cierto que en su *Crítica de la Razón Práctica* volvió a dejar entrar a Dios por la puerta trasera, pero admitió a este ser divino como un postulado necesario, imposible de conocer por medios lógicos. Entre otras «pruebas» de la existencia divina, Kant destruyó la llamada prueba ontológica, que proclama que, dado que se concibe a Dios como existente en el presente¹⁴², y dado que la existencia presente tiene necesariamente un predicado de ser, Dios, por lo tanto, existe. Kant demostró de forma convincente que extraer el ser de esta idea es tan imposible como convertir cien táleros imaginarios en reales.

Hegel defendió la prueba ontológica frente a Kant, a pesar de la estupidez escolástica del argumento. Aquí Hegel dio un paso atrás decisivo, al igual que en su filosofía de la naturaleza, donde, a diferencia de Kant y desafiando el espíritu de la dialéctica, negó el desarrollo histórico de la naturaleza. En la teología de Hegel, el antropomorfismo y el sociomorfismo son claramente evidentes. El espíritu absoluto «se contempla», «se presenta» y «se conoce» a sí mismo; es decir, al tiempo que constituye la forma universalizada e hipostatizada del intelecto humano, funciona como un ser humano pensante. La división, o diferenciación, de la «idea» en idea

¹⁴² Probablemente exista un error tipográfico en la fuente consultada por Bujarin, o en su propia escritura. En el texto aparece *sovremennoe* («contemporáneo; presente»), cuando tendría más sentido para el argumento ontológico la palabra *sovershennoe* («perfecto»).

«teórica» y «práctica», el «esfuerzo» del espíritu hacia el mundo («en vísperas» de la transformación del espíritu en su otro-ser, la naturaleza), y así sucesivamente, todo ello sigue la misma línea. Dios, el gran «maestro» del mundo, es una representación de la función creadora y reguladora de la humanidad en forma extrahistórica y abstracta. Hegel perpetúa la doctrina idealista-teológica de Aristóteles sobre una «deidad beatífica», dedicada al autoconocimiento. Desde el punto de vista moderno, es decir, desde el punto de vista de la humanidad socialista, todos estos aspectos fundamentales del Sistema parecen una tontería infantil y una barbarie. Presentar la esencia del universo como algo que se adentra en sí mismo en soledad y encuentra satisfacción en ello... ¡qué «filosofía» tan ingenua y primitiva! Resulta extraño e incomprensible que una persona culta sea capaz de tal forma de pensar. Es interesante, a este respecto, señalar que Hegel, al tiempo que critica la ideología de la Ilustración (y en ocasiones plantea objeciones válidas a aspectos del racionalismo), defiende abiertamente el antropomorfismo religioso.

En la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, Hegel afirma que la antropomorfización de Dios en la llamada religión popular surge de una necesidad profunda y «veraz» de tener un dios vivo, sin el cual la inmanencia de Dios en el mundo es imposible. La idea del «ser supremo» tal y como se planteó en la Ilustración —el *être suprême* robespierriano— es arbitraria y vacía; el dios aquí recuerda la exhalación de un gas. Un modo de producción antagónico da lugar, por tanto, al modo de representación correspondiente, en el que el pensamiento se mueve en categorías sociomórficas de dominación y sumisión. Estas formas resultan tan duraderas que ninguna cantidad de educación de los ideólogos convertirá las llamadas funciones superiores (supremacía, dominio, hegemonía ideológica, trabajo mental, etc.) en la sustancia del proceso histórico y cósmico. En la historia del pensamiento hay ejemplos bien conocidos de cómo incluso ramas especializadas del trabajo intelectual encuentran su expresión en la caracterización de Dios ya sea como amo, como «causa primera» o «primer motor», como arquitecto, como comandante militar, como geómetra o como matemático en general. Para Hegel, este Dios es ante todo un filósofo, ya que el razonamiento teórico es la búsqueda suprema. La filosofía divina, que es la autoconciencia y

el autoconocimiento de Dios, considera por tanto a Dios como un teórico...

Estrechamente entrelazada con la teología está la teleología, en la que la Razón —es decir, Dios— propone y realiza sus objetivos, revelando en el proceso la «astucia de la Razón» (*Fenomenología del espíritu*):

La Razón es tan astuta como poderosa. Su astucia consiste en su actividad mediadora, que obliga a los objetos a actuar unos sobre otros según su naturaleza y a aniquilarse mutuamente en este proceso, sin que la Razón intervenga, y al mismo tiempo realiza únicamente su propio propósito. En este sentido, podría decirse que la providencia divina se relaciona con el mundo y con su progreso como una astucia absoluta. Dios obliga a las personas a vivir de acuerdo con sus propias pasiones e intereses privados, pero de esta vida surge la realización de sus intenciones, muy diferentes de los objetivos de los individuos egoístas a quienes utiliza para este fin¹⁴³.

A escala universal, lo que está en juego es el autoconocimiento del espíritu en la filosofía.

En la naturaleza, como hemos visto, el propósito también reina supremo.

Cuando Hegel viajaba por los Alpes y se encontró en un paisaje montañoso desolado, comentó:

Dudo que el teólogo más civilizado se atreviera a atribuir a la naturaleza, aquí en estas montañas, un propósito destinado a beneficiar a la humanidad... En medio de estos páramos deshabitados, las personas cultas se inclinarían más bien por idear teorías y ciencias muy diferentes, pero difícilmente esos elementos de la teología física que muestran la arrogante suposición de la humanidad de que la naturaleza lo organizó todo para la satisfacción y el deleite de la humanidad... Esta arrogancia, por otra parte, es típica de nuestro siglo, que encuentra satisfacción en la idea de que todo ha sido creado para la humanidad por un ser externo, más que en la conciencia de que es la propia humanidad la que

¹⁴³ La cita realmente no es de *Fenomenología del espíritu* sino de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, pp.272-273.

ha atribuido todos estos propósitos a la naturaleza (cita de Kuno Fischer —autor—)¹⁴⁴.

Hegel, sin embargo, no vivía «entre estos páramos deshabitados», y en *Filosofía de la naturaleza*, a pesar de su rechazo a la «teología superficial», es decir, a su forma vulgar, considera que toda la naturaleza orgánica está teológicamente predestinada para la humanidad. Hemos visto que ni siquiera Hegel se libró de esta filosofía a pesar de todas las críticas dirigidas contra ella. La teología inmanente, sin embargo, también es teología, y aquí también se vincula un propósito con un sujeto concreto (véanse las «formas» de Aristóteles, la entelequia, el alma, el espíritu, el espíritu del mundo).

Exactamente de la misma manera, se descubren fines divinos en la historia.

Por lo tanto, todo el sistema es teológico y teleológico de principio a fin. El idealismo, la teología y la teleología no son en absoluto compatibles con la ciencia moderna, como hemos demostrado detalladamente en los capítulos anteriores.

El proceso histórico aparece hacia el final de *Fenomenología del espíritu*, en el contexto de la revelación del fin:

El *fin*, el Conocimiento Absoluto, o el Espíritu que se conoce a sí mismo como Espíritu, tiene como camino el recuerdo de los espíritus tal y como son en sí mismos y tal y como llevan a cabo la organización de su ámbito. Su preservación, considerada desde el punto de vista de su libre existencia que se manifiesta en forma de contingencia, es la Historia; pero considerada desde el punto de vista de su organización comprendida filosóficamente, es la Ciencia del Conocimiento en la esfera de la apariencia o los fenómenos: ambas juntas, la Historia comprendida, conforman tanto la interiorización como el Calvario del Espíritu absoluto, la actualidad, la verdad y la certeza de su destino, sin las cuales estaría sin vida y solo. Solo

Del cáliz de este reino de los espíritus
Brotan de Él su propia infinitud¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Fischer, op. Cit., vol. 8, p. 24.

¹⁴⁵ *Fenomenología del espíritu*, p. 493.

Sin embargo, como hemos visto, es dentro del sistema filosófico de Hegel donde el Espíritu Absoluto se conoce a sí mismo y, en consecuencia, alcanza su meta de la verdad absoluta. Aquí, el movimiento cesa. Engels, en la cita que transcribimos anteriormente, revela maravillosamente esta contradicción general entre un sistema rígido, en el que el desarrollo se ha cerrado, y el método dialéctico, que avanza constantemente hacia adelante.

En el ámbito de la historia, el movimiento se ha empantanado en la propiedad privada, el Estado prusiano y la religión cristiana, y en la naturaleza las cosas no están mejor. En la naturaleza no hay desarrollo alguno, sino meramente un reflejo del movimiento de la idea en la lista de especies. No existe el origen de una especie a partir de otra; las especies son permanentes. Por miedo al materialismo, se anula la dialéctica de lo continuo y lo discontinuo. Por un lado, se niega la teoría atómica, mientras que, por otro, se declara que la luz deificada representa la continuidad absoluta; y así sucesivamente.

El infinito se denomina «mala infinitud» o «infinito espurio», al que se prefiere una «verdad» que es un infinito cerrado de círculos. El miedo a caer en el «progreso eterno» y en la «mala infinitud» no es más que la otra cara de la búsqueda de lo absoluto, lo cual, en esencia, contradice el principio del movimiento dialéctico.

Ya hemos observado que, como distorsión idealista de las relaciones reales, el sistema de Hegel representa el proceso histórico en un espejo cóncavo. Esta representación no solo está distorsionada frontalmente, es decir, no solo porque la relación entre pensamiento y ser, espíritu y materia, está invertida. También está ligada a la concepción idealista la «sometimiento a la razón» del progreso histórico real. Toda la *Fenomenología* de Hegel, al igual que su sistema en su conjunto, se construye sobre una sucesión coherente de etapas de un todo único. Sin embargo, nunca ha existido tal proceso histórico-mundial integral, al igual que nunca ha habido un ascenso directo de una etapa a otra. Tal concepción de la historia mundial fue característica del período optimista en el desarrollo de la ideología burguesa, y es tan falsa como la idea de una degeneración constante, con una edad de oro situada en el pasado, o la teoría del movimiento circular eterno. Todos estos puntos de vista son parciales, y Marx tenía toda la razón al señalar que, en la realidad —es decir, en la

realidad histórica—, hay movimientos hacia adelante, épocas de regresión, períodos de estancamiento, movimientos circulares, en espiral, etcétera. Es evidente que la «sometimiento a la razón» y la «logificación» de todo el proceso histórico, al igual que de todo el proceso mundial, traen inevitablemente consigo una correspondiente estilización de la realidad y, además, el tipo de estilización que representa una nueva distorsión derivada de las relaciones reales.

Aunque Hegel describe relaciones, movimientos y procesos reales poniendo «la carroza delante del caballo», no por ello deja de describirlos. La «especulación ebria» representa una ruptura con la realidad, pero esto no significa que Hegel haya ideado su filosofía «únicamente a partir de su propia mente». Eso sería del todo imposible. Las abstracciones lógicas de Hegel, vinculadas sucesivamente a todo el desarrollo filosófico anterior y basadas en dicho desarrollo, son abstracciones de la realidad hacia ese tipo de abstracción en la que las conocidas defensas de la realidad se han vuelto «excesivas» ([Joseph] Dietzgen) y se han transformado en categorías parasitarias que, al mismo tiempo, son tan delgadas como las reses del faraón. Al demostrar teóricamente todo el potencial de las abstracciones concretas, Hegel se encontraba al mismo tiempo extremadamente alejado de la concreción viva, a pesar de hablar constantemente de ella.

En sus *Apuntes de un joven*, Alexander Herzen hace la siguiente observación:

[...] sin dejarnos distraer por las autoridades, tendremos que confesar que las vidas de los poetas y pensadores alemanes son extraordinariamente unilaterales; no conozco ni una sola biografía alemana que no esté impregnada de filisteísmo. A pesar de toda su universalidad cosmopolita, carecen de todo un elemento de humanidad: el de la vida práctica. Aunque escriben mucho, sobre todo ahora, sobre la vida en su realidad concreta, el mero hecho de que escriban sobre ella, y no la vivan, demuestra su carácter abstracto.

A este último aforismo no le falta ni ingenio ni acierto en su acertada caracterización.

En conjunto, por lo tanto, el sistema de Hegel es:

— optimista, ya que expresa el estado de ánimo de una burguesía progresista y aún segura de sí misma, que ve enormes perspectivas de desarrollo;

— idealista, ya que se trata de la ideología de la clase dominante, la monopolista del trabajo intelectual, la clase «ilustrada», a cuya razón se contrapone la «masa» inerte;

— universal en el tiempo, ya que la burguesía se considera heredera de toda la cultura y ve su nuevo orden social mundial como la encarnación de la razón —el eslabón final del desarrollo—, en relación con el cual toda la historia mundial no ha sido más que una sucesión de etapas preparatorias;

— universal en su alcance, ya que su «universalidad» es el reflejo y la expresión del crecimiento mundial de las relaciones productivas capitalistas, la creación de un «mercado mundial» y la formación real de la humanidad capitalista;

— nacionalista, ya que no solo es una expresión de la creación de un mercado mundial y de la hegemonía mundial del capitalismo, sino que también es un aspecto de la construcción del Estado nacional y de la anticipación de la expansión, bajo el seudónimo de la especial importancia mundial de Alemania;

— revolucionario en términos de método, ya que encarna la lucha contra el feudalismo y el auge de la burguesía, mientras que todo el proceso histórico precedente se entiende en su dinámica dialéctica y contradictoria, en la que las viejas formas de ser se destruyen una tras otra y surgen otras nuevas, para desaparecer a su vez;

— conservador en su sistema como tal, ya que refleja la victoria de la sociedad burguesa, que se presenta como la etapa final del desarrollo histórico, en la que el espíritu absoluto llega al conocimiento de sí mismo, revelando su contenido en la filosofía hegeliana como verdad absoluta.

Aquí, por lo tanto, se revela la verdad de uno de los notables aforismos de Hegel, según el cual la filosofía es la época contemporánea capturada en el pensamiento.

Sin embargo, como era de esperar, esta época también resultó ser tan «definitiva» como todas las demás. Las contradicciones del

capitalismo, el antagonismo de clases e intereses, fueron el verdadero motor material que impulsó el desarrollo histórico de Alemania, y este hecho se plasmó en la caída de la escuela hegeliana. Pero dado que en la historia también se observa continuidad en el ámbito del desarrollo ideológico, estas contradicciones encontraron su expresión en las crecientes contradicciones del propio sistema de Hegel. Mientras los hegelianos de «derecha» comenzaban a desarrollar el lado conservador del sistema y, basándose en la posición de Hegel sobre la racionalidad de todo lo real, creaban una apologetica exhaustiva de la que se inscribía plenamente en el espíritu de la denominada «escuela historicista», la «izquierda» se alzaba en rebelión, valiéndose del lado revolucionario del hegelianismo y, en primer lugar, del poder demoledor y subversivo del método dialéctico. Una vez superada la etapa del sensualismo, el antropologismo y el humanismo feuerbachianos, surgió el materialismo dialéctico de Marx y Engels. Mientras tanto, la nueva ideología, que expresaba las aspiraciones y esperanzas de una clase oprimida, el proletariado, incorporó muchos elementos diversos de desarrollos anteriores, y no solo de la filosofía alemana. Marx poseía un conocimiento sumamente profundo de la filosofía materialista, desde los griegos (como es bien sabido, su primera obra estuvo dedicada a Epicuro y Demócrito) hasta las doctrinas materialistas contemporáneas, incluidas estas. También tenía un conocimiento íntimo de los grandes materialistas británicos Bacon, Hobbes y Locke, así como de los enciclopedistas franceses y de Spinoza. Aquí, el historicismo adoptó una forma completamente nueva, y el genio de Marx creó nuevos puntos de partida para el desarrollo de la filosofía, estableciendo la doctrina de la humanidad sociohistórica que transforma activamente el mundo exterior. Las categorías celestiales se trajeron a la tierra. La filosofía, que estaba de cabeza, se puso de pie. Se resquebrajó la presa erigida por Hegel para contener el desarrollo histórico. Las abstracciones se concretaron en los hechos, no solo en las palabras, y se comprendieron a fondo como abstracciones de una realidad que se encuentra fuera de ellas, como representaciones de la realidad, y no como esencias impotentes que se mueven por sí mismas.

Marx desmontó toda la gran mascarada de las figuras más exaltadas de la ideología burguesa, sembrando para siempre el miedo y

la agitación en todos los salones del espíritu absoluto, donde sus numerosas máscaras bailan sus minuets adormecedores. En la época posterior de degeneración de la filosofía burguesa, el marxismo ha seguido desarrollándose sobre la base de la totalidad del conocimiento moderno. Engels, con su *Dialéctica de la naturaleza*, y Lenin, con sus obras filosóficas, aportaron muchas ideas nuevas, continuando la tradición de Marx y enriqueciendo la filosofía del marxismo, que, en un sentido particular, es la gran heredera de la filosofía hegeliana.

La dialéctica de Hegel y la dialéctica de Marx

Tras un breve repaso del sistema de Hegel en su conjunto, conviene detenerse en particular en la dialéctica. Esta no es solo un método de razonamiento, sino que, sobre todo, representa la totalidad de las leyes generales del ser (de la naturaleza, la historia y el pensamiento). La dialéctica es, por tanto, también ontología.

La característica específica de la dialéctica consiste en la naturaleza contradictoria del movimiento, en el choque de los aspectos opuestos y en su unificación. La división del todo y la unidad de los opuestos —*coincidentia oppositorum*— es la esencia de la dialéctica.

La dialéctica, en la medida en que hablamos de ella como ciencia, tiene su origen en la filosofía griega antigua (especialmente en la de Heráclito, Aristóteles, etc.); en los albores de la era moderna, en Giordano Bruno; y en la era moderna, en Kant y Schelling. Sin embargo, es en Hegel donde la dialéctica se presenta en su forma más desarrollada, y se expone sistemáticamente sobre todo en su «Lógica Mayor» (*Die Wissenschaft der Logik*). La terminología utilizada por Hegel, ante la que no hay por qué sentirse sobrepasado o perplejo, está, por supuesto, asociada a la naturaleza idealista de su filosofía.

Los contornos generales de la *Lógica* de Hegel son los siguientes: una contradicción se manifiesta cuando se niega la determinación de una idea que acaba de ser afirmada o, como dice Hegel, postulada. La resolución de la contradicción es la unidad de los opuestos, es decir, una doble negación, que constituye una afirmación (tesis, antítesis, síntesis, la denominada tríada).

El camino hacia la afirmación pasa por dos negaciones. El resultado final se convierte en el punto de partida de un nuevo movimiento. De este modo, el pensamiento pasa de los conceptos

elementales a los complejos, de lo inmediato a lo mediado, de lo abstracto a lo concreto. Esta serie constituye el desarrollo. Las etapas de los conceptos guardan entre sí la misma relación que las etapas de la conciencia en la *Fenomenología*: cada una contiene en germen a la siguiente. En cada etapa sucesiva, la anterior está contenida «en forma superada»; por lo tanto, utilizando la terminología de Hegel, la etapa más elevada es la «verdad» de la más baja y constituye el objeto de su impulso, de su aspiración (¡el misticismo de las ideas!). Todas las llamadas «ideas puras» son ideas y pensamientos, pero también son ser; es decir, la lógica y la ontología coinciden.

El cambio de etapas es el desarrollo. Todo desarrollo es autodesarrollo. La *Lógica* de Hegel también presenta un panorama del desarrollo de la idea de desarrollo. Esta obra también se divide en tres partes; responde a las preguntas: 1) qué; 2) a causa de qué; y 3) con qué fin, en la forma más general y abstractamente «pura». «Qué», en su forma más abstracta, es el ser puro —es decir, el ser completamente indeterminado (y a esto corresponde la doctrina del ser); «a causa de qué» es el fundamento, la sustancia, la esencia (y a esto corresponde la doctrina de la esencia); «con qué fin» es el propósito, la idea autoexistente, el sujeto o la individualidad (y a esto corresponde la doctrina de la Noción).

Tales son los contornos más generales de la dialéctica de Hegel, cuyos principales defectos se aprecian fácilmente incluso aquí:

1) Idealismo. La base consiste en el movimiento de las ideas. El desarrollo de lo abstracto a lo concreto se presenta, no como «la reproducción espiritual de lo concreto» (*geistige Reproduktion* de Marx), sino como el surgimiento milagroso de lo concreto en sí mismo.

2) Misticismo. Una etapa da paso a otra, y la fase inferior tiene un «impulso», un «deseo» de transformarse en la superior. Estas y otras categorías análogas también operan en la *Lógica*, incluso cuando se trata del desarrollo en general, el proceso de cambio en el mundo en todas sus formas, empezando por la naturaleza inorgánica.

3) Teleología. El fin de todo desarrollo, su resorte inmanente, es la idea misma, la individualidad, el sujeto. Aquí intervienen simultáneamente tanto el idealismo como el misticismo.

4) La verdad no es la exactitud del reflejo del ser en la conciencia humana, sino una fase superior en relación con otra inferior.

5) La unilateralidad del movimiento, vinculada a la teleología idealista. Todo lo que está presente es movimiento progresivo; el concepto de propósito divino excluye la posibilidad de que el proceso de cambio sea regresivo. No se comprende la oposición dialéctica del movimiento de las formas inferiores a las superiores y de las formas superiores a las inferiores y, en consecuencia, tampoco se comprende su unidad. El idealismo, en este caso, entra en conflicto directo con la dialéctica.

Goethe escribió en su época: «Pronto se cumplirán veinte años desde que todos los alemanes se han estado alimentando de especulaciones trascendentales. Cuando se den cuenta de ello, se verán a sí mismos como grandes chiflados» (Goethe, *Obras completas*, vol. II).

Sin embargo, como sabemos, no se trata en absoluto de una cuestión de excentricidad, sino de poderosos determinantes sociales que condicionan los constructos filosóficos pertinentes. Fue necesaria la formación de la ideología de una nueva clase para arrancar la máscara de la «excentricidad» y extraer el «núcleo racional» de la «cáscara mística» (Marx).

Marx superó las leyes antes mencionadas de la dialéctica hegeliana y desarrolló esta dialéctica a su manera materialista. Desde este punto de vista, la base de esta dialéctica —la división del todo y la unidad de los opuestos— es una de las leyes más generales de todo el ser y el pensamiento. Esta es la realidad, la ley objetiva del movimiento universal en sus formas cualitativamente diferentes. Mientras tanto, lo que está en juego no es solo —ni mucho menos solo— el movimiento mecánico; aquí también intervienen fuerzas mecánicas contrapuestas, cargas eléctricas positivas y negativas, polaridad magnética, magnitudes positivas y negativas en general reflejadas matemáticamente, la diferenciación biológica entre los sexos masculino y femenino, la división social de la sociedad en clases, la dualidad de materia y espíritu, etcétera.

La diferenciación de la realidad material y el movimiento que le corresponde se reflejan en la teoría. Las leyes reales del movimiento dialéctico de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento se reflejan

en el pensamiento sobre la naturaleza, sobre la sociedad y sobre el propio pensamiento. La dialéctica queda, por tanto, depurada de toda teología, teleología y misticismo, así como de la absurda unilateralidad y las absurdas unilateralidades asociadas a ello.

Hegel comienza su *Lógica* con un examen del ser y la nada. El ser es «pura indeterminación y vacuidad». Es también la nada. En esta relación, todas las categorías posteriores están presentes en estado embrionario. El ser abstracto es vacío y, por lo tanto, la nada; sin embargo, también se distingue de la nada, ya que indica que el pensamiento existe, mientras que la nada es mera negación. El ser es una tesis. Su negación es la nada. Su unidad es el devengamiento, en el que el ser y la nada se encuentran «en forma superada». La transición de la nada a su opuesto, el ser, es el origen o la emergencia. La transición del ser a la nada, como su opuesto, es la desaparición. Pero el origen en sí mismo es también desaparición; la desaparición de uno es la aparición de otro. El resultado del devenir es el ser determinado; es decir, el ser que no es vacío ni carece de contenido, sino que posee ciertas propiedades; este es el ser presente, *Dasein*. (Lenin lo traduce como *sushchestvovanie*, «existencia»). La determinación del ser presente es la cualidad.

Aquí el panorama se vuelve más complejo, y el movimiento vuelve a elevarse a un nivel superior. La presencia de una determinación presupone otra, de la que la determinación dada difiere; en el proceso, cada una se delimita de la otra. Por consiguiente, la determinación incluye en sí misma un elemento de no ser, es decir, la negación de esa otra; es decir, tiene dos aspectos: el ser y el no ser. (*Omnis determinatio est negativo* [toda determinación es una negación], dijo Spinoza). Esta contradicción es una condición previa de cualquier desarrollo. Por otra parte, algo y algo diferente, algo otro, están interconectados. El ser presente presupone su otro. Una cosa no puede ser solo «en y para» sí misma, y lo mismo se aplica a cualquier cosa. Cada una de ellas es el otro de otra, diferente de algo diferente; cada cosa está delimitada por otra, y viceversa. Estar delimitado significa ser finito. De ahí que el ser cualitativamente determinado, el ser presente, algo, sea a la vez diferente de otro, esté relacionado con él (siendo en sí mismo y siendo para otro) y pase a ser él mismo. Es otro y, al mismo tiempo, no es otro. La unidad del ser-otro y del ser no distinguido —es decir, la unidad en un nivel

superior, cuando el ser incluye la determinación y la cualidad— es el devenir-otro, o el cambio. Una cosa está siempre inmersa en un proceso de cambio, aunque no se transforme en cambio.

Algo se vuelve diferente, pero esta cosa diferente es en sí misma algo; por consiguiente, a su vez vuelve a convertirse en algo diferente, y así sucesivamente hasta el infinito.

Este infinito es un infinito espurio, o negativo, ya que es algo diferente, la negación de lo finito, que, sin embargo, surge así de nuevo y, por consiguiente, no se elimina en absoluto... (*Ciencia de la lógica*)¹⁴⁶.

Progressus in infinitum, el progreso infinito, es aquí una contradicción sin resolver. Aquí encontramos un dualismo entre lo finito y lo infinito, en el que ambas partes se separan, formando opuestos irreconciliables; lo infinito se opone a lo finito y encuentra en lo finito su límite, es decir, se vuelve él mismo delimitado. Lo verdaderamente infinito no tiene lo finito fuera de sí mismo, sino dentro de sí mismo. Aquí tenemos el ser acabado, completo y presente, o el ser para sí. El concepto de lo finito sin fin, es decir, de una contradicción irreconciliable, queda ilustrado por una línea recta en la que el segmento finito de A hasta X puede prolongarse en ambas direcciones. El concepto de «verdadero infinito», por su parte, queda ilustrado por la circunferencia de un círculo, donde están presentes la plenitud [*zavershennost*] y la finalidad [*zakonchennost*]. El verdadero infinito es la superación de lo finito, del mismo modo que la verdadera eternidad es la superación de la temporalidad. Lo finito o real se supera en el infinito y se plantea de manera ideal.

La verdad de lo finito es, más bien, su carácter ideal. Este carácter ideal de lo finito es la proposición básica de la filosofía y, por lo tanto, toda filosofía verdadera es idealismo. Lo esencial es no aceptar como infinito aquello que, en su determinación, se convierte de inmediato en particular y finito. Por lo tanto, es necesario prestar aquí una atención más seria a esta diferencia. El

¹⁴⁶ No existe la referencia exacta, es una paráfrasis de pasajes de *Ciencia de la lógica*, pp. 136, 142, 149.

concepto fundamental de la filosofía, el concepto de infinito verdadero, depende de ello¹⁴⁷.

El concepto de ser presente es, por tanto, un concepto completo. Lo otro queda incluido en él y sellado. Ya no hay aquí transición hacia lo otro. Se elimina el cambio. Se elimina la cualidad. El ser presente completado es el ser para sí, inmutable, perdurable, que permanece eternamente como un mismo ser, unido y al mismo tiempo muchas unidades. De este modo, la cualidad pasa a la cantidad.

Detengámonos un momento en lo expuesto anteriormente.

¿Qué es lo que nos ha ocupado principalmente desde el principio? Los llamados determinantes del pensamiento, las «ideas puras». Para Aristóteles eran los predicados de todo lo pensable. Kant las consideraba las formas de todos los juicios. Según Hegel, estas categorías actúan por su propio impulso independiente. Para él, no son los predicados del ser, es decir, del ser real y, sobre todo, material, es decir, del mundo real, visto desde diversos ángulos. Para él, por el contrario, actúan desde el principio como ideas independientes, a partir de las cuales se desarrolla todo lo demás. Se toma como punto de partida el concepto más abstracto del ser. El ser no se considera el predicado básico del mundo (el mundo existe), sino que, por el contrario, la riqueza del mundo, junto con el mundo entero en sí mismo, se deduce del ser vacío, de la nada. Sin embargo, en el ser siempre hay *algo* que *es*; el ser [*bytiye*] no puede separarse de aquello que «hace el ser» [*bytiystvuyet*].

El «misticismo de la idea» (frase de Lenin) conduce en este caso a la transformación del predicado en sujeto y a su hipostatización.

Lo mismo debe decirse también de la nada. Sin embargo, a diferencia de Hegel, nunca es posible obtener algo de la nada, y el viejo adagio de que nada surge de la nada sigue siendo absolutamente correcto. Desde el punto de vista del «misticismo de las ideas», el movimiento del mundo resulta de la negación desnuda «la nada» y del ser vacío. Sin embargo, este truco lógico no puede aceptarse como un elemento constitutivo de la dialéctica materialista.

¹⁴⁷ *Ciencia de la lógica*, p. 149.

¿Significa esto que, en el análisis del ser que hace Hegel, los conceptos de *nada* y *devenir* son pura basura, mero «misticismo de las ideas»? En absoluto. Si consideramos el proceso de cambio de tal manera que lo contemplamos exclusivamente desde el punto de vista de lo «nuevo», sin relación con lo antiguo, entonces lo nuevo, como tal, ha surgido por primera vez. Antes, como tal, no existía en absoluto; es decir, era la nada. Sin embargo, se trata de una abstracción completamente vacía, aunque ilumine un aspecto de la cuestión, y esa abstracción se eleva entonces erróneamente a la categoría de punto de partida. La raíz del error radica en la transformación del predicado del ser en sujeto, y en la relación distorsionada entre ambos. Podemos, pues, percibir la verdad si consideramos el problema como el aspecto abstracto del cambio de estado del objeto, y no como el movimiento sin objeto de una idea. En realidad, que algo surja es un cambio. Aquí no hay dos etapas, sino una y la misma. Solo pueden separarse en la abstracción mental, pero si los productos de esta separación artificial se elevan a la categoría de esencias independientes, al tiempo que se separan del mundo objetivo, entonces el «misticismo de las ideas» es el resultado inevitable.

Al abordar la categoría del ser presente, Hegel ofrece una magnífica elucidación de la conexión universal entre las cosas, de las transiciones de una a otra, de la diferenciación del todo y la unidad de los opuestos, del desarrollo y el cambio. Pero el movimiento del ser presente al ser para sí contiene un elemento teleológico estático, oculto bajo el seudónimo de «infinito verdadero». El surgimiento de cosas que son uniformes cualitativamente significa que tienen relaciones cuantitativas. Sin embargo, ¿se detiene por completo el proceso de cambio con esto? Aquí, bajo el pretexto de una crítica al «infinito espurio», se plantea una negación contra el infinito del proceso de cambio. El simbolismo de la línea recta y el círculo resulta extremadamente poco convincente. La longitud de una circunferencia es una cantidad finita. El infinito completado es un concepto trivial y contradictorio, mientras que el verdadero concepto de infinito, por el contrario, es también irrevocabilidad, es decir, la reproducción constante de una contradicción. ¿Qué hay en esto de «espurio»?

Hegel, tal y como declara abiertamente, busca aquí lo absoluto, la quietud, el ser de los antiguos griegos, «inmóvil, redondo como

un globo, igual a sí mismo», que tanto gustaba a Parménides. Esto, a su vez, está vinculado a la idea de finalidad. La «finalidad» debe alcanzarse. Es necesario no tener ansiedad ante el fin en lo «verdaderamente infinito», que es la plenitud. Por lo tanto, el «verdadero infinito» surge del «infinito espurio» del cambio, el espacio y el tiempo, y se encarna en un ser «ideal» extratemporal y extraespacial. Aquí la «idea» realiza el mismo juego de manos que el espíritu absoluto cuando se reconoce a sí mismo, o que el espíritu absoluto lleva a cabo en la historia, la cual llega a su fin con el sistema estatal prusiano. Aquí radica la estrechez de la dialéctica de Hegel, esa estrechez que está estrechamente asociada al idealismo y a la teleología. El «carácter concluyente» de la lucha de la burguesía contra el feudalismo y la construcción de la sociedad burguesa como punto final de la historia universal se reproduce en términos espirituales, como un ser para sí mismo de significado universal.

Pero continuemos.

La cualidad, como hemos visto, ha pasado a ser cantidad. La cantidad es la indeterminación de la magnitud, mientras que la determinación de la cantidad es la magnitud. Dado que no existe un tercer ser entre una entidad y otra, aquí también encontramos continuidad; pero, dado que cualquier magnitud puede dividirse, aquí también encontramos interrupción, disyunción. La magnitud es, por tanto, la unidad de lo interrumpido y lo continuo, como aspectos opuestos; lo interrumpido y lo continuo, en consecuencia, no son tipos diferentes de magnitud, sino «aspectos» que coexisten en la magnitud como en su unidad. La continuidad no es la suma de magnitudes interrumpidas. De no comprender esto último, es decir, de no comprender la naturaleza dual de la magnitud, como unidad de los opuestos, se derivan las pruebas de la imposibilidad del movimiento y demás (los aforismos de Zenón, las antinomias de Kant). Una cantidad determinada, una magnitud, se diferencia de otras magnitudes por sus límites, como unidad determinada de entidades individuales, es decir, como una cantidad mayor o menor de unidades. Por consiguiente, debe poder entenderse como un número.

El aumento y la disminución pueden prolongarse hasta el infinito, y aquí nos encontramos con un infinito cuantitativo espurio. A este respecto, Hegel cita un poema de Haller sobre la eternidad, un

poema que deleitó a Kant, pero que en Hegel solo despertó «aburrimiento»:

Amontono números monstruosos,
Apilo montañas de millones sobre millones,
pongo un eón tras otro y un mundo enorme tras otro,
y cuando desde esa altura aterradora
tambaleándome, te miro a ti,
todo el poder del número multiplicado por mil,
sigue sin ser ni un fragmento de ti.
Los deduzco, y tú yaces íntegramente ante mí¹⁴⁸.

El «infinito espurio» cuantitativo indigna a Hegel, al igual que lo hizo la variedad cualitativa, y podemos compartir sus sentimientos. Sin entrar en un debate detallado sobre la cuestión, nos limitaremos a señalar que, en las matemáticas superiores, los infinitos son de un orden diverso, mientras que en la teoría moderna de la diversidad, el concepto de magnitud también se está ampliando. Aquí, por consiguiente, se observa una transición de la cantidad de vuelta a la cualidad.

La doble transición de la cualidad a la cantidad y de la cantidad a la cualidad conduce a la unidad de estos conceptos. Todo ser presente es tal unidad de opuestos. Esta unidad de cantidad y calidad es la medida. (Dios, sin embargo, es también medida, y asigna a todas las cosas su medida y su finalidad.) La medida, por consiguiente, es cantidad cualitativa y cualidad cuantitativa. Al igual que la cantidad, la cualidad también cambia en una determinada etapa de desarrollo; un cambio de magnitud conlleva propiedades alteradas. Se trata de una transición de la cantidad a la cualidad. Cualquier ser presente, como unidad de cantidad y cualidad, es decir, como medida, se encuentra en la misma relación con otro ser presente que con la medida. La relación entre ellos es, por tanto, una relación de medidas. La transición de la cantidad a la cualidad se produce de tal manera que los cambios cuantitativos no van acompañados, en un primer momento, de un cambio de cualidad, pero en un punto determinado de los cambios cuantitativos se produce una ruptura en

¹⁴⁸ *Ciencia de la lógica*, p. 230. Bujarin cita el poema en alemán.

la gradualidad, un salto. Los puntos en los que se observan tales saltos y giros, donde la cantidad se transforma repentinamente en cualidad, son denominados por Hegel «nodos».

Hegel denomina a la línea que une los nodos «línea nodal de relaciones de medida». La cantidad, la cualidad y la medida son esencialmente *estados*, tras los cuales se oculta un sustrato particular:

... tales relaciones se determinan únicamente como nodos de un mismo y único sustrato. Por lo tanto, las medidas y los fenómenos independientes que surgen con ellas quedan reducidos al nivel de condiciones. El cambio es meramente una variación de la condición, y se considera que aquello que está en proceso de cambio permanece igual durante el mismo¹⁴⁹.

Aquí, por lo tanto, la «superación» de todas estas categorías es también la «superación» de la categoría del ser, y la transición del ser a la esencia.

Es fácil comprobar que la doctrina de Hegel sobre la transición de la cantidad a la cualidad, sobre las interrupciones en la gradualidad y sobre la naturaleza desigual del desarrollo, junto con su doctrina de la medida, la línea nodal de las relaciones de medida, etc., contiene elementos que tienen un enorme significado revolucionario. Confirmados por todo el desarrollo de la teoría de las ciencias naturales (basta con considerar los «puntos críticos» de la física y la química, la teoría de las mutaciones y las doctrinas relativas a la revolución social), estos elementos asestan golpes demoledores a la interpretación filisteas de la «evolución» tal y como la entiende la gran mayoría de los científicos burgueses. A pesar de ello, la interrupción y la continuidad, la gradualidad y la irregularidad, la evolución y la revolución se consideran aquí (es decir, en el nivel básico del análisis de Hegel sobre la cuestión) en su unidad, como aspectos (o «momentos») del movimiento real. Por supuesto, también en este caso es necesario «poner en pie» la dialéctica de Hegel, ya que en Hegel el punto de vista idealista se aduce en todas partes. Sin embargo, este es ya el umbral general y fundamental, un hecho que nunca debe olvidarse.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 373.

Pasemos ahora a la cuestión de la esencia, que constituye la parte central de la *Lógica* de Hegel.

«La verdad del ser es la esencia». El pensamiento realiza la transición a la esencia por vía de la mediación, o reflexión:

En su afán por conocer la verdad, lo que es precisamente el ser en sí mismo y para sí mismo, el conocimiento no se queda dentro de la esfera de lo directo y de sus definiciones, sino que las trasciende, suponiendo que detrás de este ser directo hay algo más, como el ser genuino... Este conocimiento es indirecto, ya que no se sitúa directamente en la esfera de la esencia, sino que parte de otro ser y tiene que recorrer un camino preparatorio, un camino de ir más allá del ser, o más bien, de adentrarse en él¹⁵⁰.

Según Hegel, la relación entre la esencia y el ser es tal que la primera es el ser verdadero y auténtico, mientras que el segundo es la apariencia falsa e inauténtica. El ser presente se fundamenta en la esencia. Por lo tanto, no se trata de una mera apariencia, sino de una apariencia fundamentada, es decir, de un fenómeno. A su vez, el fenómeno y la esencia no son magnitudes separadas de manera dualista, ya que la esencia se expresa en el fenómeno. De ahí que «la esencia, desde el principio, se sitúe en sí misma, o sea un reflejo; en segundo lugar, existe como fenómeno; en tercer lugar, se revela a sí misma. En su movimiento, se postula en las siguientes definiciones: 1) como esencia simple, existente en sí misma, en sus determinantes dentro de sí misma; 2) como esencia que se proyecta hacia la esfera del ser presente, o en la forma de la existencia y el fenómeno; 3) como esencia, unida a su fenómeno, es decir, como realidad» (*Ciencia de la Lógica*)¹⁵¹.

Puesto que en la categoría de la esencia se han superado todas las categorías del ser, el otro-ser también ha sido superado, y la esencia, como otro-ser superado, es idéntica a sí misma. En este caso, sin embargo, la identidad no es la identidad de la lógica formal (es decir, la identidad abstracta y racional), sino la identidad concreta, que incluye el aspecto de la diferencia. La lógica formal propone la

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 389.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 391.

ley de la identidad ($A = A$) y la ley de la contradicción (A no puede ser al mismo tiempo $\text{no-}A$). Se trata de leyes vacías y formales. Sin embargo, no dejan de ser contradictorias, ya que encarnan una distinción entre el sujeto y el predicado; es decir, contienen más de lo que pretenden.

La diferencia se desarrolla en tres formas: 1) diferencia exterior; 2) diferencia interior, cuando algo difiere de otra cosa por ser su «otro», es decir, como oposición; 3) diferencia respecto a sí misma, es decir, la contradicción, cuya esencia consiste en la oposición a sí misma.

A diferencia de la lógica formal, la oposición contiene tanto identidad como diferencia. Los opuestos son idénticos, ya que las cosas que se oponen solo pueden ser de un tipo similar (cargas eléctricas positivas y negativas, una distancia de X millas al oeste y X millas al este, etcétera). Al mismo tiempo, son diferentes; se oponen (es decir, se relacionan entre sí como positivo y negativo). Sin embargo, lo positivo y lo negativo están mutuamente interrelacionados y presuponen la existencia del otro; es posible considerar lo positivo como negativo, y viceversa. En este sentido son idénticos, pero al mismo tiempo también son diferentes. De ello se desprende claramente que cada uno de los dos lados de la relación que estamos examinando está vinculado al otro, presupone su ser, es decir, lo afirma, lo «postula», y al mismo tiempo lo niega, exige su no ser. En consecuencia, es en sí mismo tanto positivo como negativo; es opuesto a sí mismo, es decir, contradictorio. La lógica formal es una lógica estática, la lógica de lo inmóvil y lo aislado. Aquí todo se ha vuelto rígido, todo es idéntico a sí mismo y nada se contradice a sí mismo. En la lógica dialéctica, por el contrario, todo está en movimiento, «todo es flujo», todo es contradictorio, todo se mueve como una unidad que se revela en los opuestos. «La contradicción es el principio del movimiento»¹⁵².

No nos ocupamos aquí de la contradicción imposible (agua seca, hierro de madera), sino de la contradicción dialéctica, como unidad del ser y el no ser, como principio del movimiento, del devenir, del cambio, del auge y la decadencia, del desarrollo, etcétera.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 439.

La contradicción (es decir, la oposición consigo misma) debe resolverse. La unidad se descompone aquí en dos factores determinantes opuestos, de los cuales uno postula al otro (este elemento postulante es el fundamento); y el otro es postulado por el primero (este es el condicionado, o el «consecuente»)¹⁵³. El fundamento y el consecuente son idénticos (puesto que tienen un mismo y único contenido), y también son diferentes, desarrollándose en oposición. Hegel distingue entre 1) el fundamento absoluto (el fundamento en general); 2) el fundamento determinado; y 3) la condición. El consecuente es algo fundamentado, no mediado. Este ser mediado, determinado y diferenciado es la determinación sustancial, o forma. «La forma se aplica a todo lo que es determinado»¹⁵⁴. Dentro del fundamento yace un sustrato, la esencia. La esencia es algo indeterminado, pero capaz de determinación. La forma, sin embargo, no es una capa superpuesta a la materia. «La materia debe... ser formada, y la forma debe materializarse a sí misma»¹⁵⁵. En otras palabras, la actividad de la forma es al mismo tiempo el movimiento de la propia materia. Esta unidad de materia y forma, como unidad de opuestos, es el contenido.

La unidad de todas las condiciones y del fundamento, es decir, la totalidad de todas las condiciones, da lugar a un fenómeno. Este ser presente mediado y sustancializado es la existencia. El ser presente es el ser presente directo. El ser presente fundamentado es la existencia. Lo que actuaba y se manifestaba en la existencia, es decir, en un fenómeno, es aquello que estaba incluido en las profundidades de la condición y del fundamento.

Hacemos así la transición al fenómeno. Pero, ante todo, unas cuantas observaciones críticas sobre lo expuesto anteriormente.

En la sección de la *Lógica* de Hegel que acabamos de examinar, el «misticismo de las ideas» sigue, por supuesto, en pleno vigor. La fórmula «la verdad del ser es la esencia» significa, por tanto, una distorsión. La categoría de «verdad» no puede referirse al ser objetivo (el ser independiente de la conciencia humana). Como hemos visto, solo puede expresar una relación particular entre una «copia»

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 466.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 448.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 452.

y el «original». Es totalmente absurdo pensar que un lado, una parte o una fase del desarrollo —etc.— de la realidad objetiva sea más «verdadera» que otra. Por el contrario, (desde el punto de vista del proceso de cognición, se puede hablar de una mayor o menor veracidad de dicha cognición).

Pero dado que para Hegel las categorías del pensamiento tienen prioridad y, al mismo tiempo, coinciden con las categorías del ser, también se consideran determinantes de este último. Los diversos «universos», el «verdadero» y el «falso», no son más que diferentes etapas de la cognición, que corresponden al conocimiento de asociaciones menos profundas y más profundas del único y mismo universo, en sus diversos aspectos y relaciones multifacéticas (relaciones entre sus partes, facetas y aspectos, independientes del sujeto cognoscente y dependientes de él, es decir, en una interrelación con él).

Por otra parte, en la medida en que Hegel, a diferencia de Kant, supera el dualismo —por ejemplo, en la medida en que la «aparencia» o el «fenómeno» es algo fundamentado, en lo que la esencia se manifiesta y se afirma la unidad—, esta unidad se presenta aquí sobre la base puramente idealista del mundo espiritual, que es también el mundo verdadero, el reino del pensamiento existente en lo sensorial-objetivo. Pero si tenemos constantemente presente este defecto fundamental, que se manifiesta en toda la terminología de Hegel, aún se puede discernir un núcleo racional: la dialéctica, reflejada lógicamente, de las cosas y los procesos reales en su relación universal y en su movimiento contradictorio. La crítica a las rígidas leyes de la lógica formal es brillante, y las leyes generales de la dialéctica —la unidad de los aspectos opuestos, la diferenciación del todo y la interpenetración de los opuestos— se desarrollan de forma sumamente convincente y contundente, con una sutileza y un ingenio inusuales.

Pasemos, pues, ahora al fenómeno, es decir, a la manifestación de la esencia.

La existencia es una cosa:

La existencia es la unidad directa de la reflexión en sí misma y de la reflexión en otro. Por lo tanto, es una multitud indefinida de existencias, reflejadas en sí mismas y, al mismo tiempo,

también reflejadas en otro, relativas y que constituyen el mundo de la dependencia mutua y la asociación infinita de fundamentos y lo fundamentado. Los fundamentos son en sí mismos existencias, y las existencias con diversas facetas desempeñan un papel como fundamentos, incluidos los fundamentos de lo fundamentado¹⁵⁶.

Fuera de esta asociación [de los fundamentos y lo fundamentado], la cosa, es decir, la «cosa en sí», es una abstracción vacía. En realidad, «la cosa» en general va más allá de su simple «ser en sí», como relación abstracta en sí misma, y aparece de la misma manera, como reflejo en otra cosa, adquiriendo así propiedades.

Como unidad sustancial, una cosa es un fundamento; como pluralidad y diversidad sustanciales, una totalidad de propiedades y cambios, es un fenómeno. Un fundamento es una ley, como algo constante, y el contenido sustancial de un fenómeno. «El ámbito de las leyes es la imagen *estable* del mundo de la Existencia o la Apariencia»¹⁵⁷.

El reino de las leyes es un mundo que existe en sí mismo y para sí mismo, un mundo por encima de los sentidos, en oposición al reino de los fenómenos. Sin embargo, uno es la cara opuesta del otro; no están separados, como en Kant, en el mundo de los fenómenos y el mundo de los noumenos, siendo este último, además, trascendental. La ley es unidad o identidad en la diversidad de los fenómenos; es unidad en la pluralidad, no numérica, sino material. Esta relación es de carácter material, la forma que adopta la unidad de la esencia y el fenómeno, una unidad que constituye una categoría aún más elevada que la anterior, ya que constituye la realidad.

Las relaciones materiales se manifiestan sobre todo en forma de relación entre el todo y sus partes, donde el todo es inconcebible sin las partes, y las partes impensables sin el todo. La contradicción entre el todo y la parte se resuelve en la concepción de la unidad como negación de la independencia de las partes, «su unidad negativa», creando no un agregado mecánico, sino una unidad energética. De ahí el concepto de fuerza como principio real, y el de ejercicio de la

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 486.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 503.

fuerza. La verdadera relación entre estas cuestiones internas y externas es, sin embargo, una de identidad. Son aspectos de la misma esencia: «La apariencia superficial de una esencia es la revelación de lo que es en sí misma... La esencia es la manifestación de sí misma, de modo que esta esencia consiste únicamente en su revelación. En esta identidad de un fenómeno con su interior, o esencia, la relación material se convierte en actualidad»¹⁵⁸.

Se nos ofrece así el siguiente desarrollo de categorías: ser, ser presente (ser determinado), existencia (ser presente fundamentado), fenómeno (esencia que se manifiesta a sí misma) y realidad (la unidad de esencia y fenómeno). La realidad es al mismo tiempo actividad, la acción de la razón, lo absoluto. De ahí que «todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real»¹⁵⁹.

La realidad se divide en realidad interna, potencial, o posibilidad, y realidad externa, fáctica. La posibilidad formal (posibilidad abstracta) es la posibilidad al margen de toda condición, un potencial vacío. Se distingue de ella la posibilidad real, con diversas manifestaciones. La posibilidad consiste en el potencial de ser o no ser, de ser así o de otra manera. Cuando se excluyen todas las posibilidades opuestas y se manifiesta la totalidad de las condiciones, aparece algo que, una vez que ha sucedido, no puede ser diferente. En esto reside el concepto de necesidad, como unidad de la posibilidad real y de algo condicionado por sí mismo; aquí está el carácter de la necesidad. Al mismo tiempo, todo está mediado. Aquello que solo se sustenta en otra cosa ocurre por casualidad.

La esencia necesaria es absoluta. «Es una e independiente, y constituye la base de todas las demás cosas; no es simplemente un sustrato, sino sustancia. Todas las demás cosas no son necesarias, sino casuales, o tienen el carácter de accidentes»¹⁶⁰.

La sustancia lo es todo; las cosas individuales (¡pero no sus partes!) son su manifestación, y la sustancia es potencia. Entendida como verdaderamente incondicional, es una causa primaria, mientras que las cosas ya no son accidentes, sino acciones. La relación de causalidad es, por lo tanto, la segunda relación sustancial. En la

¹⁵⁸ Ibíd., p. 528.

¹⁵⁹ *Filosofía del derecho*, p. 28.

¹⁶⁰ Paráfrasis de Bujarin de pasajes de *Ciencia de la lógica*, pp. 554-557.

medida en que los portadores de esta relación son sustancias finitas, la cadena de causas y efectos, o de acciones y reacciones, se sumerge en una eternidad tormentosa. La contradicción se resuelve en la categoría de la reciprocidad, donde causa y efecto intercambian sus lugares: «En la reciprocidad... el movimiento rectilíneo que va de las causas a los efectos y de los efectos a las causas se curva y vuelve sobre sí mismo»¹⁶¹.

La causa se realiza aquí a sí misma; lo que está en juego, por tanto, es la autosustanciación; el concepto de necesidad pasa a ser el de libertad, y el concepto de sustancia, el de sujeto (individualidad, idea). «La verdad de la necesidad, por tanto, es la libertad, y la verdad de la sustancia es la Noción»¹⁶².

Por «noción», Hegel se refiere a la autoconciencia, o subjetividad, que da origen al pensamiento verdadero y objetivo.

En relación con lo anterior, al margen de la consideración general del idealismo de todo el constructo —y esta consideración sigue vigente en todo momento—, cabe señalar:

En primer lugar, que la interpretación de «ley» y «el ámbito de las leyes» como algo estático es errónea. En la línea de Parménides, esta concepción presupone un mundo sustancial inmutable en el que nada se mueve, nada cambia y todo está inmóvil. Como sabemos, nada es inmóvil, y la ley abarca lo móvil y lo cambiante. La ley, como reflejo en la mente de las personas, es una fórmula de lo móvil. Las llamadas «leyes eternas» no son en absoluto eternas. La esencia del mundo no es un cementerio del mundo. Esta esencia no es un mundo especial, sino el mismo mundo en sus relaciones y asociaciones más generales y profundas. Estas relaciones y asociaciones son también móviles y relativas. La búsqueda de un absoluto que sea inmóvil en sí mismo —y que solo sea móvil en apariencia— representa o bien el dualismo o bien una completa incoherencia, a pesar de los conjuros anti kantianos. En ambos casos, el idealismo entra en conflicto con la dialéctica, que es dinámica de principio a fin.

Si tomamos el «mundo en sí mismo» (y no la «cosa en sí» kantiana), es decir, si consideramos la unidad de las cosas y los procesos no como dependiente del sujeto, sino en las asociaciones y

¹⁶¹ *Lógica*, p. 217, *Ciencia de la lógica*, p. 569.

¹⁶² *Ciencia de la lógica*, p. 577-578.

mediaciones del orden objetivo (de lo objetivo en el sentido materialista), este mundo es complejo, diverso, móvil y cambiante. Si, además, tomamos las relaciones más generales y profundas, por ejemplo, las leyes de la dialéctica, estas son «inmóviles» solo en el sentido de que expresan una movilidad universal. Pero extraer de ello cualquier conclusión sobre la inmovilidad y el estancamiento sería sofisma, no dialéctica.

En segundo lugar, en la doctrina de la «fuerza» hay una clara continuación de la tradición del idealismo griego antiguo, según la cual un principio que es en sí mismo inmóvil pone todo en movimiento («unidad energética»). Esto está relacionado con el hecho de que, en este caso, la «fuerza» en sí misma es mística; es un principio espiritual, la entelequia aristotélica, el principio energético motivador del orden espiritual.

En tercer lugar, precisamente por esta razón, «en la realidad» (es decir, en la categoría hegeliana de realidad, o actualidad) este principio se transforma en razón, en el Absoluto; aquí se descubre y se manifiesta en su naturaleza racional.

En cuarto lugar, en el análisis de Hegel, la transición de la necesidad a la libertad es idealismo, teología, teleología y misticismo. Todo desarrollo se considera como la realización de un propósito, como autorrealización, y en escena aparece el sujeto, la individualidad, la autoconciencia. La propia sustancia se transforma en un sujeto racional, alcanzando aquí una forma mucho más elevada de su autodesarrollo. En lugar de la necesidad universal y completa, que expresa la relación cósmica universal de las cosas y los procesos, lo que sale a la superficie es el espíritu creativo, libre en su creatividad que establece fines. Por muy reconfortante que a algunas personas les pueda parecer esta fantasía mística, también ha quedado obsoleta en todos los aspectos y debe descartarse.

Por «noción», Hegel entiende, pues, la subjetividad, que «supera» la necesidad, revelándola, conociéndola y, en virtud de ello, transformándola en libertad. Por lo tanto, la culminación de la sustancia ya no es la sustancia, sino la noción, el sujeto. La subjetividad, sin embargo, es la base de la objetividad. El desarrollo avanza desde la subjetividad hacia la objetividad y hacia la unidad de estos opuestos. Esta unidad es la Noción (la subjetividad que se realiza a sí misma, la identidad propia, el sujeto-objeto).

La Noción, como unidad que lo abarca todo, es la universalidad, la idea universal, productiva y concreta (en oposición a la universalidad abstracta de la lógica formal). Como determinación, es un tipo o género particular. Pero dado que lo particular es, a su vez, lo general o «universal», el surgimiento de diferencias específicas conduce al punto en el que el movimiento ulterior resulta imposible. La plenitud de las diferencias específicas (en relación con las genéricas), o individualización, conduce a la idea individualizada, o al particular (*das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne* [lo general, lo particular, lo individual]).

Lo que en esencia era identidad, diferencia y fundamento, en la idea aparece como lo general, lo particular y lo individual. Las formas de desarrollo de la idea son el juicio, que en su desarrollo da paso al silogismo. El juicio se divide en sus aspectos, sujeto y predicado; la cópula verbal postula su identidad. El juicio es una categoría, es decir, una forma necesaria no solo del pensamiento, sino también del ser y de la esencia de las cosas. Cuando una cosa revela sus propiedades, las manifiesta como sujeto del juicio, proporcionando sus predicados; en otras palabras, una cosa se revela en forma de juicio. Toda cosa es una idea y, como tal, un sujeto que se desarrolla a sí mismo. Hegel plantea además la cuestión de los grados de los juicios y distingue entre el juicio de existencia, el juicio de reflexión, el juicio de necesidad y el juicio de la noción.

El juicio pasa a la conclusión o al silogismo, que es la unidad de la idea y el juicio. El silogismo es racional y, dado que todo es racional, «todo es un silogismo»¹⁶³.

Dado que el silogismo es un juicio mediado, existe también una distinción entre el silogismo de la existencia, el silogismo de la reflexión, el silogismo de la necesidad y el silogismo de la noción. (El silogismo de la noción ya se encuentra en el tipo de juicio más desarrollado, el llamado juicio apodíctico).

Al examinar el juicio y el silogismo, Hegel desarrolla la dialéctica de lo general, lo particular y lo individual, dialéctica con la que nos hemos encontrado repetidamente en esta obra. También aquí encontramos la unidad de los opuestos, que pasan de uno a otro, ya que lo individual es también lo general, y lo general es lo individual.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 664.

Una idea desarrollada internamente, determinada y mediada deja de estar encerrada en sí misma; emerge al mundo exterior y se vuelve objetiva. En su generalidad, los objetos, como ideas reveladas, constituyen la unidad general del universo. La primera forma de la relación entre las totalidades de las cosas es la relación externa del conjunto, el mecanismo y la actividad correspondiente, el proceso mecánico o determinismo. Cuando la unidad deja de ser meramente externa y las diferencias entre las cosas quedan realmente anuladas y se «neutralizan» entre sí, lo que se pone de manifiesto es el quimismo. La unidad universal no puede ser ni mecánica ni química (no puede unir todos los objetos). Es algo que se sitúa por encima del mecanismo y del quimismo, un principio que lo impregna todo: el propósito. La relación teleológica es también una intencionalidad externa, subjetiva y finita, de la que es esencial distinguir la intencionalidad interna e inmanente.

La subordinación del objeto a un propósito subjetivo es el juicio, y la realización del propósito es el silogismo. El propósito aquí es al mismo tiempo causa y objetivo, es decir, una causa última. Los objetos son los medios; y el término medio sirve también como medio. La relación del propósito con el objeto, en cuanto a los medios, es la primera premisa, mientras que la relación de los medios con el objeto, en cuanto a la materia, es la segunda. El propósito alcanzado se convierte a su vez en medio, y así sucesivamente; es decir, nos encontramos aquí de nuevo ante la «infinitud espuria». Esta infinitud es superada por el propósito «verdaderamente infinito», que contiene los medios dentro de sí mismo, y no externamente. La subjetividad se objetiva a sí misma; la unidad de subjetividad y objetividad es la Idea. En el mecanicismo y el quimismo, la noción es en sí misma, y en el propósito subjetivo es para sí misma; pero en la Idea, la noción es en sí misma y para sí misma simultáneamente. Los propósitos absolutos se alcanzan y, al mismo tiempo, exigen ser alcanzados. La Idea es la unidad absoluta de los opuestos (de la subjetividad y la objetividad), y es un proceso. En esencia, la unidad fue el estímulo para la condición y para lo condicionado, para la causa y el efecto, para el principio y el fin, y así sucesivamente. Aquí el fin es el principio, la consecuencia es la causa, y así sucesivamente. Por lo tanto, la unidad en la Idea es unidad absoluta, que se extiende más allá de los límites de la unidad. El fin en sí mismo es el

alma, la entelequia orientada hacia un fin; se objetiva a sí misma en los medios, que es el cuerpo. La unidad de alma y cuerpo es el individuo vivo. La objetividad de lo vivo es el organismo, que no consiste en partes, sino en miembros. «Lo vivo muere, porque encierra en sí mismo una contradicción. Es lo vivo [lo que] es universal en sí mismo, el género, y que al mismo tiempo existe directamente solo como individuo». Sin embargo, «la muerte del individuo, la vida meramente inmediata, es el surgimiento del espíritu»¹⁶⁴.

«La muerte del individuo, la vida meramente inmediata, es el surgimiento del espíritu». La subjetividad es, por tanto, espíritu, razón, fin en sí mismo y la idea consciente de sí misma. La objetividad es el mundo, también fin en sí mismo, también el fin último y también la idea. Por consiguiente, lo que está en juego es la idea subjetiva y objetiva. La unidad de estos opuestos se realiza en el conocimiento, que debe acabar con la unilateralidad de los opuestos. La unilateralidad de la idea subjetiva se elimina mediante la actividad teórica de la idea, o mediante la idea de la verdad. La unilateralidad de la idea objetiva se elimina mediante su entrada en el mundo y a través de la realización de los fines racionales del espíritu, o mediante la actividad práctica (a través de la idea del bien).

El proceso del conocimiento último (el proceso teórico) se desarrolla de forma analítica y sintética. Del proceso del conocimiento último surge la idea de la necesidad. «En la necesidad como tal, el conocimiento último se despoja de las presuposiciones y del punto de partida, de aquellos elementos de su contenido que son dados y se encuentran. La necesidad en sí misma es la noción que se relaciona consigo misma. De este modo, la idea subjetiva llega a sí misma, a la determinación en sí misma y para sí misma, a lo no dado y, en consecuencia, a lo inmanente en el sujeto, de modo que traspasa la frontera hacia la idea de la voluntad»¹⁶⁵.

La libertad aparece aquí como un fin absoluto que requiere su realización en el mundo. La idea del bien se opone a «la insignificancia de la objetividad». Las tareas del mundo, sin embargo, entran en la realidad del mundo, y la necesidad, en el ser. Por lo tanto,

¹⁶⁴ *Lógica*, p. 282.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 289.

contrariamente a Kant, la idea del bien es idéntica a la idea de la verdad.

Esta identidad de la idea teórica y práctica es también la idea absoluta. El contenido de la idea absoluta es el sistema de la lógica, la idea de desarrollo, mientras que su forma es el método dialéctico, como método de desarrollo, de desarrollo contradictorio tripartito. El contenido es el sistema en su totalidad, y no «la última estación». «El interés radica en todo el proceso de movimiento»¹⁶⁶.

La idea lógica ha culminado así en la idea absoluta, la cual, posteriormente, a través de la naturaleza como su «otro ser», se abre camino hacia el espíritu absoluto...

Tras todo lo dicho anteriormente, no es difícil encontrar «el misticismo de las ideas» a cada paso en la parte de la *Lógica* de Hegel que aquí se aborda. La interpretación de los procesos reales como juicios, silogismos y figuras lógicas invierte claramente las relaciones reales y las distorsiona a la manera idealista. Lenin, sin embargo, advirtió con toda razón que las reflexiones de Hegel sobre estos temas —reflexiones a las que Hegel asignó un lugar tan destacado— no deben considerarse basura.

Si analizamos el pensamiento de Hegel aquí a un nivel más profundo, en todo su significado, vemos que establece un vínculo objetivo entre las relaciones de la realidad y las relaciones del pensamiento, entre las leyes objetivas y las leyes de la lógica, entre las formas del ser y las formas del pensamiento, entre la experiencia y la práctica, por un lado, y el conocimiento teórico, por otro. Este pensamiento es, ya de por sí, una refutación de todo apriorismo en el que el sujeto impone al mundo de los fenómenos formas y categorías a priori surgidas de alguna fuente desconocida. En la interpretación materialista, los vínculos reales entre las cosas y los procesos se manifiestan a través de la experiencia y la práctica de la humanidad social, y se reflejan en las fórmulas teóricas de la humanidad. Por su parte, las interrelaciones que se ven confirmadas por la experiencia y la práctica un sinnúmero de veces, y para las que no hay excepciones, se asientan en la conciencia de la humanidad social como categorías axiomáticas, que los filósofos idealistas declaran posteriormente como a priori.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 293.

Hegel comprendía bien el diferente valor de los diversos tipos de silogismos. En nuestra época, por ejemplo, el tipo clásico de silogismo, presente en todos los libros de texto de lógica, tanto antiguos como nuevos, aparece bajo una luz especial. Nos referimos al silogismo: «Todas las personas son mortales. Kay es una persona. Por lo tanto, Kay es mortal». Imaginemos que se ha producido la siguiente situación nueva: Kay ha logrado descubrir la regeneración celular, en contra de las ideas de Hegel sobre el origen, la vida, el individuo, etcétera. La primera proposición, sobre la mortalidad, se mantiene; Kay aún no ha dicho nada a nadie. La proposición de que Kay es humano sigue siendo válida. La conclusión, sin embargo, es falsa y, al mismo tiempo, la segunda proposición también se vuelve falsa; se ve erosionada internamente. Aquí se indica claramente un origen empírico para la palabra «todos».

No hay nada místico ni misterioso en el hecho de que no haya excepciones a toda una serie de relaciones; estas quedan relegadas a las categorías de la «necesidad lógica». Por otra parte, hemos tenido la oportunidad de convencernos de que los métodos de influencia práctica y empírica sobre la naturaleza, de acuerdo con su naturaleza real, encuentran su expresión en los métodos utilizados para determinar el carácter de la naturaleza (análisis, síntesis, atomización, descomposición, transformación de la sustancia, etcétera). En Hegel, por supuesto, encontramos, no obstante, una vulgarización mística de estas relaciones (la relación de las especies en *Filosofía de la naturaleza*, el silogismo, el sistema solar, etcétera) que se deriva directamente de una especie de «lógica» del mundo.

Esta «logificación» se expresa claramente en la relación entre subjetividad y objetividad. Según Hegel, el concepto del sujeto es la base de la objetividad. Aquí encontramos expresada de forma vívida la prioridad del espíritu. A ello corresponde la prioridad del fin y de la libertad sobre la necesidad. De hecho, la idea, o subjetividad, que es el desarrollo de la sustancia, su culminación y, al mismo tiempo, su base, «supera» la necesidad y la transforma en «libertad» creativa. El movimiento posterior hacia la objetividad y la unidad en la idea no es más que la subjetividad realizándose a sí misma. La idea es sujeto-objeto, pero el principio definitorio es la subjetividad; por eso este sujeto-objeto también lleva el nombre de idea. Según este punto de vista, la unidad universal del mundo no tiene sus raíces en

la unidad mecánica del conjunto, ni en la unidad química, ni en ninguna unidad material en absoluto, con su necesidad, sino en la unidad teleológica, la unidad del fin, que es un principio que lo impregna todo y lo abarca todo.

El proceso de cognición es tan decisivo que constituye la base de la unificación de la idea subjetiva y objetiva. El núcleo racional de la unilateralidad de la teoría y la práctica tomadas «en sí mismas» está presente aquí de una forma especialmente distorsionada y profundamente oculto. En ocasiones, se desarrollan aquí pensamientos genuinamente brillantes, ¡los gérmenes de la dialéctica, el materialismo y el materialismo histórico! Al mismo tiempo, sin embargo, la «práctica» —que se inscribe totalmente en el espíritu de Kant y de la posterior verborrea ética, y que arrastra consigo las tradiciones arraigadas del idealismo griego— culmina en la idea de «lo bueno»; esto coincide de manera mística con la idea de verdad, mientras que la práctica, en el sentido de la transformación real de la sustancia, la práctica objetiva, se evapora y desaparece como un espejismo en el desierto.

El movimiento dialéctico de las ideas que se encuentra en Hegel, y que refleja el movimiento real en forma idealista, contiene elementos de gran valor. Se trata de las ideas de la relación universal, del movimiento, del cambio y de las formas de este movimiento; aquí la división, o autodiferenciación, del todo, la revelación de los opuestos y su interpenetración, sirven de principio movilizador. Este es el gran aspecto revolucionario de Hegel que queda restringido y sofocado por los elementos del idealismo y por la concepción idealista del mundo. Aquí se entiende toda forma en su movimiento, es decir, en su surgimiento, desarrollo, declive y extinción, en sus contradicciones y en la resolución de las mismas, en el surgimiento de nuevas formas y en la revelación de nuevas contradicciones, en las peculiaridades y cualidades de las nuevas formas, que una y otra vez quedan sometidas al proceso de cambio. La gran contribución de Hegel radica en esta audacia del pensamiento que abarca la dialéctica objetiva del ser, la naturaleza y la historia. La contradicción dialéctica básica del propio sistema de Hegel, una contradicción señalada por Engels, condujo al colapso del sistema y dio lugar a una nueva unidad histórica, en una nueva etapa de su desarrollo histórico, en el materialismo dialéctico de Marx.

En oposición a la dialéctica materialista, los críticos modernos del marxismo esgrimen toda una serie de «razones» y «argumentos», que hemos abordado en cierta medida en otros capítulos de esta obra. El argumento más común es que trasladar la dialéctica — que Hegel desarrolló en el ámbito lógico del idealismo — a un ámbito materialista es (como dice Werner Sombart) un absurdo. A este respecto, Troeltsch afirma que el materialismo de Marx no es materialista, y así sucesivamente. Para los críticos burgueses del marxismo, el mero hecho de plantear la cuestión de la relación entre el hegelianismo y el marxismo conduce a contradicciones hilarantes. Así, por ejemplo, Plenge (*Marx und Hegel*) afirma que Marx y Hegel estaban tan cerca que «Marx, con todas sus posiciones teóricas básicas, podría haberse mantenido dentro de la escuela hegeliana». Por su parte, otro «Herr Professor», Karl Diehl (*Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*), afirma que Marx conservó «solo una cierta forma dialéctica de expresión». Sombart (*Der Proletarische Sozialismus*) sostiene que aquí hay «dos concepciones teóricas esencialmente diferentes, que no tienen nada en común entre sí salvo el nombre». Plenge sostiene que Marx «planteó su materialismo de tal forma que abarcara una serie de teorías materialistas anteriores». Troeltsch, por el contrario, argumenta que el marxismo no es más que «realismo y empirismo extremos sobre una base dialéctica». Al concepto emanacionista de Hegel sobre la ley natural, Sombart contrapone el concepto marxista como causal y genético. Troeltsch, por su parte, contrapone la dialéctica de Marx, como lógica del movimiento, a la lógica causal-genética del positivismo. [Paul] Jostock (*Der Ausgang des Kapitalismus*) guarda silencio en lo que respecta a la resolución de estas contradicciones; eludiendo la cuestión, cita la insuficiencia de las afirmaciones teórico-cognitivas de Marx y desciende al ámbito de la historia y la sociología. Mientras tanto, parecería que todos estos venerables caballeros, que afirman estar familiarizados con el tema, deberían abstenerse al menos de plantear la cuestión de forma rotundamente antidialéctica, como en los casos en que las oposiciones son absolutas y no se interpenetran entre sí. Una comprensión genuinamente dialéctica de la sucesión de ideas indica, sobre la base de un estudio real del tema, que el materialismo mecanicista era antidialéctico, que la dialéctica hegeliana era idealista y que la síntesis de Marx concilió estos opuestos en la

unidad superior del materialismo dialéctico. Esto supuso una reelaboración crítica tanto del materialismo mecanicista como de la dialéctica idealista; Marx se mostró así como el heredero crítico de ambas concepciones filosóficas. Plantear la cuestión tal y como la plantean las partes burguesas en conflicto es el colmo de la impotencia ingenua y de la ingenuidad impotente. Esta es una forma infantil de plantear la cuestión (infantil en términos lógicos; su valor «práctico» para la burguesía es otra cuestión; pero eso es un tema aparte, y examinarlo aquí sería una distracción).

El argumento basado en la «atmósfera» se refuta fácilmente tanto de hecho como lógicamente. En realidad, el núcleo de la dialéctica reside en el concepto de desarrollo. Por eso, incluso comentaristas de Hegel como Kuno Fischer, en su *Historia de la filosofía moderna*, sitúan a Hegel, con su idea de desarrollo, en la «atmósfera espiritual» de Darwin, Lyell y el Kant temprano; es decir, el Kant de su período precrítico, con sus obras sobre historia natural y, sobre todo, con su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*.

Que se nos diga, por favor, en esas corrientes teóricas que constituyeron toda una época, ¿qué elemento idealista había en ellas? Por último, no podemos pasar por alto a Goethe, que fue sin duda un dialéctico y que, al mismo tiempo, sentía una aversión directa por la filosofía teológico-teleológica, especulativa y abstracta de Hegel, de la que simplemente no quería saber nada. ¿Y qué hay del «status» y las «contractus» de Spencer? ¿Y los elementos de la dialéctica en Saint-Simon (lo «orgánico» y lo «crítico» de la época)? Por no hablar ya de aspectos como los elementos materialistas en la filosofía de Aristóteles, de quien Hegel extrajo sabiduría a puñados.

Como ya hemos señalado en otra ocasión, el argumento específico de Sombart, basado en el concepto general de «atmósfera», sostiene que los marxistas, al estilo de unos escolares, confunden la contradicción con la oposición, y la lógica emanacionista de las contradicciones de Hegel con la yuxtaposición empírica de Marx de oposiciones reales; y que la transferencia de una a la otra, por su parte, es absurda y estúpida. Para Hegel, partiendo de su metafísica, la dialéctica es una ley del pensamiento y del ser, un elemento sustancial del mundo y del proceso histórico... Y así sucesivamente.

Lo único «sustancial» de esta objeción es su desenfreno. La realidad es la siguiente.

En primer lugar: el propio Hegel, en su *Filosofía de la Naturaleza*, contrapone de manera decisiva el punto de vista emanativo al evolutivo, y se decanta claramente por el segundo, rechazando el primero. Nuestro crítico, no tan venerable, debería al menos haber sido consciente de ello.

Segundo: La contraposición que hace Sombart entre «oposición» y «contradicción» revela también su ignorancia escolar acerca de los fundamentos de la lógica dialéctica de Hegel. Como ya hemos visto en la exposición de *Die Wissenschaft der Logik*, Hegel deriva la contradicción misma de las oposiciones, interpretando la contradicción como oposición consigo misma.

Tercero: La idea de que, para Hegel, la dialéctica es al mismo tiempo ontología juega completamente en contra de Sombart. Esto significa que la dialéctica es también una ley del ser. Pero es una ley del ser también para el marxismo. La dialéctica materialista, sin embargo, es más coherente, ya que pone fin al carácter limitado de la dialéctica de Hegel.

En cuarto lugar: el desarrollo de las ciencias naturales y sociales demuestra de forma convincente, a partir de material concreto, que la dialéctica es altamente «aplicable» a la historia y a la naturaleza, incluidas las de la sociedad. En los capítulos dedicados a la física y la biología modernas, hemos visto que todos los principales problemas filosófico-teóricos de las ciencias naturales modernas se basan en la dialéctica, y que tanto Engels, con su *Dialéctica de la naturaleza*, como Lenin dieron un enorme impulso a la comprensión de los vínculos y relaciones reales entre la naturaleza y la sociedad. Allí donde Hegel ató de pies y manos la dialéctica con su idealismo, se demostró que estaba completamente equivocado (teoría atómica; teoría de la luz; teoría del color; teoría de la evolución de las especies; su teoría del desarrollo sociohistórico, caracterizada por su conformismo con el régimen burgués; etcétera).

Quinto: Las obras de Marx, la teoría del materialismo histórico como aplicación de la dialéctica materialista a la historia, y la teoría del capitalismo como su aplicación a la economía política, han quedado totalmente reivindicadas. Todo *El Capital* se construye sobre las bases de la dialéctica materialista, al igual que las brillantes obras históricas de Marx. En los escritos de Marx, las abstracciones dialécticas no existen simplemente en palabras, sino que son

genuinamente concretas. Por eso las previsiones de Marx se han confirmado tan plenamente. La historia ha resuelto a su manera la controversia entre la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx. La dialéctica de Hegel, con su carácter idealista limitado, que utilizaba la razón y la lógica para intentar justificar todo lo irracional, se conformaba con la sociedad burguesa y el Estado burgués. En estas últimas conclusiones, fue refutada por la realidad. La dialéctica de Marx, que conoce racionalmente la anarquía irracional del desarrollo capitalista, ha sido confirmada por el proceso histórico real. Hasta tal punto que el señor Werner Sombart se ha visto obligado en repetidas ocasiones a admitir con pesar que las predicciones básicas de Marx se han cumplido. ¿Podría exigirse un triunfo mayor para la dialéctica materialista?

Si un experimento individual o un acto práctico concreto constituyen un elemento para poner a prueba una u otra proposición, entonces aquí, en el vasto proceso histórico mundial, tenemos una gran confirmación, de alcance histórico mundial, de la dialéctica materialista de Marx.

En conclusión, cabe decir que, bajo el comunismo desarrollado, con su estructura social armoniosa, el sentimiento de comunidad de las personas será una fuerza poderosa al margen de cualquier norma fetichista. La ética se ampliará hasta constituir una especie de estética, mientras que el «deber» se transformará en un simple instinto, en un maravilloso reflejo de la gente corriente. Todo el mundo salvará a un compañero que se esté ahogando, sin dudar al elegir entre el «interés propio» (es decir, la autopreservación) y el «deber». Nadie «se sacrificará» por el bien de su prójimo, sino que, de forma sencilla y espléndida, hará lo que le dicte el sentimiento — noble e inmanente al espléndido hombre y mujer nuevos— del gran carácter común del pueblo comunista.

La dialéctica como ciencia y la dialéctica como arte

«Una figura estatal con gran experiencia y formación... es aquella que... tiene una mentalidad práctica, es decir, que actúa basándose en el conjunto del asunto que tiene ante sí, y no según uno de sus aspectos que se plasma en alguna máxima. Por otra parte, aquel que en todos los casos actúa basándose en una única máxima se conoce como un pedante, y estropea las cosas tanto para sí mismo como para los demás». Así es como Hegel, en *La historia de la filosofía*, define a «la figura estatal gran experimentada y culta».

Por supuesto, «renunciar a las propias posiciones» no es de lo que se trata aquí (aunque en el texto en su conjunto Hegel también se refiere al «término medio»). Tampoco se trata de olvidar la «máxima» fundamental. (Aunque Hegel sí arremete contra el hecho de basarse únicamente en una «única máxima»). La cuestión principal es que debe tenerse en cuenta «el alcance total del caso», es decir, toda la situación concreta y multifacética en la que actúa la «figura estatal de gran experiencia y formación».

En esta observación de Hegel es fácil ver cómo plantea la cuestión de la dialéctica como arte, práctica y acción. Esta cuestión reviste una enorme importancia. No es casualidad que Engels diga del marxismo que no es un dogma, sino una guía para la acción. Esta observación de Engels no debe entenderse de manera simplista, es decir, como si Engels rechazara el marxismo como teoría. Lo que significa es que el marxismo no es un sistema muerto, abstracto, escolástico y rígido, alejado de la vida, sino una ciencia vital, un proceso teórico vivo, que se desarrolla y funciona como arma de lucha y de práctica, de esa gran práctica que transforma el mundo. Nadie puede discutir la enorme riqueza de la teoría marxista; su contenido es vasto. Pero precisamente porque se trata de una gran teoría, también es capaz

de engendrar una gran práctica. Aquí plantearémos la cuestión de la dialéctica materialista tanto como una cuestión de teoría como una cuestión de arte.

Ya hemos tratado la dialéctica en un capítulo especial, ofreciendo una formulación general. Ahora la abordaremos en un contexto concreto, ya que sin duda aquí se plantea un cierto problema.

Por muy a menudo que se haya citado una conocida definición de Lenin, la aduciremos aquí una vez más. La definición en cuestión es la de los «elementos de la dialéctica» enumerados por Lenin. Estos son:

- 1) la objetividad del análisis (no ejemplos, no digresiones, sino la cosa en sí misma);
- 2) la totalidad de las diversas relaciones de esta cosa con las demás;
- 3) el desarrollo de esta cosa (o fenómeno), su propio movimiento y su propia vida;
- 4) las tendencias (y aspectos) internamente contradictorias de esta cosa;
- 5) la cosa (fenómeno, etc.) como suma y unidad de los opuestos;
- 6) la lucha y el desarrollo respectivo de estas oposiciones, tendencias contradictorias, etc.;
- 7) la unificación del análisis y la síntesis: la distinción entre las partes separadas y la totalidad, la suma de estas partes consideradas en su conjunto;
- 8) las relaciones de cada cosa (fenómeno, etc.), no solo diversas y distintas, sino también generales y universales. Cada cosa (fenómeno, proceso, etc.) está vinculada a todas las demás;
- 9) no solo la unidad de los opuestos, sino la interpenetración de cada definición, cualidad, rasgo, aspecto y propiedad en todas las demás (¿en su opuesto?);
- 10) el proceso infinito de la revelación de nuevos aspectos, relaciones, etc.;
- 11) el proceso infinito de la profundización del conocimiento humano de las cosas, los fenómenos, los procesos, etc., pasando de la apariencia a la «esencia», y de una esencia menos profunda a otra más profunda;
- 12) de la existencia [mutua] a la causalidad y de una forma de relación e interdependencia a otra, más profunda y más general;

13) la repetición, en un nivel superior, de ciertos rasgos, propiedades, etc., de un nivel inferior;

14) [el aparente] retorno, como si fuera al antiguo (negación de la negación);

15) la lucha del contenido con la forma, y viceversa. El desprendimiento de la forma y la remodelación del contenido;

16) el cambio de la cantidad a la cualidad, y viceversa¹⁶⁷.

Vladimir Ilich entendía la dialéctica en sí misma en términos dialécticos. Después de haber separado analíticamente los diversos aspectos de un todo dado y de haber desmontado condicionalmente dicho todo, considerando sus aspectos como magnitudes aisladas, sintetizaba entonces este trabajo analítico y comprendía estas definiciones como una única unidad: «En resumen, la dialéctica puede definirse como la doctrina de la unidad de los opuestos. Ahí radica el núcleo de la dialéctica...» (*Cuadernos filosóficos*)¹⁶⁸.

La flexibilidad dialéctica del pensamiento, o más precisamente, la flexibilidad del pensamiento dialéctico, hace posible una reflexión adecuada de la realidad objetiva. Sin embargo, como explicó brillantemente Lenin en su polémica con [Piotr] Struve, el objetivismo marxista es más amplio y profundo que el objetivismo burgués (en la medida en que este último existió siquiera, tuvo la existencia efímera de una efímera ideológica). El objetivismo marxista es dialéctico; entiende todo lo histórico en términos de movimiento y devenir; capta «momentos fugaces», transiciones hacia los opuestos, tendencias contradictorias, etcétera. En consecuencia, no solo ve el pasado, sino que, al revelar las leyes del movimiento, también mira hacia el futuro. Por utilizar las cáusticas palabras de Marx, la historia solo muestra su *a posteriori* a la llamada «escuela historicista», con su apología del conservadurismo, la tradición y la antigüedad; en cambio, el objetivismo marxista capta también el «aguijón» del movimiento y, por lo tanto, es más «real» y «objetivo» que el habitual objetivismo racional.

La dialéctica es una ciencia que refleja objetivamente la dialéctica objetiva del ser, la dialéctica ontológica. La dialéctica ontológica

¹⁶⁷ *Cuadernos filosóficos*, p. 221-223.

¹⁶⁸ *Ibíd.*

lo abarca todo, incluidos los procesos del pensamiento. Cuando planteamos la cuestión de la dialéctica como arte, ¿no estamos planteando una pregunta absurda? ¿No estamos encargando a la fisiología la tarea de «demostrar» cómo debemos digerir los alimentos?

El pensamiento puede considerarse tanto como un proceso (uno neurofisiológico y, en su otra dimensión, como el pensamiento en sí mismo, un proceso psicológico), como desde el punto de vista de su estructura lógica; es decir, de la adecuación de sus conceptos, en tanto que reflejos, a aquello que reflejan, es decir, al objeto. Lo primero siempre se da de forma dialéctica, como cualquier proceso del universo. Esto no significa, sin embargo, que la estructura lógica de este proceso capte la dialéctica de la realidad y la represente con exactitud. Si no fuera así, no existiría el conocimiento incorrecto, no habría errores ni distorsiones, ni formas limitadas de razonamiento, ni pensamiento unilateral.

Sin embargo, todo esto son hechos. Podría dedicarme a la metafísica con una firme creencia en Dios y el Diablo, pero el flujo de las asociaciones correspondientes y los procesos neurofisiológicos correlativos implicados se desarrollarán de manera dialéctica. El vínculo entre los procesos objetivos del ser y su «otro ser», el aspecto psicológico, es diferente del vínculo entre los conceptos lógicos en su relación con lo que se está reflexionando. La dialéctica puede, por lo tanto, indicar cómo es necesario pensar (puesto que el pensamiento, en su estructura lógica, también puede ser no dialéctico). La fisiología no nos enseña que los alimentos deban digerirse fisiológicamente, ya que el proceso de digestión es siempre fisiológico y esto no plantea ningún problema. La dialéctica, por consiguiente, es tanto un método de pensamiento como un método de investigación. Aquí hay un elemento de norma y un elemento de arte.

¿Cómo se lleva a cabo, sin embargo, la transición a la práctica?

Cuando nos ocupamos de procesos tecnológicos, de la práctica de la producción o del experimento científico, todo se simplifica, ya que los procesos implicados están aislados de una forma u otra. La teoría proporciona asociaciones objetivas. La tecnología las traslada del lenguaje de la necesidad al lenguaje teleológico de las leyes y las normas (la transición a la acción). Las leyes guían directamente la disposición de las sustancias y las fuerzas de acuerdo con un

objetivo, coordinándolo todo con este objetivo, que se anticipa como el resultado del proceso. Si se han llevado a cabo todas las acciones y el resultado no se ha producido, si la predicción no se ha confirmado y no se ha alcanzado el objetivo, esto significa que la práctica fue «errónea», porque el cálculo teórico era incorrecto; la práctica puso a prueba la teoría y la rechazó. Si, por el contrario, los resultados son los previstos, «todo está en orden».

En la práctica social y política, las cosas son mucho más difíciles. —Aquí no se trata de un proceso aislado artificialmente (ya sea en la producción o en un experimento científico), sino de un todo diverso y extremadamente complejo, con relaciones sumamente intrincadas que de ningún modo pueden expresarse de forma matemático-numérica, ya que aquí, a cada paso, surgen nuevas cualidades. La sociedad se caracteriza por relaciones extremadamente complejas entre individuos socializados que, a su vez, son productos muy complejos de la naturaleza, y todo ello fluye y cambia a una velocidad extraordinaria. Además, el sujeto en este caso es una entidad colectiva (una clase) que es en sí misma un conjunto altamente complejo y que, a su vez, tiene una estructura específica (capas dentro de cada clase, partidos, líderes, etcétera). Y, al mismo tiempo, este sujeto contribuye por sí mismo a cada acontecimiento. Sus acciones se objetivan constantemente; el pensamiento se transforma en acción, y la acción se consolida en hecho, convirtiéndose en un elemento constitutivo de una nueva constelación y transformándose inmediatamente en otra cosa. Existe una multitud infinita de contradicciones, grupos y matices: el ámbito de lo concreto en su gigantesca diversidad y fugacidad. Hegel señala en un momento dado que la historia es tan concreta que los gobiernos y los pueblos nunca han aprendido nada de ella, ya que las condiciones de sus acciones siempre han sido únicas.

Ilich también estaba de acuerdo con esta observación. (Su interpretación del «sujeto» es totalmente opuesta a la frase sobre las «lecciones de la historia»; sin embargo, es necesario considerar también esta postura como relativa, con cierta cautela, y no exagerarla). Actuar correctamente, es decir, con éxito, solo es posible «de acuerdo con toda la extensión del caso en cuestión», es decir, según la coyuntura específica y concreta. Pero, ¿cómo se media la

transición a la acción «de acuerdo con toda la extensión», y así sucesivamente?

Ante todo, es necesario conocer y comprender esta «toda la extensión». Para ello, es necesario saber pensar dialécticamente, es decir, no solo comprender la doctrina de la dialéctica, sino también saber aplicarla en el proceso de conocimiento. Aquí, el pensamiento mismo se considera no solo como un proceso objetivo, de naturaleza inevitablemente condicional, sino también como un proceso teleológico desde el punto de vista de su eficacia, como el arte de pensar dialécticamente. La realidad entendida teóricamente solo puede comprenderse correctamente aquí sobre una base dialéctica. En las condiciones de la producción y el experimento, estas mismas condiciones ofrecen un amplio margen para lo racional y confieren un carácter cotidiano al pensamiento, ya que en estas condiciones ya existe un cierto grado de simplificación. En el proceso de la cognición teórica, sin embargo, no existe nada de ese tipo, y solo la comprensión dialéctica puede conducir a que el pensamiento alcance un resultado correcto. A través de la comprensión dialéctica se obtiene una representación correcta de la coyuntura, «de toda la extensión del caso en cuestión». Obtener tal representación es un logro del gran arte de la dialéctica, del arte del pensamiento. Los análisis magistrales y verdaderamente brillantes de Lenin (incluidos tanto los análisis de toda una época, por ejemplo, en *El desarrollo del capitalismo en Rusia, Imperialismo* y demás, como de coyunturas concretas, a menudo profundamente dramáticas, como por ejemplo en «La crisis ha madurado»), son obras maestras de la creatividad científica, insuperables por su profundidad dialéctica y su estructura agudamente dinámica, que impulsa la constelación del pensamiento hacia el futuro.

Aquí también encontramos la transición dialéctica a la práctica, es decir, a un sistema de normas acorde con el «análisis» obtenido, es decir, en última instancia, acorde con la coyuntura real. En consecuencia, encontramos la transición al sistema de acciones (de carácter diverso, incluyendo las de agitación, propaganda, organización y directamente militares) y, sobre la base de estas, y eligiendo el momento («de acuerdo con», etc.), la transición a las acciones propiamente dichas en su sucesión intencionada. No debe pensarse, sin embargo, que todo simplemente se suceda uno tras

otro. La acción se desarrolla, pero el pensamiento no deja de funcionar; nuevos factores entran en juego sin cesar, y la coyuntura cambia constantemente. Complicaciones, rupturas, elementos inesperados y los llamados acontecimientos fortuitos se interponen constantemente. Todas las acciones del propio sujeto revolucionario se objetivan. Incluso mientras están «en marcha», existe una necesidad imperiosa de un balance mental, de un análisis frío de las relaciones objetivas nuevas y cambiantes, de la traducción de las conclusiones al lenguaje de la táctica y de la transformación de todo ello en la actividad apasionada de la lucha. En consecuencia, la táctica y la acción táctica también están en consonancia con todo el alcance de lo expuesto anteriormente. Aquí encontramos el arte de la acción. (Recordemos a Lenin «sobre la insurrección como arte», donde desarrolla las brillantes concepciones de Marx al respecto)¹⁶⁹.

Aquí tenemos la acción racional, y su racionalidad radica en el hecho de que está conectada, incluso fusionada, con la comprensión racional (es decir, dialéctica) de la situación en su conjunto. El ser dialéctico, el pensamiento dialéctico y la acción dialéctica están entrelazados entre sí y, en este sentido, representan la unidad del proceso de cambio social, es decir, la transformación sociopolítica —en este caso, revolucionaria— de la sociedad.

Aquí conviene detenerse una vez más en un problema análogo al que resolvimos al examinar el pensamiento. Todo proceso histórico y todo objetivo de la acción son dialécticos en sí mismos, como parte del ser y el devenir de la sociedad, que a su vez forma parte de la naturaleza, aunque también sea su opuesto dialéctico. Esto no significa, sin embargo, que toda acción se corresponda con el pensamiento dialéctico o sea dialéctica en su estructura lógica. Como hemos visto, es posible pensar de manera restringida y formal, y, basándose en estas reflexiones limitadas (es decir, unilaterales y, por tanto, erróneas) de la realidad, formular tácticas y actuar en consecuencia. En estas circunstancias, los errores —errores políticos— serán del todo inevitables; surgirán de las posiciones erróneas con toda la fuerza de la inevitabilidad, incluso en una coyuntura política favorable, y en una desfavorable pueden servir

¹⁶⁹ Bujarin se refiere a la carta de Lenin al Comité Central del POSDR(b) de septiembre de 1917.

para condenarlo todo al fracaso. Por eso, cuando hablamos aquí de acción dialéctica, de la dialéctica como arte práctico y como práctica material, nos referimos al tipo de política («política científica») que está indisolublemente fusionada con el pensamiento dialéctico.

En realidad, no existe tal cosa como una abstracción de la acción; la acción «en sí misma» no existe. Hay personas activas, pero estas son, al mismo tiempo, personas que piensan; aquí hay una cierta totalidad. Por lo tanto, en realidad, la acción es inseparable de sus objetivos; es una acción intencionada y racional. La unidad de este principio racional, que aúna todos sus aspectos dispares, es la unidad de liderazgo, ya que nos ocupamos de la acción colectiva de grandes masas. El materialismo dialéctico aplicado a la sociedad es el materialismo histórico de Marx. No es un dogma, sino una guía para la acción, ya que proporciona una base para la política científica de los partidos proletarios, los partidos de la revolución comunista, los bolcheviques.

Lo anterior ofrece una solución relativamente sencilla, pero no por ello menos sustancial, a cuestiones como «la dialéctica en la metalurgia», «la dialéctica en la forja de metales» y en el cosido de botones. En este caso, los adeptos a la dialéctica tienen una comprensión no dialéctica de la propia dialéctica. La dialéctica no elimina ni sustituye la llamada lógica formal ni el pensamiento racional. La lógica formal está presente «en forma superada» dentro de la lógica dialéctica. Las matemáticas superiores no eliminan en modo alguno el álgebra, del mismo modo que el álgebra no elimina la aritmética. En la vida cotidiana, la lógica formal tiene aplicaciones amplias y diversas. Es perfectamente posible ver un cuchillo y un tenedor sobre una mesa como cosas «congeladas» en lugar de como procesos, y basta con percibirlos en relación con el propio cuerpo y con la comida, sin tener que recurrir a ninguna «asociación universal» ni a transiciones de uno a otro.

En los procesos tecnológicos de producción, como hemos señalado anteriormente, ya existe un cierto aislamiento, una cierta simplificación de las condiciones, una concentración en lo aislado, un arrancamiento de uno o varios procesos últimos del conjunto de las relaciones del ser. Por lo tanto, resulta cómico recurrir aquí a la lógica formal y filosofar dialécticamente sobre un botón o un lingote de acero. Pero la cuestión es muy diferente cuando pasamos a lo

«general», a lo concreto abstracto; aquí, recurrir a la dialéctica es totalmente pertinente, y es la lógica formal y racional la que está fuera de lugar. Nuestros juicios en tales asuntos deben ser, en sí mismos, dialécticamente concretos y deben corresponder al objeto del análisis. Esto requiere una verdadera comprensión de la dialéctica y no su «aplicación» indiscriminada, como si se tratara de una «llave maestra universal», tesis contra la que Engels protestó con toda razón.

Por supuesto, de esto no se deduce que excluyamos la producción de los objetos de la investigación dialéctica. De hecho, en todo nuestro trabajo somos sistemáticos a la hora de incluir la producción, el equipamiento técnico y los procesos tecnológicos en el ámbito de la filosofía, la dialéctica y la teoría del conocimiento.

Sin embargo, no es difícil comprender la diferencia: cuando tenemos que coser un botón, el problema se reduce a la relación entre la chaqueta, la aguja y el botón, y no a la relación universal del cosmos. Cuando el «metafísico» de la conocida historia cae en un agujero, le lanzan una cuerda y él se pone a razonar: «Cuerda: una humilde forma de cabo». Este razonamiento impide su propia huida del agujero, ya que la cuestión, tal y como él la plantea, no tiene nada que ver con agarrar la cuerda y salir trepando. Pero *el homo sapiens* es, parafraseando a Hegel en *Filosofía de la naturaleza*, «un animal universal y racional que habita un círculo mucho más amplio y reduce todos los objetos a su propia naturaleza orgánica (es decir, los convierte en objetos de dominio práctico —autor—) y, del mismo modo, en objetos de su conocimiento».

Potencialmente, una persona «abarca» el mundo entero. En una etapa concreta de desarrollo y en el caso de ciertas cuestiones más generales o supuestamente «superiores», este proceso de ampliación y profundización de la práctica y la cognición entra en conflicto con la lógica formal y el pensamiento racional, y aquí la dialéctica resulta indispensable. Cuando emitimos juicios sobre la práctica y la teoría y sus interrelaciones, sobre la práctica en general, sobre la producción y el cambio de su forma, sobre la historia de la tecnología, etc., no podemos prescindir de la dialéctica. Cuanto más amplia y profunda es la cuestión, más acuciante es la necesidad de abordarla de manera dialéctica. Cuanto más compleja es la acción, más urgente es la necesidad del arte de la dialéctica, es decir, de una

acción dirigida por el pensamiento dialéctico. En el ámbito de la acción política, esto queda brillantemente confirmado por la teoría y la práctica sumamente fructíferas de los grandes fundadores del comunismo y de quienes continúan su obra. De este modo, queda resuelta la cuestión de la dialéctica teórica y las leyes de la dialéctica.

Ciencia y filosofía

El antiguo pensador Aristóteles dijo sobre la ciencia y la filosofía: «Todas las demás ciencias... son más necesarias que la filosofía, pero ninguna es más excelente»¹⁷⁰. Ha llegado el momento de que nos planteemos la cuestión de la relación entre la ciencia y la filosofía.

Como todo el mundo sabe, Marx y Engels libraron una lucha encarnizada contra la «especulación ebria», contra los juegos de la idea hegeliana que se desarrolla por sí misma, contra la transformación del mundo real en un mundo de abstracciones y contra el culto al pensamiento, cuando este pensamiento (dentro de un sistema, naturalmente) devoraba el mundo. También es bien sabido que Marx y Engels no solo «conservaron» la dialéctica hegeliana, transformándola en una dialéctica materialista, sino que también libraron una encarnizada lucha contra el «empirismo vulgar» de tipo británico y contra la indiferencia mostrada por la gran mayoría de los científicos hacia el tema del pensamiento. Marx y Engels se burlaban de los «empiristas rastreros», los «burros inductivos» y demás. Al mismo tiempo, defendieron enérgicamente la ciencia experimental, sin mostrar ni un atisbo de la condescendencia que a menudo encontramos en Hegel —a veces de forma muy aguda— hacia «insectos, mosquitos y cucarachas», hacia la recopilación de material y su clasificación, y hacia la ampliación incluso de las ciencias menores.

Esta postura adoptada por nuestros maestros estaba plenamente justificada. La separación del experimento y de los datos experimentales, de lo práctico, del contacto real con la realidad y de todas las formas concebibles de experiencia acumulada y conservada

¹⁷⁰ Bujarin toma la cita de Hegel, *Filosofía de la naturaleza*, vol. 2, p. 136.

históricamente —una separación, es decir, que abre el camino a la llamada «especulación pura», lo que conduce inevitablemente al idealismo (según Hegel, «especulación sustancial» = «idealismo» = [espacio en blanco en el manuscrito], en contraste con el «miserable lockeanismo») —representa la pálida debilidad ideológica de la humanidad. Por otro lado, el rechazo de la síntesis amplia y profunda, de la generalización, del procesamiento intelectual de los datos de la experiencia, de lo «universal», es la estrechez de miras de un trabajador científico especializado y puntilloso. Tanto lo uno como lo otro representan una unilateralidad antidialéctica, que debe ser superada y que es superada por el materialismo dialéctico de Marx.

Este enfoque nos permite plantear y resolver correctamente la cuestión de la interrelación entre la ciencia y la filosofía.

Incluso Hegel, para quien «la naturaleza es la idea en la forma de su otro ser», y para quien «la naturaleza alejada de la idea... no es más que un cadáver» (*Filosofía de la naturaleza*), no puede negar que «partimos de nuestro conocimiento sensorial de la naturaleza» y recabamos información sobre las diversas formas y leyes de la naturaleza (*Filosofía de la naturaleza*)¹⁷¹.

Aquí, sin embargo, también encontramos implícitas todas las llamadas formas a priori, categorías y otros fantasmas de la filosofía idealista, como ya se ha explicado. El conocimiento mediado no es el punto muerto del pensamiento, el procesamiento de datos empíricos, sino un proceso histórico y social de cognición, es decir, una cognición cuyos sujetos son individuos socializados y definidos históricamente, una cognición en la que tanto el objeto como las formas de la relación con el sujeto son históricos.

Este proceso, como sabemos, está separado de la práctica. En primer lugar, se divide en ciencias independientes y, en segundo lugar, estas ciencias se están fragmentando cada vez más. Debido a la estructura social, las diferentes ramas de las ciencias se están especializando hasta tal punto que a menudo se pierde todo contacto entre ellas. El principio racional (en contraposición al razonamiento) se encarna así aquí en las propias relaciones. La filosofía siempre ha intentado superar esta creciente estrechez de miras, reunir la suma total del conocimiento y orientarse hacia lo «universal». Aquí, sin

¹⁷¹ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, pp. 197, 205, 207.

embargo, el problema radicaba en que los propios pensadores, como miembros de los estamentos ideológicos o de las profesiones, también se imaginaban a sí mismos como representantes de una rama aislada de actividad que había adquirido el carácter de una función intelectual «pura»; por lo tanto, la tarea de realizar tal síntesis no recaía sobre sus hombros. Los [pensadores] griegos, con pocas excepciones, estaban alejados de la ciencia experimental contemporánea (que se encontraba poco desarrollada) y de los rudimentos de la ingeniería. Al mismo tiempo, despreciaban el trabajo productivo de los artesanos, los campesinos y los esclavos. De entre los griegos, el que mejor conocía las ciencias naturales, y las ciencias de su época en general, fue el genio enciclopédico Aristóteles; fue precisamente gracias a la amplitud de su erudición por lo que contribuyó a la filosofía más que nadie. Su único igual en la era moderna ha sido Hegel, quien poseía una de las grandes mentes enciclopédicas del siglo XIX.

En las ciencias naturales, sin embargo, Hegel se quedó rezagado respecto a Kant y, por supuesto, se encontraba a miles de kilómetros de distancia de la producción material y la tecnología. La filosofía idealista, representada por sus diversas ramas kantianas, se ha orientado en los últimos tiempos hacia un galimatías ético altisonante, mientras que, por otra parte, los físicos que filosofan se han acercado más a las matemáticas y su simbolismo que al trabajo material, cuyo objetivo es superar la resistencia real de la materia. Mientras tanto, la necesidad de síntesis no ha desaparecido en absoluto, y en la economía planificada del socialismo, donde el propio plan es la síntesis y toda la sociedad constituye una unidad organizada, la unidad de las ciencias es algo que se deriva directamente del «espíritu de la época».

Examinemos, sin embargo, el problema con mayor atención y con un poco más de detalle. Cuando consideramos el pensamiento dialéctico, vemos cómo este pensamiento pasa de lo concreto primero, a través del análisis de aspectos distintos y la extracción de lo general, para luego elevarse, mediante la síntesis, a lo concreto segundo. En el desarrollo del conocimiento humano, el mismo proceso tiene lugar a una escala histórica gigantesca. El mundo, en sus diversas disciplinas y sus subdivisiones —grandes, pequeñas y minúsculas—, se conoce desde diversos ángulos, en sus formas

distintas y, en cierta medida, mutuamente opuestas. Estas formas tienen sus cualidades, propiedades y leyes específicas. Pero ¿quién o qué las considerará en relación con las demás? ¿Quién analizará sus transiciones de una a otra? Estas cuestiones «limítrofes» llamarán directamente a la puerta (la física y la química, la química y la biología, la química física y la física química, la «química del organismo vivo», etcétera). Es cierto que existen disciplinas de carácter relativamente general (por ejemplo, la física teórica en general) y científicos que trabajan en ellas, pero rara vez saben mucho de biología, por no hablar de ciencias sociales como la sociología, la lingüística o la historia.

Y, sin embargo, las cuestiones relativas a las leyes generales del ser, a los tipos de relaciones, a la unidad del mundo, a las transiciones de una forma a otra, a las relaciones entre sujeto y objeto, etcétera, están adquiriendo ahora una importancia especial y se imponen en todos los campos de especialización. Los científicos ya no pueden seguir sosteniendo que todo esto es «metafísica»; estas cuestiones se les presentan de forma evidente. En el pasado, los especialistas en «filosofía pura» (la mayoría de ellos auténticos metafísicos), alejados tanto del trabajo material como de la ciencia empírica, solían dignarse a involucrarse en la ciencia, creando a veces monstruosidades como la «filosofía de la naturaleza». (Esto no excluye, por supuesto, la posibilidad de brillantes ejemplos de conjeturas, incluso en Schelling). La propia ciencia ya no puede seguir adelante sin resolver una serie de cuestiones y problemas generales: los problemas «superiores» de la física, la química, la biología, las matemáticas modernas, etcétera. ¿Cómo se pueden resolver las controversias entre vitalistas y darwinistas, y entre los mecano-lamarckianos y los psico-lamarckianos en biología? ¿O los problemas de las leyes de la macroestructura y la microestructura, de lo discreto y lo continuo, y demás, en física? ¿O la cuestión de la historia y la teoría, de la ideografía y la nomografía en las ciencias sociales? ¿O el problema de lo «físico» y lo «psíquico» en fisiología y psicología, y toda una serie de otras cuestiones que son muy importantes desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia, sin resolver cuestiones más amplias y generales, es decir, cuestiones de filosofía?

No se trata de que haya que situar otra ciencia, también considerada de forma aislada (una que sea «en sí misma»), en la serie de

ciencias especializadas existentes, diferenciadas unas de otras según su objeto de estudio. En gran medida, este solía ser el caso de la filosofía, aunque no en el sentido absoluto de la palabra «aislamiento», ya que el aislamiento de las diferentes funciones nunca fue —ni podía ser— absoluto; aquí no debe olvidarse el carácter relativo de las afirmaciones correspondientes. Ahora, sin embargo, cuando toda la época histórica avanza hacia una poderosa síntesis (esto ocurre a través de la lucha, el colapso de sociedades anteriores, catástrofes y crisis ideológicas, pero, no obstante, está ocurriendo), es necesario promover, con especial insistencia, la idea de la síntesis de todo el conocimiento teórico, y de una síntesis aún más poderosa entre teoría y práctica.

¿Qué significa esto para la filosofía?

Hegel ofrece en un momento dado una formulación maravillosa: «Lo empírico, tomado en su síntesis, es la idea especulativa» (*Historia de la filosofía*, II)¹⁷². No olvidaremos que «especulativa» en este caso significa «dialéctica»; no temeremos la palabra, conociendo su significado en este contexto. ¡Ahí lo tienen! Lo que nos ocupa aquí es que, al sintetizar el conocimiento —la construcción empírica de aspectos y formas particulares del ser—, debemos sintetizarlos en un único todo armonioso, avanzando hacia lo general, el *Universum*, con sus relaciones y leyes universales. Esto, sin embargo, también significa avanzar hacia la filosofía, hacia su forma más elevada y moderna: la filosofía del materialismo dialéctico. No se trata de una ciencia separada «en sí misma». Revela y formula las leyes y relaciones más generales, universales y profundas y, además, en su relación con lo particular y lo aislado. Incluye todas las ciencias «en forma superada» como «aspectos» de ella, y no se sitúa por encima de ellas, cubriéndolas como una capa externa, una forma exterior.

Además, si la dialéctica materialista se convierte en el método de todas las ciencias, es decir, si se establece su unidad metodológica, entonces, dentro de cada ciencia, en cualquiera de sus subdivisiones, aparecen relaciones análogas que se extienden hacia abajo, por así decirlo. Entre las ciencias, esta filosofía establece sus vínculos y transiciones, correspondientes a los vínculos y transiciones que existen en el mundo real. Hablando en sentido figurado, la dialéctica

¹⁷² *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. 2, p. 133.

penetra entonces en todo el organismo de la ciencia, lo que sin duda eleva notablemente su vitalidad. La unión de esta filosofía con la práctica acaba de una vez por todas con las fantasías idealistas que surgen del divorcio entre las funciones intelectuales y de su encerramiento «en sí mismas», despojando al proceso del pensamiento de su contenido concreto y vital.

Hegel, en un momento dado, reconoce (o se le va la lengua):

Nos esforzamos por conocer la naturaleza que realmente existe, y no algo inexistente. Pero en lugar de dejar la naturaleza tal y como es, y tomarla tal y como es en realidad, en lugar de percibirla, la transformamos en algo muy diferente. Al concebir los objetos, los convertimos así en algo general. Las cosas, en realidad, son individuales. Los leones en general no existen. (*La filosofía de la naturaleza*, II)¹⁷³.

¡Bravo! Lo único es que, en lugar de «nosotros» a lo largo de este pasaje, es necesario sustituirlo por «nosotros, los filósofos idealistas». La dialéctica materialista ni se le ocurre sustituir al rey de los animales por un concepto genérico, una «idea», ni tratar la naturaleza como un cadáver y tomar una «idea» como la «verdad» de la naturaleza. Para la dialéctica materialista, por lo tanto, tal lamento es categóricamente injustificado.

Los investigadores de las ciencias naturales suelen temer a la filosofía como algo «metafísico». Sin embargo, en *Dialéctica de la naturaleza*, Engels formuló brillantemente la observación de que estas almas valientes suelen estar esclavizadas por los residuos del pensamiento filosófico, ya que las cuestiones y los problemas que resuelve la filosofía no pueden descartarse simplemente con un gesto de la mano. Considerar que estas cuestiones no existen es tener una actitud de avestruz, con la cabeza metida en la arena, un *testimonium paupertatis*, un testimonio de pobreza intelectual, que no honra a quienes la adoptan. En particular, muchos científicos naturales temen el misticismo de Hegel, olvidando que no es esa faceta de su obra la que importa. Cuando algún botánico o agrónomo de mentalidad materialista, al leer *Filosofía de la naturaleza*, se topa con una

¹⁷³ *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 198.

frase sentenciosa como la siguiente, se le pondrán, por supuesto, los pelos de punta: «Esta conservación de la semilla en la tierra es... un acto místico y mágico. Demuestra que la semilla contiene poderes secretos que aún permanecen latentes. En verdad, el grano es algo incluso más elevado de lo que parece en su ser inmediato...»¹⁷⁴ (!!).

Toda esta basura mística, por supuesto, debe descartarse. Pero en las leyes de la dialéctica, interpretadas de manera materialista, no hay ni un átomo de este misticismo. Aquí, de forma invertida y distorsionada, Hegel expone el contenido real del ser, sus leyes universales. No fue casualidad que Goethe escribiera: «Los observadores de la naturaleza, por muy diferente que sea su pensamiento general, coinciden incondicionalmente en que todo lo que se nos presenta, mostrándose ante nosotros en forma de fenómenos, debe manifestar o bien una división primaria o una capacidad de división, o bien una unidad primaria que pueda convertirse en división...».

¡Esta es la misma unidad de los opuestos que Lenin definió acertadamente como la esencia de la dialéctica!

¿Qué es lo que constituye el objeto propiamente dicho de la dialéctica? Todo, y al mismo tiempo: 1) las leyes generales del ser; 2) las leyes generales del pensamiento; y 3) las leyes generales de la interrelación entre sujeto y objeto. Esto significa que la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento coinciden. Repetimos, sin embargo, que la dialéctica del materialismo lo abarca todo. Esto se debe a que su universal no es el universal de la lógica formal, ni una abstracción vacía, sino una bola de la que se puede desentrañar un contenido concreto. Aquí, «en forma superada», se encuentran todas las ciencias. Las leyes generales de la naturaleza se transforman en leyes particulares y específicas, y se multiplican; las leyes particulares de la naturaleza abarcan lo individual. Todo está conectado en un único todo, pero un todo que es diverso y multifacético. Al mismo tiempo, no se trata de una jerarquía de «valores» fijos, ni de una escalera de magnitudes rígidas superiores e inferiores, sino del tipo de diversidad en la que lo uno se transforma en lo otro, una diversidad eternamente móvil y cambiante, una eterna transformación, desaparición y nacimiento, la aparición de lo nuevo y la desaparición de lo viejo, un proceso histórico. El servicio supremo

¹⁷⁴ *Ibíd.*, vol. 3, p. 68.

que prestó Hegel fue y sigue siendo el hecho de que realizó un magnífico intento de presentar todo el mundo natural, histórico y espiritual como un proceso. Este servicio, del que Engels habla con gratitud, permanecerá para siempre en el haber del gran filósofo idealista.

Evolución

El núcleo positivo de toda la concepción de Hegel es, por tanto, su interpretación de todo como un proceso. Esta visión se abrió camino en campos extremadamente diversos como una tendencia hacia el historicismo universal. La materia que se desarrolla históricamente por sí misma ya estaba presente en Kant (*Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*), en Lamarck y Darwin en el ámbito de la biología (el término «biología» fue acuñado casi simultáneamente por Lamarck y el alemán Treviranus); también (antes de Darwin), en Goethe; en Lyell, en geología; en la «escuela historicista» de las ciencias sociales, etcétera—todos ellos expresaban el nuevo «espíritu de la época» y, en términos lógicos, se oponían al racionalismo árido de la Ilustración. La génesis social en este caso fue relativamente diversa y compleja, y el propio significado de «historización» apareció en variantes diferentes, a menudo contrapuestas: desde la apologética podrida y conservadora de la «escuela historicista» hasta el significado liberador del darwinismo.

Aquí, sin embargo, nos gustaría, sin entrar en la historia de cómo se desarrollaron las ideas pertinentes, detenernos en algunas cuestiones centrales que son importantes para comprender el historicismo de Marx y la idea marxista de «desarrollo» y de «las leyes del movimiento».

En *Filosofía de la naturaleza* leemos:

Existen dos concepciones sobre cómo ciertas formas se transforman en otras: la evolución y la emanación. La concepción evolutiva, según la cual el eslabón inicial es imperfecto y sin forma, sostiene que al principio había criaturas húmedas y acuáticas, y que de las acuáticas surgieron más tarde las plantas, los pólipos, los moluscos y, a continuación, los peces. Tras esto, surgieron los animales terrestres y, a continuación, de estos animales, surgió

la humanidad... La idea del curso emanativo del cambio es característica de los puntos de vista orientales. Esta idea implica etapas de un deterioro constante. La etapa inicial es la perfección, la totalidad absoluta, Dios. Luego vienen todas las creaciones menos perfectas y, finalmente, la muerte, como «la culminación del mal»¹⁷⁵.

Hegel considera que ambas concepciones son parciales, pero prefiere el proceso evolutivo de transformación de unas formas en otras, aunque no comparte esta concepción, ya que para él las especies no pasan de una a otra, a pesar del «espíritu» de la dialéctica.

Para nosotros, sin embargo, ambos opuestos dialécticos, así como su unidad, son inaceptables. Son inaceptables porque su movimiento se desarrolla en un plano ideológico distorsionado, el plano de la teleología. De hecho, la evolución se entiende aquí como la antítesis de la emanación. En la emanación, Dios, el principio benéfico, la razón, pasa dialécticamente al mal, al pecado y a la materia. En la evolución (¡tal y como la interpreta Hegel!), por el contrario, el movimiento y la «transformación de las formas» parten de un fin figurativo, como el ascenso desde lo malo, lo imperfecto y lo informe, hacia lo bueno, hacia lo cada vez más perfecto, hacia las «formas» aristotélicas, hacia el espíritu, la razón y Dios. Cualquier síntesis de estas oposiciones (ilusorias, metafísicas y falsas) permanecerá en el mismo plano del idealismo teleológico, lo cual constituye una distorsión potenciada, ya que en este caso el idealismo se «multiplica» por la teleología. El misticismo del tipo que abrazó, por ejemplo, Paracelso —quien reconocía tantos elementos materiales como se calculaba que había virtudes principales (!)— apareció repetidamente, y más tarde. Por ejemplo, el naturalista suizo Charles Bonnet (1720-1793: *Traité d’Insectologie* y *Contemplation de la Nature*) elaboró toda una «escala de seres», en la que todo se ordenaba de forma ascendente y donde a los seres humanos les seguían los rangos de ángel, arcángel y Dios. No fue casualidad que el cáustico Voltaire, burlándose de este esquema y argumentando que encarnaba «una idea más sublime que correcta»,

¹⁷⁵ *Filosofía de la naturaleza*, vol.1, pp. 213-214.

observara con malicia que reproducía la jerarquía de la Iglesia católica, es decir, una jerarquía feudal (¡el astuto sabio vio algo aquí!).

Cuando se aplicaban a la sociedad, la evolución y la emanación (aquí hablamos continuamente de la interpretación que Hegel hacía de estos conceptos) se correspondían con la noción del Estado paradisíaco! Estado, bendito y sin pecado, la condición del hombre primigenio, que cayó en el «pecado» (aquí encontramos una progresión desde el «paraíso», la «edad de oro», la virtud, la santidad y la bienaventuranza hasta el pecado, una existencia maldita, el mal y el sufrimiento, todo lo cual se corresponde con el concepto de emanación). Esto es, por un lado; por otro lado está el concepto de movimiento hacia «el reino de Dios en la tierra», hacia «la ciudad de Dios», hacia la edad de oro en el futuro. Esta última idea se expresó en diversas concepciones escatológicas y milenaristas, y posteriormente en la idea de «mejora eterna», una mejora gradual según el plan de Dios; esto se correspondía con el concepto de evolución.

Por supuesto, debemos rechazar *a limine* tal interpretación de «evolución», por no hablar de «emanación». Ya hemos acabado tanto con la teología como con la teleología, y discutir esto en detalle no tiene absolutamente ningún sentido.

Centrémonos ahora en la antítesis planteada en el conocido fragmento de Lenin, *Acerca de la dialéctica*. Aquí Lenin habla de dos concepciones del desarrollo. La primera atribuye una importancia primordial al proceso de crecimiento o declive, es decir, al principio del cambio cuantitativo puro. La segunda otorga primacía al proceso de diversificación del todo. En el primer caso, la automotivación queda en un segundo plano, y toda la concepción resulta pálida, árida y sin vida. En el segundo, la automotivación está claramente presente, y encontramos saltos, interrupciones de la gradualidad, la transformación de las cosas en sus opuestos, la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo. Aquí, por lo tanto, la cuestión de la teleología se deja de lado de antemano (y con toda razón), y se plantea una antítesis en la que la visión racional-cuantitativa se contrapone a la dialéctica.

Los elementos básicos del cambio dialéctico se remontan ya a Aristóteles; no fue casualidad que Engels vinculara la dialéctica al nombre de este poderoso pensador griego. (La idea de la

transformación ha desempeñado un papel especialmente importante en la filosofía de India, pero examinarla nos alejaría demasiado del tema; en términos generales, cabe señalar que toda la interpretación que Hegel hace de la filosofía de India, China, etc., está tan lejos de la verdad como el cielo de la tierra. Lo único que encarna es un provincialismo europeo arrogante y racista hacia los blancos, así como una ignorancia sobre el tema, lo cual, por otra parte, no debería sorprendernos). Para Aristóteles, el cambio presupone una transición de los opuestos, de uno a otro, y su «superación» en la unidad. Aristóteles postula además cuatro categorías principales de cambio: 1) desde el punto de vista del «qué» (el surgimiento y la desaparición de una esencia concreta); 2) desde el punto de vista de la cualidad (es decir, el cambio de propiedades); 3) desde el punto de vista de la cantidad (aumento y disminución); 4) desde el punto de vista del «dónde», es decir, desde el punto de vista del lugar (movimiento en el espacio). «El cambio en sí mismo es la transición de lo que existe en potencia a lo que existe en realidad» (Aristóteles, *Metafísica*), es decir, en otras palabras, el devenir. La concepción de Aristóteles es, por lo tanto, mucho más rica que las concepciones puramente cuantitativas que más tarde estaban destinadas a desempeñar un papel tan importante tanto en la ciencia como en la filosofía: toda la superioridad de la dialéctica, incluso en su forma incipiente, se hace patente aquí.

La cuestión de la dialéctica —o de una comprensión meramente cuantitativo-racional del proceso de cambio— incluye también la cuestión de la antítesis entre la gradualidad y el cambio a saltos, entre la continuidad y la discontinuidad. Esta cuestión ha desempeñado y sigue desempeñando un papel muy importante, especialmente en las ciencias sociales. El concepto habitual de evolución excluye los saltos, y el entusiasmo conservador de «la escuela historicista» se expresó también en la creencia en la gradualidad como ley de la naturaleza y del mundo entero (compárese esto con Leibniz, mucho antes). Cabe señalar que la geología de Lyell también se desarrolló como antítesis de Cuvier (la «teoría de las catástrofes»), y que, en biología, el gradualismo y los «cambios lentos» constituían la base de todas las bases. En las ciencias sociales, la evolución se interpretaba, por tanto, como lo opuesto a la revolución, excluyendo a esta última o declarándola «antinatural». (¡Es

precisamente la categoría de lo «antinatural» la que podría resultar útil aquí!) La dialéctica de Hegel, en su forma radical, fue capaz de convertirse en el álgebra de la revolución, sin embargo, porque demostró la transición dialéctica de la cantidad a la calidad, de lo continuo a lo discontinuo, del cambio gradual a los saltos, y les otorgó unidad dialéctica. En *Ciencia de la lógica*, Hegel escribió:

Se dice que no hay saltos en la naturaleza... la idea habitual supone... que cuando algo experimenta un ascenso o una caída, basta con imaginarlo como una aparición o desaparición gradual. Sin embargo, ha quedado claro que, en general, el cambio del ser consiste no solo en la transición de una magnitud a otra, sino también en la transición de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa, en el surgimiento de algo distinto, algo diferente; en la interrupción de la gradualidad, en un ser cualitativamente diferente de lo que le ha precedido¹⁷⁶.

La interpretación dialéctica del desarrollo incluye, por tanto, tanto la gradualidad como los saltos, en su transición de uno a otro y en su unidad. El proceso histórico real, ya sea en la naturaleza o en la sociedad, presupone tanto la gradualidad como los saltos, y Saint-Simon ya dividía las épocas en «orgánicas» y «críticas». ¿Es realmente cierto que la historia de la Tierra, su historia geológica, ha transcurrido sin catástrofes, glaciaciones, terremotos, «inundaciones», la desaparición de tierra firme bajo el mar, la desaparición del agua, etcétera? ¿Es cierto que el universo no conoce la colisión de planetas y estrellas entre sí? ¿No ha sido testigo la sociedad humana de la caída de civilizaciones enteras? ¿Acaso no ha conocido guerras y revoluciones? Por supuesto, examinamos detenidamente la teoría de la selección natural de Darwin. ¿Excluye realmente los saltos, a pesar del carácter gradual de la evolución? Tomemos como ejemplo la aparición del rasgo adaptativo, la peculiaridad concreta, de la que se «aprovecha» la selección. Esta peculiaridad aparece «por casualidad»; la ley de Darwin es una ley de selección, una necesidad que incluye la casualidad. Pero, ¿cómo se produce la aparición de tal rasgo? Como una mutación, es decir, un salto. Además, el proceso de

¹⁷⁶ La cita es de *Filosofía de la naturaleza*, vol. 1, p. 214.

selección implica lucha. Cuando, por ejemplo, tiene lugar una guerra entre hormigas y una colonia destruye a otra, ¿no es esto un salto? Y así sucesivamente hasta el infinito.

El reconocimiento y la generalización teórica de estos factores nos obligan a interpretar el proceso de cambio como un proceso dialéctico, es decir, como un proceso que une en una unidad superior lo continuo y lo discontinuo, la cantidad y la calidad, la gradualidad y los saltos. El desarrollo, tal y como lo entienden los marxistas, no es la «evolución pura» burguesa; el concepto marxista es más amplio, más rico, más completo y más veraz, ya que se corresponde mejor con la realidad objetiva, reflejándola de una manera incomparablemente más fiel.

Como vimos mucho antes, el proceso de evolución no es en absoluto lineal; incluye avances y retrocesos, movimientos circulares y en espiral, períodos de estancamiento y destrucción. El movimiento del mundo en su conjunto es indiferente al «bien», por muy lamentable que esto pueda resultar para los idealistas y los creyentes religiosos sedientos de consuelo y seguridad sobrenaturales. La unidad del mundo no consiste en la unidad de su «propósito», ni en la única «ley mundial» de un creador omnisciente (Hegel), sino en la interrelación mutua de todos los aspectos del mundo, en su materialidad que desarrolla la diversidad infinita de sus propiedades, incluido el pensamiento, que plantea objetivos. La sensación vital, el interés, etc., están presentes en la vida misma y en sus necesidades, no más allá de los límites de la naturaleza y la vida. *Punctum* [Punto].

De ello se deriva también la estrechez de miras de la doctrina positivista del progreso ininterrumpido. Cuando, por ejemplo, Auguste Comte, en su *Sociología*, se esfuerza por demostrar que un progreso general continúa sin interrupción a lo largo de todo el reino de los seres vivos, comenzando por las plantas simples y los animales más primitivos, y extendiéndose hasta la humanidad, cuya «evolución social» en realidad no constituye más que su «eslabón final», la verdad se mezcla con la simplificación más vulgar. La humanidad es, de hecho, un eslabón en la cadena de la evolución natural. El desarrollo social es, sin duda, un elemento del desarrollo en general, al igual que todo desarrollo orgánico es un aspecto del proceso histórico de la naturaleza. Sin embargo, la idea de que el progreso es ininterrumpido es falsa. También lo es la idea del

progreso universal. Comte no ve ni interrupciones, ni destrucción, ni una línea descendente de desarrollo. Se trata de un punto de vista unilateral. Por otra parte, la posición de Marx de que el movimiento real incluye espirales, círculos, regresiones y frenazos no debe tomarse como motivo de escepticismo respecto al presente. Aquí la cuestión se refiere a las condiciones concretas históricas del desarrollo social (estamos hablando en este caso de la sociedad). Todo depende del hecho de que el socialismo está ganando ahora su lucha y liberará al progreso de las trabas que el capitalismo en decadencia le ha impuesto. El carácter general de la situación descarta un retorno a las posiciones iniciales, y los argumentos por analogía con Roma, Grecia, etc. (véase Spengler) son infructuosos, superficiales, primitivos y falsos. La dialéctica mediante la cual se transforman los adoradores desmedidos del dios del progreso y los pesimistas sombríos tiene su origen en la posición desesperanzada, no de la humanidad, sino del capitalismo. «*That is the question* [Esa es la cuestión]¹⁷⁷».

Las hipótesis relativas a una tendencia hacia un estancamiento mundial general (véase, por ejemplo, Joseph Petzoldt: *La imagen del mundo desde el punto de vista del positivismo*) no son más que hipótesis, contra las que se pueden esgrimir mil y un argumentos; no deben tomarse en serio en modo alguno. No se trata de una «imagen del mundo» general y correcta, ya que no revela tendencias opuestas; es unilateral y, por lo tanto, inaceptable.

Así pues, se entiende que el mundo entero es un proceso histórico de cambio, de transformación de sus diversas formas. La naturaleza inorgánica es ya en sí misma diversa y desarrolla numerosas cualidades y propiedades que pasan de una a otra. «Da origen» históricamente a la naturaleza orgánica, sobre la que Ernst Haeckel escribió en *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, resumiendo sus puntos de vista básicos de la siguiente manera:

La unidad de las causas activas en la naturaleza orgánica e inorgánica; la base última de estas causas en las propiedades químicas y físicas de la materia; la ausencia de una fuerza vital especial o de cualquier causa final orgánica (es decir, la entelequia —

¹⁷⁷ La cita de *Hamlet* está en inglés en el original.

Autor—); el origen de todos los organismos en unas pocas formas iniciales extremadamente simples o criaturas primarias, que surgieron de sustancias inorgánicas mediante autogénesis primaria; el flujo continuo de toda la historia de la Tierra, la ausencia de cualquier vuelco nuevo o forzado y, en general, la imposibilidad de concebir ningún milagro, ninguna interferencia sobrenatural en el curso natural del desarrollo de la materia.

Sabemos cómo entender dialécticamente las «bases» y la unidad de las leyes naturales, y Haeckel, en este caso, no muestra una verdadera plenitud y precisión del pensamiento dialéctico. Sin embargo, la base que proporciona es correcta. Continuemos: el mundo orgánico, en su eslabón «final», se transforma en la humanidad pensante, cuya masa se convierte en sociedad. La sociedad es a la vez antagonista de la naturaleza y parte de ella, sin estar en modo alguno separada de sus relaciones naturales generales. Al igual que todo lo demás, está sujeta a una única necesidad natural; como todo en el mundo, se desarrolla dialécticamente. En su seno, las leyes de la física, la química, la biología y la fisiología son leyes de relación, pero, de manera transformada y superada, también tiene sus propias leyes específicas, que constituyen un «aspecto» de la relación universal de la naturaleza y que son una manifestación específica de la necesidad. Tales son las leyes del desarrollo social. (Ya hemos explorado anteriormente la dialéctica de la necesidad y la teleología). El mundo entero está cambiando históricamente, y el viejo Heráclito tenía razón con su conocida frase: «Todo fluye».

Por último, es imposible no recordar una vez más a Werner Sombart (*Proletarische Sozialismus*), quien sostiene que el concepto de dialéctica en la teoría del desarrollo de Marx carece de sentido. Según Sombart, Hegel se ocupa de la contradicción y la emanación, y Marx de la oposición real. Se dice que Hegel trata lo contradictorio y Marx lo concreto; los marxistas, sostiene Sombart, confunden ambos conceptos como lo harían unos «escolares». Como dijimos antes, lo único correcto aquí es la afirmación de que Hegel se ocupa del movimiento de las ideas y Marx del movimiento real. Todo lo demás son, en efecto, tonterías infantiles. En primer lugar, Hegel se opone a la interpretación emanativa; en segundo lugar, las obras de Hegel también contienen contradicción y oposición; en tercer lugar, en la

dialéctica de Hegel la contradicción no es otra cosa que la oposición de un objeto consigo mismo, es decir, la negación de la ley absoluta de la identidad tal y como la postula la lógica formal; en cuarto lugar, la unidad dialéctica es precisamente la unidad de los opuestos. Y así sucesivamente. ¡Este señor, este veleta, sigue lanzando maleficios! Pero así son los representantes de la erudición burguesa moderna.

Teoría e historia

La falta de comprensión de la dialéctica ha desempeñado, y sigue desempeñando, un papel fundamental en la teoría de la ciencia en lo que respecta al debate sobre la cuestión de la teoría y la historia. Existe una doctrina que, en diversas variantes, contrapone la teoría y la historia como opuestos absolutos, negándose a reconocer la transición de una a la otra o su unidad dialéctica. Resulta especialmente interesante plantear esta cuestión ahora, después de haber desentrañado los temas del historicismo, la evolución, etc.

El «honor» especial de haber erigido la barrera entre la teoría y la historia corresponde a Heinrich Rickert. Especialmente en su obra *Los límites de la formación de los conceptos científicos*, este autor expuso, a grandes rasgos, los siguientes conceptos básicos: en las ciencias naturales, donde todo se repite, se trata de captar lo general, lo típico, lo que es característico de la mayoría; aquí el método de la ciencia es «tipificar» y «generalizar». En las «ciencias del espíritu», por el contrario, nada se repite y todo es individual, distintivo y concreto; aquí solo es posible hablar de un método individualizador. Existe una diferencia fundamental entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y sus estructuras y métodos son bastante heterogéneos. O, por utilizar la terminología de [Wilhelm] Windelband, hay ciencias (de la naturaleza) que son «nomotéticas» (deducen leyes) y ciencias que son «ideográficas», es decir, descriptivas (describen el curso concreto de los acontecimientos).

Aleksandr Chuprov hijo, en sus otrora célebres *Notas sobre la teoría de la estadística*, profundizó aún más en esta oposición, pero no la abordó en términos de una división fundamental entre las ciencias de la «naturaleza» y las del «espíritu», sino desde otro punto de vista. Junto con varios estadísticos matemáticos, entre ellos un destacado académico alemán, [Wladislaw] Bortkiewicz, planteó el

argumento de que lo «individual» no se diferencia por alguna propiedad especial como rasgo necesario, sino por su presencia en un lugar y un momento concretos. Si, por ejemplo, tenemos ante nosotros dos huevos (imaginarios) completamente idénticos y los observamos conscientemente, siempre los distinguiremos entre sí, es decir, los individualizaremos, ya que en un momento dado siempre ocupan lugares diferentes y no pueden estar en un mismo lugar al mismo tiempo. De ello se deduce que la individualización está vinculada a un momento concreto y a un método concreto, a la posición en un sistema de coordenadas temporales y espaciales. De ello se deriva, a su vez, la división del conocimiento en dos grandes ramas: el conocimiento nomográfico, que extrae conclusiones, es decir, algo independiente del tiempo y del lugar («leyes eternas»); y el conocimiento ideográfico, que está vinculado simultáneamente al tiempo y al lugar (la historia de tal o cual país en tal o cual período, las estadísticas demográficas de tal o cual país en un momento determinado, etcétera). La ideografía es tan necesaria y útil como la nomografía; se trata simplemente de una forma diferente de conocimiento.

Por último, conviene mencionar que, en economía política, la «mano ligera»¹⁷⁸ de [Karl] Rodbertus (a través de [Mijaíl] Tugan-Baranovsky y otros) implantó una terminología que describe como «lógicas» categorías de tal orden como los medios de producción (el capital en el sentido «lógico»), y como «históricas» aquellas categorías que son propias únicamente de un tipo de economía o, en cualquier caso, no de todos los tipos.

En oposición a todo esto se encuentra el argumento de Marx (en *La ideología alemana*) en el sentido de que, en esencia, solo hay una ciencia, la de la historia, que se divide en la historia de la naturaleza y la historia de la sociedad. De hecho, si todo se inscribe en el proceso histórico de cambio, y si el movimiento general y universal es, por lo tanto, un proceso histórico, no es de extrañar que el reflejo de este movimiento represente dicho proceso.

Aquí, sin duda, se plantea un problema fundamental de conocimiento. ¿Cómo resolverlo?

¹⁷⁸ *Leichte Hand* es una expresión de Marx para criticar la ligereza con la que Rodbertus creía resolver problemas complejos.

Comenzaremos examinando algunas cuestiones preliminares.

En primer lugar, sobre las «leyes» y los «hechos». ¿Existen «hechos», es decir, cosas y procesos, que estén al margen de la ley, es decir, de la interconexión y la relación? No. Sabemos muy bien que todo lo concreto está vinculado a lo abstracto, lo individual a lo universal, lo uno a lo otro, a algo diferente. Sabemos que las «cosas en sí mismas», sin relación alguna con nada más, son una abstracción vacía, pura nada; que la relación y la interconexión, es decir, la ley, son inmanentes a las cosas y a los procesos. Por otra parte, ¿se encuentran las leyes, las interconexiones y lo universal fuera del «hecho», es decir, fuera de lo individual, fuera de las cosas y los procesos? Por supuesto que no; la «relación» y la «interconexión», fuera de aquello con lo que se relacionan y se conectan, son también abstracciones completamente vacías y sin contenido, «la nada». La ley, la conexión y la relación no son algo que se sitúe junto a las cosas y los procesos o que se eleve por encima de ellos; no son una «fuerza» o un «factor» especial que dirija las cosas y los procesos, sino una forma de ser de esas cosas y procesos. Las conexiones y las relaciones pueden ser más profundas y amplias o menos, pero nunca existen «en sí mismas»; no pueden transformarse en una especie de realidad especial, que exista por sí misma y se sitúe en un nivel superior al de las cosas. Tal idea, con la que nos encontramos con frecuencia, no es más que una variante refinada de la interpretación animista del mundo.

En segundo lugar, sobre el movimiento y el reposo. Este último debe considerarse simplemente como un caso particular de movimiento, como un «aspecto» del mismo. De hecho, todo se encuentra en constante y eterno movimiento. De ello se deduce que no solo la sociedad, sino también la naturaleza y el mundo en su conjunto se encuentran en un estado de transformación histórica, de movimiento histórico. Por lo tanto, no hay nada de cierto en la premisa inicial de la filosofía de Rickert, según la cual en la naturaleza todo se repite, mientras que en la sociedad nada lo hace. Aquí solo se trata de escalas diferentes. ¿Es cierto, por ejemplo, que la Tierra no tiene su propia historia? ¿Acaso sus eras geológicas no constituyen períodos históricos distintos? ¿No encontramos aquí, en cada paso histórico, lo nuevo, lo concreto, lo peculiar, lo específico? Por supuesto que sí. El estado de la Tierra como masa fundida y su estado actual,

que se ha formado históricamente, no son uno y el mismo. (Véase Kant: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*.) La geología es histórica de principio a fin. ¿Y la biología? ¿Qué representa toda la teoría de la evolución biológica? ¿No vemos aquí la formación de especies y formas siempre nuevas? ¿No nos ocupamos aquí de esos aspectos «únicos», «concretos» y «distintivos» de los que habla Rickert? Si se objeta que lo que aparece aquí es lo «particular» y no lo «individual», cabe señalar que aquí también es posible avanzar hacia lo individual, y que las cosas son exactamente iguales aquí que en la sociedad. Lo «particular» —«medios de producción», «formaciones» y lo «individual»— consiste en eslabones y relaciones aún más fragmentarios entre las personas en el transcurso del proceso histórico.

En tercer lugar, tanto en la naturaleza como en la sociedad existen lo individual, lo particular y lo universal. Tanto en la naturaleza como en la sociedad encontramos aquello que no puede repetirse y aquello que sí puede. Si, por ejemplo, observamos una sucesión histórica de períodos en la Tierra, se trata de una sucesión de épocas, cada una de las cuales tiene su propia individualidad. Sin embargo, el proceso de enfriamiento de la Tierra «repite» el proceso de enfriamiento de la Luna; el proceso de enfriamiento de Marte «repite» el proceso de enfriamiento de la Tierra, y así sucesivamente. Aquí se manifiesta lo «universal o general». Lo mismo ocurre en la historia; estructuras sociales como el feudalismo o el capitalismo se dan en diferentes países, y las «fases de desarrollo», con todas sus peculiaridades individuales, tienen una esencia general. ¿Peculiaridades individuales? ¡Sí! Pero estas también existen en la naturaleza. La Luna no es idéntica a la Tierra, la Tierra no es idéntica a Marte, y así sucesivamente. De ello se deduce que, también desde este punto de vista, la teoría de Rickert se desmorona. Pero sigamos. La concepción de Rickert sostiene claramente que «las leyes de la naturaleza son eternas», mientras que la historia, por su propia naturaleza, es algo perecedero y transitorio. A esto se asocia la idea de que las ciencias de la naturaleza son también la encarnación de la teoría, del conocimiento nomográfico. La obra creativa eterna de la historia es otra cuestión; aquí todo está correlacionado con «valores» y «valores culturales». De este modo, se cuele la teleología.

Examinemos la cuestión de las leyes también desde este ángulo. Una ley es una relación necesaria; si existen A, B, C, a y b, entonces existe X (o bien, X viene a existir). Aquí no nos detendremos en los diversos tipos de necesidad (dependencia funcional, causalidad, etc.), ya que en el presente caso ello no supone ninguna diferencia; lo importante es la relación necesaria. Por lo tanto, si existe la primera mitad de una fórmula, la segunda mitad existe necesariamente también. Esto es cierto en todos los casos. Sin embargo, aquí se pone de manifiesto que dicha «eternidad» se aplica también a cualquier ley social, por ejemplo, a la ley de la centralización del capital. Formularemos esta ley de la siguiente manera: si existe competencia entre capitalistas, es decir, entre los aspectos A, B, C, a y b, entonces los grandes capitalistas superarán a los pequeños, y asistiremos al inicio de X (el hecho de la centralización). Dondequiera y cuandoquiera que se manifiesten los conjuntos de condiciones y causas correspondientes a la primera mitad de la fórmula, X se producirá invariablemente. En otras palabras, una ley histórica, sociohistórica, es en este sentido «eterna» e «independiente» del tiempo y el lugar. Sin embargo, esta es una forma abstracta de plantear la cuestión. En realidad, las condiciones y causas (la primera mitad de la fórmula) están asociadas al lugar y al tiempo; son históricas, aunque las escalas temporales puedan ser enormes y la historicidad pueda pasar desapercibida para nosotros. Como hemos visto, la ley que establece que los cuerpos se expanden al calentarse se transforma en su contrario en astrofísica, en condiciones de temperaturas y presiones enormes. Esto significa que una ley «eterna» de la física es, de hecho, histórica, y está asociada al lugar y al tiempo, ya que está vinculada a la presencia de condiciones totalmente específicas. Históricamente hablando, la ley de la compresión de los cuerpos (una ley histórica) es sustituida por la ley de la expansión de los cuerpos a temperaturas elevadas (es decir, por otra ley histórica). Pero dado que, en las condiciones a las que estamos acostumbrados —es decir, a la escala humana habitual—, dicha «historia» puede parecer prácticamente inexistente (es decir, no entra en la conciencia y no se refleja, aunque exista un proceso objetivo), se crea la ilusión de que las leyes de la naturaleza son «eternas», en el sentido de ser ahistóricas, mientras que solo las leyes

fugaces de la historia, de la historia humana, tienen un carácter histórico.

En esencia, la oposición absoluta entre teoría e historia también se basa en esta ilusión. Puesto que aún no podemos escribir la historia del universo, y sus leyes históricas parecen «eternas», este es el ámbito de la teoría *par excellence*. Mientras tanto, de todo lo que hemos dicho anteriormente se desprende también la relatividad de esta oposición. El proceso dialéctico universal es en sí mismo universal y absoluto. De ahí la naturaleza eterna de la ley del movimiento como tal, y de las leyes generales de este movimiento que se aprehenden en la medida en que lo permite nuestro conocimiento, tales como la ley de la necesidad y la ley de la dialéctica. Sin embargo, como hemos visto, la historicidad ya entra en juego en la física. Las leyes del mundo orgánico son históricas. Pero, dado que el mundo orgánico existe a lo largo de un período prolongado, es posible extraer sus leyes generales. Esto es la teoría. Esta teoría, sin embargo, es histórica. ¿Dónde tienen lugar los procesos orgánicos? En la Tierra. ¿Cuándo? En aquellas épocas en las que la vida en la Tierra ha sido posible. En consecuencia, la nomografía está vinculada aquí tanto al lugar como al tiempo, pero a escalas tales que no se perciben como aspectos de la historia, aunque se les concede mayor reconocimiento que a la ley de la expansión de los cuerpos, ya que la Tierra está «más cerca» que las estrellas, y la historia de la Tierra es, por así decirlo, más perceptible para la conciencia humana tal y como está desarrollada actualmente.

Dado que la biología en su conjunto avanza desde lo general, pasando por lo particular, hasta lo individual, se desarrolla en historia (digamos, la historia de las especies). La teoría, sin embargo, es histórica, y la historia es teórica. La teoría es histórica, ya que abarca el arco histórico del ser (ese «momento» histórico en el que la vida orgánica existe en la Tierra); la teoría, por lo tanto, es en sí misma un «aspecto» de una historia más universal.

Desde otro punto de vista, la historia es teórica porque no es simplemente un cúmulo, un conjunto de «hechos en sí mismos», sino que incluye asociaciones, conexiones y leyes. Como campo del conocimiento, tomemos como ejemplo la economía política. *El Capital* de Marx es un modelo de investigación teórica; marcó el inicio de una nueva época en las ciencias sociales, y ni siquiera sus enemigos

más acérrimos niegan, ni pueden negar, su poder y su sustancia teóricos. *El Capital* no es lo mismo que la historia de las relaciones capitalistas en toda su concreción. Sin embargo, es histórico hasta la médula. Todas sus categorías son históricas de principio a fin, y de forma consciente; tales son las categorías de la mercancía, el dinero, el valor, la plusvalía, el capital, el beneficio, la renta, el interés, etcétera. Marx se propuso revelar las «leyes de movimiento» del capitalismo como una fase particular y específicamente histórica en el desarrollo de la sociedad humana. En última instancia, todo el movimiento de las categorías en sus obras es histórico; por ejemplo, el movimiento de la mercancía, del dinero, del capital, etcétera. En consecuencia, la teoría en este caso es histórica.

Sin embargo, si aplicamos la teoría de Marx a la elaboración de la historia del capitalismo en, digamos, Gran Bretaña o Estados Unidos, esta historia será teórica. Las leyes del capitalismo están vinculadas tanto al lugar como al tiempo (son leyes del capitalismo, es decir, de un fenómeno temporal). En la historia del capitalismo, sin embargo, tanto el lugar como el tiempo se perciben en términos de escalas diferentes, de manera distinta, ya que aquí se produce una transición de lo general, pasando por lo particular, a lo individual; el despliegue del cuadro completo (coherente) del proceso de devenir en toda su plenitud concreta, un cuadro que, en lo que a la teoría se refiere, solo está presente *in nuce* [en forma embrionaria], en forma no desarrollada, *in potentia*, o, en griego, *dynamis*.

Max Weber, uno de los estudiosos más destacados que la burguesía logró producir en —no diremos su período final, sino simplemente— su penúltimo período, intentó crear «tipos ideales» para las ciencias sociales. Estos, sin embargo, no eran más que copias idealistamente embellecidas y distorsionadas de las «formaciones sociales» de Marx. Marx dio con una solución brillante al problema, ya que lo abordó dialécticamente, mientras que el espíritu vivo de la dialéctica hace tiempo que ha abandonado a los ideólogos de la burguesía.

La cuestión de la relación entre teoría e historia queda así resuelta.

La concepción desarrollada por Rickert, de la que hablamos anteriormente, y que postula una oposición absoluta entre «las ciencias de la naturaleza» y «las ciencias del espíritu», se propone

demostrar que las leyes de la historia son fundamentalmente diferentes de las de la naturaleza. Aquí encontramos la actividad creativa de lo no reproducido, lo nuevo, lo individual, que no existe en la naturaleza; aquí está el espíritu creativo de la humanidad y, por lo tanto, lo que está en juego es muy diferente. La selección de los hechos de los que habla la historia es ahora una selección según criterios particulares; se asigna importancia a aquello que tiene «valor cultural», es decir, aquello a lo que el valor se relaciona como un aspecto teleológico. En esta nueva concepción teleológica (que, de hecho, ya es bastante antigua —¡cómo pasa el tiempo!—, y que ha dado lugar a toda una montaña de argumentos sobre las ciencias sociales como «ciencias orientadas a un fin»), solo vemos una variación sobre el mismo leitmotiv: la sociedad se extrae de la relación universal de la naturaleza. A pesar de todo el alboroto que se hace en torno a la historia, la sociedad no se entiende como un aspecto histórico de la naturaleza en constante cambio, sino que se percibe al margen de esta relación. No se menciona la relación dialéctica entre la sociedad y la naturaleza. Tampoco hay ni siquiera un atisbo de la relación dialéctica entre la necesidad y la teleología. No se habla del hecho de que los «valores culturales», como elemento teleológico, son en sí mismos manifestaciones de la necesidad social, que a su vez es una expresión específicamente social de una necesidad natural más general. Todo se mueve en dimensiones y relaciones restringidas y a pequeña escala. Esta estrechez de miras y esta torpeza, este razonamiento unilateral, no pueden servir de base para construcciones filosóficas genuinas. En este caso, la cuestión solo puede resolverse mediante la dialéctica materialista, que ofrece un reflejo preciso de la dialéctica objetiva del ser histórico.

El ideal social

Marx señaló en una ocasión que el proletariado era incapaz de hacer realidad los ideales. Al observar esto, no estaba, por supuesto, renunciando al socialismo ni a la valoración positiva que hacía de él desde todos los puntos de vista —económico, cultural, «espiritual», etc.—; así lo demuestra el conjunto de su obra. Su formulación tenía por objeto desmarcarse de la manera más tajante y decisiva de las divagaciones «morales», «éticas» y de todo tipo de palabrería ahistórica, la cual, por ejemplo, bajo la forma del llamado «verdadero socialismo» —que predica un amor sentimental universal («el socialismo de las abuelitas») en un contexto de lucha de clases intensificada—, solo podía conducir a la corrupción, el debilitamiento y la desorganización de las luchas genuinas por la causa real.

Marx aborda la cuestión de forma objetiva e histórica. Su método es objetivo, no al estilo del objetivismo burgués —que ignora las tendencias que conducen al futuro—, sino en un sentido más amplio; es decir, de forma más objetiva que el objetivismo común y corriente. Además, el método de Marx es objetivo no en el sentido de que el sujeto quede fuera de la vista, sino en el sentido de revelar, incluso de manera subjetivo-teleológica, lo necesario tal y como se formula históricamente. Esta dialéctica, como punto de vista más elevado, está más allá de la comprensión tanto de los estudiosos burgueses como de los ideólogos del socialismo pequeñoburgués. Se han derramado ríos de tinta en un intento por convertir a Marx, bien en un fatalista, bien en un individuo con dos personalidades, bien en un utópico doctrinario y profeta que, a la manera de los profetas hebreos, predica una nueva «soteriología», una nueva doctrina de la «salvación» (Sombart y compañía).

Lo fundamental para Marx es un enfoque científico-histórico y materialista-dialéctico de la cuestión. En las tendencias de

desarrollo de la sociedad capitalista, ve la caída inevitable de esta sociedad y su transición a una fase superior a través del proceso mediador de la revolución, cuyo agente es el proletariado, que defiende sus intereses específicos. Tal es la posición de esta clase, y en esta posición no hay precisamente nada de místico ni de sobrenatural. En la transición del feudalismo al capitalismo, la burguesía desempeñó un papel análogo: formuló sus intereses como universales a través de las abstracciones «libertad, igualdad, fraternidad» en las obras de Montesquieu y Rousseau, de Benjamin Constant y Condorcet, y derribó la teología del feudalismo mediante las luchas de vanguardia de los *Encyclopédistes* [enciclopedistas]. Marx no solo destruyó todas las ilusiones de tipo ideológico, desfetichizó todas las categorías, conceptos y sistemas fetichistas, reveló los auténticos resortes del desarrollo y puso al descubierto los intereses materiales en juego, sino que también destruyó para siempre el enfoque racionalista —es decir, estrictamente racional— del proceso histórico, un enfoque que, aunque históricamente condicionado, era lógicamente hostil a todo historicismo.

Todas las «ideas» racionalistas partían de la premisa de leyes fijas y verdaderas. (En los sistemas teológico-teleológicos esto, como hemos visto, coincide con el designio divino como bien supremo). Una vez conocidas estas leyes (el designio divino o, en una variante muy diferente, el «orden natural», que se corresponde con la «ley natural»), y una vez construida una sociedad ideal sobre la base de ellas, es posible alcanzar una «armonía» eterna y estable, viviendo de acuerdo con la «razón» o la «naturaleza».

Esta visión distorsiona el concepto mismo de ley y adolece de una falta total de método histórico, incluso del más básico. Las ideas que surgen sobre tal base son utopías racionalísticamente estáticas, utopías de un «ideal» fijo como «el fin de la historia», un Estado absoluto, perfecto e inmutable, en el que el curso del proceso histórico llega a su fin, ya que se ha descubierto la «conformidad con la naturaleza», y esta naturaleza es —¡ahistórica!

Sin embargo, como se ha explicado, estas utopías ideales antihistóricas estaban a su vez condicionadas históricamente, y detrás de ellas había condiciones materiales de existencia bien definidas. Lamentablemente, los historiadores no siempre comprenden ni evalúan correctamente a las clases vivas y los intereses vivos.

Las utopías de la Antigüedad, como la *República* de Platón, eran utopías de la clase esclavista, utopías de los propietarios de esclavos. Estos proyectos surgieron sobre la base de esta sociedad, que se veía carcomida por la economía monetaria, por la usura, por el comercio, por el «capital» mercantil y monetario, por una intensificación de la lucha de clases entre los «demócratas» mercantiles y los «aristócratas» terratenientes, por las luchas entre ciudades-estado, por la propagación de revueltas de esclavos y por grandes guerras contra enemigos extranjeros. Los sofistas y Sócrates ya estaban expresando la profunda crisis social, política y moral, así como la desintegración de la antigua Grecia. La utopía de Platón encarnaba el ideal no de los esclavos (los explotados, que en su opinión no debían ser liberados, sino, por el contrario, ¡encadenados!), ni de los artesanos urbanos libres, ni de los demócratas mercantiles, sino de los «benevolentes» terratenientes aristocráticos y esclavistas, con sus tradiciones patriarcales y su «piedad ancestral». La crítica de Platón a la propiedad privada, al dinero, a la familia, etc., se llevó a cabo desde el ángulo de una crítica a la propiedad mercantil, desde las posiciones de la propiedad de la tierra, anhelando *idealiter* [idealmente] la propiedad estatal de la tierra y la economía estatal basada en la esclavitud del antiguo Egipto. (En su filosofía también hay motivos egipcios; por ejemplo, el motivo de la transmigración de las almas en su doctrina de las ideas). En los escritos de Platón, el fundamento —la explotación de los esclavos— permaneció completamente intacto. ¡El «divino» Platón no bromeaba aquí!

Sabemos que en la época de Platón existían otras «utopías», que lamentablemente no han llegado hasta nosotros, y que se estaban gestando ideas sobre la igualdad de los esclavos; vemos, por ejemplo, cómo Aristófanes representa estas ideas en forma de caricatura, burlándose de ellas de todas las maneras imaginables. Podemos suponer que, con su *República*, el «divino» también estaba ansioso por frenar las tendencias liberadoras «subjetivas» que surgían desde abajo. No fue casualidad que Marx y Engels se refirieran a Platón de una manera muy diferente a como lo hacían, por ejemplo, con Aristóteles. Tampoco fue sin motivo que Lenin reprochara a Hegel que

se extendiera en detalle sobre la «filosofía de la naturaleza» de Platón, con sus ideas ridículamente místicas según las cuales

la «esencia» de las cosas sensibles consiste en triángulos y otras tonterías místicas por el estilo. ¡Esto encaja perfectamente con su carácter! El místico-idealista-espiritualista Hegel (al igual que toda la filosofía trillada, clerical e idealista de nuestro tiempo) exalta y da vueltas al idealismo místico en la historia de la filosofía, mientras ignora y menosprecia descaradamente el materialismo. Compárese lo que dice Hegel sobre Demócrito (¡nada!) y lo que dice sobre Platón, una enorme cantidad de papilla mística¹⁷⁹.

La filosofía de Platón, sin embargo, está muy estrechamente vinculada a su utopía política, y esta última, a su filosofía. Al escepticismo corrosivo, al relativismo, al libre pensamiento y, a veces, al ateísmo de los sofistas, Platón, en su *República*, les impuso el yugo de «lo universal», «la idea» y «Dios». Al individualismo y a las relaciones sociales desintegradoras les impuso las estructuras de una concepción política esclavista bien elaborada. «La idea principal que subyace a la *República* de Platón», escribe Hegel, «es la idea de que la moral, en su conjunto, tiene carácter de sustancialidad y, en consecuencia, está fijada como divina»¹⁸⁰. Aquí, los individuos deben actuar «espontáneamente por respeto y buena voluntad hacia las instituciones del Estado», es decir, el Estado de los esclavistas.

Los objetivos de este Estado se ven favorecidos por la constitución de Platón, con sus tres estamentos, su oligarquía de gobernantes y guerreros, la sometimiento de los artesanos y otros, la explotación salvaje de los esclavos, la perpetuación consciente de las clases (bajo la apariencia de «estamentos»), la propiedad colectiva de los esclavistas (¡no la propiedad social, que es algo muy diferente!), su distribución de las «virtudes» entre los estamentos (al tercer estamento, los trabajadores, le corresponde la virtud de la moderación, del control sobre los deseos y las pasiones), su crianza de los hijos dentro de los marcos de clase, su supresión de cualquier individualidad o libertad de grupo, desde la libertad política hasta la libertad de copulación (en el lenguaje de Hegel, esto se denomina «exclusión del principio de subjetividad»). Las fuerzas de desarrollo (y decadencia) de la sociedad antigua nunca siguieron estas líneas,

¹⁷⁹ *Cuadernos filosóficos*, pp. 281-282.

¹⁸⁰ *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. 1, p. 98.

y el «ideal» nunca se hizo realidad. Sin embargo, tal es la ironía de la historia que la crítica de Platón a la propiedad privada ha convertido su *República* en fuente de ideas o, más exactamente, en fuente de corroboración de ideas de épocas muy diferentes y de «significados» históricos muy distintos (por ejemplo, *Utopía* de Tomás Moro).

Las utopías campesinas medievales, las «ideas» de los artesanos y aprendices, carecen de significado filosófico, ya que, en su mayor parte, se basan directa e inmediatamente en las «escrituras sagradas». Su importancia práctica y política, sin embargo, fue enorme. Encarnaban las esperanzas y los intereses de enormes masas y sirvieron de estandarte ideológico para una vasta guerra campesina que se prolongó durante muchos años en una serie de países. Las diversas «sectas» y tendencias (taboritas, Hermanos de Moravia, huteritas, bogomilos, cátaros, etc.) eran, en esencia, diferentes facciones políticas de las masas trabajadoras, y sus líderes —como los ejecutados Tomás Müntzer, Jan van Leiden y otros— merecen ser recordados con gratitud por la humanidad de nuestros días, que continúa luchando por su liberación. Y ello a pesar de la valoración que Lassalle hace de las guerras campesinas, una valoración que proviene de la misma fuente que su coqueteo con Bismarck.

La utopía del gran mártir [Tommaso] Campanella presentaba rasgos de una idealización anticromática y anticapitalista del monasterio, junto con rasgos del ideal teocrático y de la exaltación de la jerarquía católica (aunque este aspecto ya estaba presente incluso en la utopía escrita por el autor de *Gargantua*, [François] Rabelais, cuyos apetitos carnales son bien conocidos). Pero en la obra de Campanella ya resonaba otra nota. No debemos olvidar que Campanella conocía a Tomás Moro, y que el autor de *Utopía* ejerció sobre él una influencia extremadamente poderosa. Tampoco debemos olvidar que Campanella era un italiano de principios del siglo XVII, que Italia fue la cuna del capitalismo, y que el propio autor de *La ciudad del Sol* fustiga directamente a los gobernantes y expresa su indignación ante la explotación que sufrían los trabajadores napolitanos. (Estos últimos «se agotan con un trabajo agotador, mientras que los ociosos mueren de pereza, de avaricia, de enfermedad y de disipación», etcétera). Aquí, al igual que en Moro, el trabajo ocupa el primer lugar en la escala de valores. Al mismo tiempo, todo está dirigido por el «Padre-Metafísico», la encarnación de todo el

conocimiento (más tarde, Kant se imaginaría a sí mismo como precisamente ese «Padre-Metafísico», aunque, naturalmente, no lo expresara de esta manera), con tres asistentes: la Sabiduría, el Amor y el Poder. Por otra parte, todo lo relacionado con la alimentación, el vestido, el amor, etc., está regulado de forma decisiva: «La procreación de hijos es asunto de la república», y «el Amor», como uno de los miembros del triunvirato, «se ocupa especialmente de todo lo que afecta a la procreación de hijos; es decir, su propósito es que la unión sexual dé siempre el mejor fruto posible». A pesar de ello, la obra de Campanella presenta muchos aspectos muy interesantes (en el ámbito de las recompensas por el éxito en la competencia, en el campo de la pedagogía, etcétera). Se trata de uno de los primeros indicios del socialismo utópico; en ella, aspectos bastante heterogéneos se entrelazan de forma curiosa.

Antes de Campanella, sin embargo, vivió en Italia el autor de los *Discursos* y de *El Príncipe*, Niccolò Maquiavelo. Él también tenía un ideal, pero no era en absoluto utópico; al contrario, aquí todo se construía sobre la base de un cálculo frío y sobrio de fuerzas y medios, sobre el desenmascaramiento despiadado y la explotación cínica de las relaciones cínicas, sobre el rechazo total de toda moralidad. Estamos hablando del ideal de la burguesía mercantil y comercial de los Estados italianos del siglo XVI, durante la época de la llamada «reacción feudal», cuando Italia estaba fragmentada en una multitud de principados. Maquiavelo expone un análisis de clase sobrio, entendiendo que las personas se mueven por intereses (especialmente la propiedad, *robba*, y el honor, ya que los honores, *onori*, están vinculados al poder del Estado); que la sociedad está dividida en clases (*dissunione*), y que en su seno existen «dos aspiraciones diferentes» (*umori diversi*), una de ellas popular y la otra propia de las clases altas.

Maquiavelo ofrece un análisis bastante extraordinario del levantamiento de los *ciompi* (la primera revuelta obrera) en su *Historia de Florencia*, y un resumen de las normas de comportamiento en *El Príncipe* y los *Discursos*, obras que no tienen rival en su género. El aspecto moral-político se expresa con total franqueza en el siguiente pasaje de los *Discursos*: «Cuando se trata de salvar la patria, deben descartarse todas las consideraciones sobre lo que es justo o injusto, misericordioso o cruel, loable o vergonzoso. Es necesario olvidarlo

todo y actuar únicamente de tal manera que se salve la existencia de la patria y que su libertad permanezca intacta». En *El Príncipe*, se ofrecen consejos al respecto que justifican cualquier traición y cualquier crimen en aras de este objetivo. Se aconseja al príncipe que sea un «zorro» y un «león» (capítulo XVIII), que engañe, que mienta, que disimule, que recurra a la daga, etcétera. Esta sección «normativa» recuerda maravillosamente a las antiguas colecciones esotéricas indias elaboradas para la instrucción de los futuros gobernantes (compárese, por ejemplo, la colección *Armachastra*). Encuentra su eco, en una forma más refinada, en la literatura recientemente publicada sobre las razones de Estado.

En Maquiavelo, sin embargo, lo valioso es la parte analítica, y no fue casualidad que Marx tuviera en tan alta estima a este pensador político. En cuanto a la norma de que «el fin justifica los medios», resulta inoportuna para los movimientos de masas y las conquistas duraderas, ya que quienes se ven desestabilizados por ella son, ante todo, quienes la aplican. Se trata de una generalización de la práctica de las camarillas y los círculos cerrados, en un ambiente rancio y confinado. Es una estrategia conveniente para los políticos efímeros, en condiciones de saltos políticos. Si Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, «aprobó» *El Príncipe*, lo hizo refiriéndose a las condiciones específicas de la época y a la posición de las fuerzas que Maquiavelo representaba. Maquiavelo abogaba por represalias contra los «plebeyos», es decir, el pueblo llano, en nombre de los intereses del llamado «pueblo», es decir, la burguesía. Su ideal era precisamente la dictadura de esta clase; su patria era la patria de la burguesía comercial-industrial, que unía a Italia en la lucha contra los feudales y mantenía a los plebeyos bajo un yugo de hierro.

El ideal social de la época de la Revolución Francesa era la encarnación de la utopía racionalista: el «orden natural» y el «contrato social» de Rousseau; «libertad, igualdad y fraternidad»; la tesis según la cual el «libre juego de las fuerzas» produce el mejor resultado. Si nos tomamos en serio las palabras, los conceptos y las consignas, es decir, si los interpretamos según su significado literal, todo esto resultaba ser un mito ideológico. Sin embargo, detrás de todo ello se ocultaba un contenido real y serio: libertad para la explotación, libertad de competencia, igualdad democrática formal ante la ley, libertad frente a todo tipo de cargas y trabas feudales,

independencia formal para el productor de mercancías, para el nuevo «actor económico» burgués, etcétera. Este era el contenido real del «ideal social» de la burguesía, que limpió los establos de Augías del feudalismo valiéndose de la dictadura jacobina pequeño-burguesa-plebeya.

La burguesía conquistó el poder, el capitalismo se abrió camino y sus propias contradicciones internas comenzaron a manifestarse. Sus abismos se abrieron de par en par: el crecimiento de la riqueza y la pobreza, las crisis, la polarización de las clases. El primer aliento ideológico del proletariado joven, aún sin formar, fue el socialismo utópico. Saint-Simon y Fourier, especialmente este último, desarrollaron brillantes críticas al capitalismo y tuvieron intuiciones verdaderamente proféticas. El socialismo utópico, sin embargo, no vislumbró las vías de desarrollo, las verdaderas fuerzas motrices. Sus constructos quedaban en el aire; sus tácticas (si es que se puede hablar de ellas) eran ineficaces, y el llamamiento de Fourier a los poderosos del mundo resultaba fantasioso y lamentable. No obstante, los servicios que prestaron los socialistas utópicos son inmortales. Los miembros de esta corriente expresaron una crítica al capitalismo y propusieron el socialismo, aunque fuera de forma inmadura, como objetivo.

Marx y Engels abordaron la cuestión de manera muy diferente. Tras describir la dialéctica materialista y formular los rasgos básicos del materialismo histórico, Marx prosiguió en *El Capital* para desnudar, con una rigurosidad científica excepcional, las características «leyes de movimiento» de la sociedad capitalista en desarrollo espontáneo. Esta obra reafirmó lo que ya se había revelado en *El Manifiesto Comunista*, corroborándolo con toda la riqueza del argumento científico. Se explicaron las tendencias históricas del capitalismo y se reconoció su necesidad; se revelaron las condiciones que determinan la voluntad de las clases. Se predijo el inevitable colapso del capitalismo, junto con la transición, a través de la revolución, a la dictadura del proletariado y el posterior avance hacia el comunismo. Es un hecho que hace algunas décadas las palabras «capitalismo» y «proletariado» aún eran motivo de burla. Es un hecho que miles y miles de veces la gente «refutó» la teoría del monopolio y concentración del capital, la teoría de las crisis, del empobrecimiento de las masas y del crecimiento de las contradicciones del

capitalismo en general. Es un hecho que la gente se burló de la «profecía» de la dictadura del proletariado, etcétera. Sin embargo, todo esto quedó reivindicado. La vida y la práctica confirmaron totalmente la teoría. Marx previó los acontecimientos con cien años de antelación: basta con leer hoy *El Manifiesto Comunista*. ¡Eso fue clarividencia científica! Para Marx, el «ideal» era una conclusión derivada del análisis científico, y toda la estrategia, la táctica y la organización de las fuerzas de Marx, al igual que las de Lenin y Stalin en épocas posteriores, se basaban siempre y en todas partes —y siguen basándose— en un estudio científico de la época, el período y el momento. ¡El enfoque del «ideal» es histórico, concreto y dialéctico! Por supuesto, es una tontería argumentar que, para Marx, el socialismo era un absoluto estático; el socialismo se desarrolla en dirección al comunismo, mientras que el comunismo se desarrolla y no se queda estancado (ya lo hemos señalado en el análisis de la cuestión de la libertad y la necesidad). El movimiento siempre tiene un propósito de gran alcance; se rige por principios profundos. Los atributos concretos de este objetivo, sin embargo, se revelan históricamente, y exactamente de la misma manera, «cada paso del movimiento real» aparece como un criterio histórico.

Todo esto dista mucho de las formas no marxistas de plantear la cuestión. A este respecto, existe un abismo enorme entre el socialismo utópico y el comunismo científico de Marx. Aquí, por ejemplo, encontramos el socialismo positivista del autor de la «sociología subjetiva», Piotr Lavrov (*De la historia de las doctrinas sociales*). Consideremos qué «leyes científicas de la sociología» propone Lavrov:

1) «... Una sociedad sana es aquella en la que prevalece la cooperación y no la explotación». ¡Una verdad absolutamente respetable! Pero, ¿es esto realmente una ley del desarrollo? ¿Hay aquí siquiera una pizca de ciencia? ¿Ni siquiera un atisbo de historicidad? Se trata de una frase vacía y abstracta, que podría expresarse simplemente de la siguiente manera: la explotación es mala. Y punto. Si hay algo más aquí, es algo infantil, a saber: todas las formas de sociedad, salvo el comunismo primitivo, se declaran enfermas, anormales y malsanas. Entonces, ¿fue un progreso salir del comunismo primitivo? Evidentemente, no lo fue. ¿Significa eso, pues, que la humanidad debería haberse quedado en su estado salvaje? ¡Y esto es una «ley»!

2) «En el nivel actual de desarrollo de los pueblos, una sociedad sana es aquella que avanza en la construcción de sus formas y no se conforma con un conjunto concreto de hábitos». (Esta es la «tercera ley real de la sociología» de Lavrov). Bueno, ¿qué podemos decir al respecto? En primer lugar, ¿de qué «pueblo» actual habla Lavrov? La abstracción «pueblo» aquí está vacía de contenido y carece de sentido. Si tomamos la ley en su conjunto, al reflexionar sobre ella, queda así: una sociedad sana, es decir, una buena sociedad, es aquella que progresa, es decir, en la que todo avanza, es decir, va bien. ¡Una ley maravillosamente rica! O bien: es mejor avanzar que quedarse estancado. ¡Otra «ley»!

3) «Solo acercándose a los métodos de la crítica científica es posible proporcionar una orientación real para la reconstrucción de las formas sociales mediante la reforma o (!) la revolución, que se manifiesta como un desarrollo social sano». (Esta es la «nueva ley del socialismo»). Para actuar bien, es necesario basarse en la crítica científica. Una postura eminentemente sensata. ¿Es quizás necesario basarse en la crítica científica que dio lugar a las dos primeras «leyes»?

4) «El principio rector para la reconstrucción de las formas sociales y para la actividad social del individuo solo puede ser las necesidades elementales reales de la persona en el desarrollo armonioso, la subordinación y la coordinación de estas necesidades». ¡Esto es el colmo de la sabiduría! Es necesario satisfacer las necesidades reales: ¡un descubrimiento verdaderamente brillante! Pero ¿por qué solo necesidades elementales? ¿Y qué tipo de persona es esta que sirve de vara de medir científica? ¿En qué consiste la «subordinación» de estas necesidades, si ya son elementales? ¿Y qué tipo de «ley de la sociología científica» es esta, cuando solo expresa la regla vacía, formal y general de que es bueno comer, dormir, etc., y leer periódicos (¿o acaso esto ya no es elemental)?

Lavrov, sin embargo, es el líder de toda una escuela, de una corriente; ¡es un erudito de renombre, un hombre de gran erudición! Nos hemos detenido en él para resaltar con mayor claridad toda la diferencia entre el enfoque de Marx respecto al problema y el de los demás.

Pero basta ya de preocuparnos por esos otros, sobre todo porque todo eso pertenece al pasado. En lo que respecta a la cuestión de las

ideologías sociales, el mundo moderno nos ofrece un panorama cómico. En los albores del desarrollo capitalista, la burguesía tenía un sistema social, mientras que el proletariado solo había construido utopías. Ahora, el proletariado ya tiene un sistema, mientras que la burguesía, en proceso de perder su sistema en decadencia, «sin fe en sí misma», «un maldito anciano», como lo llamó una vez Marx, se dedica a producir utopías de «capitalismo planificado». Pero, ay, aquí ya no hay saltos intelectuales, ni originalidad, ni perspectivas. El fascismo proyecta con ahínco sus barracones de capitalismo de Estado como un «socialismo» encabezado por capitalistas, y busca su ideal social detrás y no delante, en el pasado y no en el futuro, como si la vida en el pasado no hubiera hecho ya añicos esos «ideales». Organizando todas las ideas y fuerzas bestiales del pasado, el fascismo sueña con conquistar el mundo, ¡liberando la energía de cientos de millones! Tal es el desarrollo de la época histórica del crecimiento real del socialismo y de la caída de un capitalismo condenado, que cae a medida que se hunde en la utopía.

El socialismo, sin embargo, avanza. Sus fuerzas productivas, su organización planificada y su cultura material están creciendo. Se está reduciendo la brecha entre la ciudad y el campo, al igual que otra brecha, la que separa el trabajo intelectual del físico. Millones de personas están mejorando su nivel de vida a gran velocidad, elevando su nivel de cultura técnica, ampliando sus horizontes espirituales, desarrollando sus capacidades humanas, familiarizándose con la ciencia y el arte, y participando en la creación científica y artística. Las personas están educando su voluntad, su carácter y sus pasiones creativas; están fortaleciendo sus cuerpos y liberándolos de enfermedades, creando nuevas familias, trabajando y pensando. Al mismo tiempo, el carácter organizado del conjunto, es decir, de la sociedad socialista, va en aumento, y cada día se establecen condiciones siempre nuevas para un desarrollo aún más próspero en el futuro. La libertad de desarrollo —la libertad más valiosa— se ha convertido, por primera vez en la historia, en una realidad, y no una utopía, para muchos millones de personas.

Lenin como filósofo

Lenin fue un genio de la lucha de clases. Pero la lucha de clases, tal y como la definió Engels, es una lucha económica, política y teórica. La lucha de clases, como práctica revolucionaria, como práctica revolucionaria científica, también presupone un conocimiento teórico. En perfecta sintonía con Marx, y uniendo teoría y práctica, Lenin fue un gran maestro de la dialéctica como ciencia y de la dialéctica como arte; su pensamiento y su acción eran igualmente brillantes. Por ello, Lenin definió su época, al igual que su época lo definió a él, se encarnó en él y encontró en él su elocuente portavoz.

¿Qué aportó Lenin de nuevo al desarrollo del pensamiento filosófico en general, y del pensamiento filosófico marxista en particular? Lenin se adentró por primera vez en el ámbito filosófico con su libro *Materialismo y empiriocriticismo*. Las circunstancias de la época son bien conocidas: el período de reacción que siguió a la derrota del levantamiento de diciembre [de 1905]. Se produjo un éxodo masivo de la intelectualidad del movimiento revolucionario. Era una época de confusión ideológica, de «reacción espiritual», de búsquedas religiosas y místicas. Algunos sectores marxistas mostraban entusiasmo por la «filosofía moderna», por el agnosticismo positivista y el «realismo» —es decir, el idealismo de Mach—, por Avenarius, por el pragmatismo e incluso por la «creación de dioses». En esas condiciones, el libro de Lenin fue como un repique de campana de alarma, que reunió a un ejército en torno a una bandera, la bandera del materialismo dialéctico.

El núcleo lógico del problema era la cuestión de la realidad del mundo exterior. Lo nuevo que Lenin aportó a este debate fue el hecho de que resolvió el problema basándose en la ciencia natural moderna, principalmente la física, que atravesaba una crisis y, al mismo tiempo, estaba llena de grandes descubrimientos. Tras la época de Kant, que trabajó largo y tendido en el campo de las ciencias naturales, y tras el colapso de la llamada «filosofía de la naturaleza», la ciencia natural teórica se separó de la filosofía. La corriente empiriocrítica, sin embargo, y sobre todo Ernst Mach,

reavivó el interés por las ciencias naturales entre los filósofos. El llamado «idealismo físico» se desarrolló bajo el pretexto de superar la «metafísica», ámbito al que también se había relegado el materialismo. Lenin no atacó tanto a los kantianos como a los empiriocríticos y, por primera vez en la literatura marxista, abordó seriamente las cuestiones filosóficas de las ciencias naturales teóricas; fue la primera vez, porque no había habido ninguna obra marxista importante sobre estos temas desde el *Anti-Dühring*. Esa maravillosa obra de Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, no fue publicada por los filisteos de la socialdemocracia alemana y permaneció oculta en los archivos¹⁸¹.

El gran materialista Plejánov, que luchó victoriosamente contra la influencia de Kant en los círculos socialdemócratas, no se ocupó en absoluto de las cuestiones de las ciencias naturales. Mientras tanto, quienes sí abordaron estas cuestiones se pasaron a las posiciones del empiriocriticismo. Lenin fue, por tanto, el único marxista que se pronunció en contra del empiriocriticismo (y, de paso, contra todas las formas de idealismo y agnosticismo) basándose en las conclusiones generales de las ciencias naturales teóricas. Ya hemos visto, en un capítulo especial, quién tenía razón en este debate.

Todo el desarrollo posterior de la física y la química ha dado brillantemente la razón a Lenin, demostrando la corrección del materialismo dialéctico en las cuestiones fundamentales en juego. La práctica experimental y el desarrollo de la física teórica han demostrado la existencia real del átomo, de los electrones, etcétera. El mayor servicio prestado por Lenin, una auténtica hazaña científico-filosófica, fue la derrota que infligió a las posiciones básicas del idealismo físico, la batalla victoriosa que libró para afirmar la existencia del mundo material. Distribuido al principio principalmente por militantes clandestinos del entonces movimiento socialdemócrata, *Materialismo y empiriocriticismo* se ha dado a conocer ahora, muchos años después, en todo el mundo. Figuras destacadas de la física teórica, como Max Planck, y físicos empíricos tan sobresalientes como Philippe Frank, se han visto obligados a definir sus

¹⁸¹ *Dialéctica de la naturaleza* fue publicada completa, por primera vez, en 1925 en la URSS por David Riazánov. Contaba con la versión original en alemán y la traducción al ruso.

posiciones en relación con Lenin; no nos referimos aquí a los físicos rusos, que han pasado todos por el fuego purificador de la crítica leninista. Los libros de Lenin se han convertido ahora en el centro de gravedad para todos los físicos materialistas. Esto es un hecho, y uno de enorme importancia. El impacto mundial de *Materialismo y empiriocriticismo* es indiscutible. Aquí Lenin se presenta como un pensador que abre una nueva página en la historia del pensamiento filosófico, al tiempo que el marxismo se ha enriquecido internamente, desarrollando su poder cognitivo.

El materialismo dialéctico aparece en el libro de Lenin con el énfasis puesto en el materialismo. Sin embargo, sería erróneo suponer que el aspecto dialéctico está poco representado aquí, aunque Lenin, en sus *Cuadernos filosóficos*, no se distinga de aquellos marxistas que se enfrentaron a los empiriocríticos «más bien al estilo de Buchner». ¿Acaso no se resuelve en este libro la cuestión de la verdad relativa y absoluta de una manera brillantemente dialéctica? ¿No se demuestra dialécticamente la relatividad del propio relativismo? ¿No realiza Lenin una transición dialéctica de una oposición a otra? El conocimiento, como proceso infinito, se describe aquí magníficamente en su movimiento dialéctico.

En resumen, dentro de los límites de la cuestión de la realidad del mundo exterior y de su cognoscibilidad, Lenin desarrolla, plantea y argumenta en particular las siguientes cuestiones:

1) La realidad del mundo exterior. Lo nuevo aquí es, sobre todo, el vínculo con la física teórica, así como la formulación y resolución de las cuestiones correspondientes.

2) La cuestión de la materia. La materia en los sentidos filosófico y científico, examinada en su unidad e interrelación.

3) La teoría del reflejo. Aquí, Lenin dio un enorme salto adelante. Se podría decir que, basándose en todos los logros de la ciencia, desarrolló la teoría del reflejo tal y como la formuló Engels. Un punto importante fue su análisis y refutación de la «teoría de los jeroglíficos» de Plejánov, adornada con kantismo.

4) La doctrina de la verdad. Un brillante análisis de la cuestión de la verdad relativa y absoluta. Una nueva cuestión y una nueva resolución de la misma: sobre la relación entre los criterios de la verdad; el criterio de la correspondencia con la realidad, el criterio de lo práctico y el criterio de lo «económico».

Era la primera vez que la cuestión de la realidad del mundo exterior, de la propia existencia de lo objetivo, se planteaba con tanta fuerza en la literatura marxista. Esto era comprensible, ya que los fundadores del marxismo, los propios Marx y Engels, se vieron obligados a luchar contra el idealismo objetivo, contra el idealismo de Hegel, que era adversario incluso del subjetivismo de Kant («idealismo espurio»), aunque Kant hubiera reconocido la existencia del mundo exterior como compuesto por «cosas en sí». Marx y Engels tuvieron que derrocar la estructura «ideal» del ser objetivo, traduciendo en lo material, en lugar de mostrar lo absurdo que resultaba negar la existencia misma. Lenin, por su parte, se vio obligado a librar una lucha victoriosa contra el idealismo subjetivo, que tendía hacia el solipsismo. Si el idealismo kantiano era «espurio», este idealismo era francamente vil.

En consecuencia, el logro de Lenin al abordar la cuestión de la realidad del mundo exterior y la materialidad de su sustancia —una hazaña conseguida sobre la base de y en relación con los complejos problemas de las ciencias naturales teóricas— supuso un enorme paso adelante para la física teórica, para la filosofía en general y para la filosofía del marxismo, es decir, para el materialismo dialéctico en particular. Lenin tuvo que volver a enterrar todos los cadáveres, empezando por Berkeley y Hume, y, tras derrotar por completo al idealismo subjetivo y al solipsismo, situar la práctica en el centro de la escena como una incursión directa en la esfera del ser objetivo, del mundo objetivo. No hace falta mencionar la fuerza persuasiva de los argumentos, la erudición, el ardor revolucionario y la suprema agudeza cognitiva de las obras de Vladímir Ilich; en estos aspectos, *Materialismo y empiriocriticismo* es un «documento humano» enormemente gratificante, una expresión de la clase que el difunto maestro dirigió tan brillantemente.

El segundo polo del pensamiento filosófico de Lenin son sus famosos *Cuadernos filosóficos*, publicados tras su muerte. Estos cuadernos no constituyen una obra integral, sino que consisten en notas al margen, observaciones, comentarios, fragmentos sueltos y apuntes continuos de pensamientos *en lisant Hegel* (como dice el propio Lenin; es decir, «mientras leía a Hegel» —y principalmente a Hegel). Aquí no hay que buscar una exposición coherente y

acabada, ni ideas sistematizadas. Sin embargo, este es el laboratorio del pensamiento de Lenin, su lado más íntimo, su santuario más sagrado, su esencia esotérica, hasta la autocrítica. Por ello, los cuadernos son excepcionalmente valiosos, frescos e interesantes; el «espíritu» de Lenin se revela con toda su fuerza.

Por encima de todo, cabe señalar que, si en *Materialismo y empiriocriticismo* el marxismo aparece como *materialismo* dialéctico, en los *Cuadernos filosóficos* aparece como materialismo *dialéctico*. Allí, el énfasis está en el materialismo; aquí, en la dialéctica. De ahí un par de aforismos bien conocidos:

1. Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general) más desde el punto de vista del materialismo vulgar que desde el del materialismo dialéctico, ya que rechaza el razonamiento kantiano solo *a limine*, no corrige este pensamiento (como Hegel corrigió a Kant), profundizándolo, ampliándolo y generalizándolo, mostrando la conexión y las transiciones entre todos y cada uno de los conceptos.

2. Los marxistas (a principios del siglo XX) han criticado a los kantianos y a los humistas más en el espíritu de Feuerbach (y Buchner) que en el de Hegel¹⁸².

En otra parte de los *Cuadernos*, Lenin reprocha a Plejánov el hecho de que, aunque escribiera mucho sobre filosofía, no desarrollara las ideas de la «Gran Lógica» de Hegel (es decir, la *Ciencia de la lógica*). Y así sucesivamente. Estas observaciones superficiales (incluido el «aforismo» de que nadie entendía *El Capital* por completo, ya que nadie entendía la dialéctica) arrojan luz sobre la enorme importancia que Lenin atribuía a la dialéctica. Marx, como es bien sabido, tenía la intención de elaborar un breve resumen de los elementos racionales de la dialéctica hegeliana, pero no llegó a hacerlo. Engels, en el *Anti-Dühring*, afirmó la dialéctica en sus rasgos más generales y la desarrolló mediante ejemplos. En la *Dialéctica de la naturaleza* vemos una brillante aplicación de la dialéctica a las ciencias naturales. Lenin fue el primero en ofrecer una interpretación materialista fiel de la dialéctica.

¹⁸² *Cuadernos filosóficos*, p. 179.

Como ya hemos señalado, Lenin entendía la dialéctica en sí misma de manera «dialéctica», mediante un análisis que revelaba sus diversas facetas y las combinaba sintéticamente en un único concepto diverso. Lenin tomó de Hegel todo lo que podía y debía tomarse en relación con la dialéctica como tal. Sería, por supuesto, una pedantería escolástica argumentar que los dieciséis párrafos de las definiciones de Lenin deben mantenerse en la misma cantidad y el mismo orden para siempre; eso sería no comprender ni el significado ni el carácter de las notas de Lenin. No se puede negar, sin embargo, que todos los aspectos, facetas y rasgos importantes de la dialéctica como ciencia quedan aquí brillantemente plasmados, captados en sus interrelaciones y de tal manera que se pone de relieve su importancia cognitiva. También se comprenden y exponen de forma brillante los aspectos ontológicos y metodológicos de la dialéctica. Se percibe directamente su significado profundamente vital; lo que Hegel, en su interpretación idealista, formulaba como un oscuro juego de conceptos abstractos, aquí, en la obra de Lenin, palpita al ritmo de una realidad diversa y contradictoria, que se mueve en oposiciones, con todas sus «transiciones y modulaciones». La correspondiente «flexibilidad de los conceptos» universal actúa como una exigencia metodológica natural, sin cuyo cumplimiento el conocimiento resulta empobrecido, restringido y pálido.

La teoría del reflejo desarrollada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* se somete a un mayor refinamiento, en particular desde el punto de vista de la dialéctica. No es este el lugar para exponer de nuevo la posición de Lenin; ya lo hemos hecho a lo largo de la presente obra. Sin embargo, es necesario subrayar cómo Lenin interpretaba el conocimiento mediado, la apariencia, como un proceso, como una transición hacia «esencias» cada vez más profundas y hacia asociaciones cada vez más amplias y generales. También es necesario destacar su tratamiento de lo general, lo individual y lo particular; subrayar que, para Lenin, la reflexión es la suma total de las leyes, una visión científica del mundo, y no una simple fenomenología al estilo del realismo ingenuo; y destacar la transición dialéctica que Lenin establece entre las sensaciones y el pensamiento, etcétera. La teoría de la reflexión de Lenin dista mucho de ser elemental e ingenua, un simple espejo. En este sentido, los *Cuadernos*

filosóficos proporcionan un material enormemente rico para cualquiera capaz de leer y pensar.

Consideramos que la posición de Lenin sobre la diversidad de tipos de relaciones reales como aspectos de la relación universal entre las cosas y los procesos, más que como mera causalidad, es excepcionalmente novedosa e importante. Ninguno de los demás marxistas lo ha logrado. Lenin expone esta posición por primera vez, y su pleno significado no resulta evidente de inmediato. Está plagada de consecuencias extraordinarias; proporciona un nuevo medio para superar la estrechez, la unilateralidad y el carácter limitado del materialismo mecanicista, con su único tipo de relación causal, la causa y efecto mecanicistas. Lenin no sacrifica ni una sola gota de monismo, ni cae en ningún tipo de pluralismo. La categoría de la necesidad y la universalidad de las leyes dialécticas son manifestaciones de la unidad de las leyes naturales, y la diferencia entre los tipos de relación es una manifestación de la diversidad dentro de esta unidad. Esto representa una comprensión verdaderamente dialéctica de la relación universal.

En sí misma, esta posición de Lenin constituye un gigantesco paso adelante. Conecta inmediatamente la dialéctica con campos como, por ejemplo, las matemáticas, ese escollo para la causalidad; abre el camino a una formulación más sutil y correcta de la cuestión de lo físico y lo psicológico (¡una cuestión de suma importancia para toda la filosofía!); ofrece la posibilidad de encontrar soluciones racionales a una serie de cuestiones de la física teórica moderna, etcétera. Aquí Lenin logra un cambio radical y enriquece enormemente la filosofía del marxismo; solo es necesario comprender esta postura leninista en toda su profundidad, en todo su significado teórico. Para cualquier ciencia natural teórica y para las matemáticas, esto supone *una* verdadera contribución y, con ello, una aportación extremadamente valiosa a la filosofía del materialismo dialéctico.

En los *Cuadernos filosóficos*, Lenin también desarrolla la postura marxista sobre la importancia teórico-cognitiva de la práctica, la tecnología, etc. Esta postura, esbozada por Marx en *La ideología alemana* (que Lenin no pudo conocer, ya que se publicó tras su muerte) y en las *Tesis sobre Feuerbach*, fue desarrollada por Engels en *Anti-Dühring*. De manera idealista y antidialéctica, fue desarrollada por Alexander Bogdánov y los partidarios del pragmatismo. Por extraño

que pueda parecer, los marxistas ortodoxos abordaron este tema de forma bastante superficial. Lenin fue el primero en plantear la cuestión de manera simultáneamente materialista y dialéctica, es decir, en toda su profundidad filosófica. La tecnología en la teoría del conocimiento... ¡Por Dios, qué vulgaridad! En la obra de Lenin, sin embargo, se trata de una idea teórica eminentemente meditada, no de algo casual ni de una floritura pretenciosa. Cuanto más sigamos el camino de la unificación de la teoría y la práctica, más claramente se nos revelarán la realidad y la eficacia de esta forma de plantear la cuestión.

La conexión con la práctica se extendía también a todo el ámbito de la actividad y el pensamiento de Lenin, ya que para él la dialéctica del pensamiento se transformaba en la dialéctica de la acción, en la práctica del derrocamiento revolucionario y de la transformación socialista del mundo. Lenin fue la encarnación viva de la unidad del intelecto y la voluntad, de la teoría y la práctica, del conocimiento y la acción. En su obra, la doctrina del sujeto del conocimiento se vio enriquecida por el estudio del sujeto de la acción, y nadie más elaboró de manera tan notable y concreta la teoría del proletariado como sujeto del proceso revolucionario. Su dialéctica se trasladó, a través de una estrategia y una práctica elaboradas dialécticamente, a la dialéctica de la acción, siempre concebida con inteligencia y llevada a cabo con éxito, brillante en su alcance, su carácter basado en principios, su concreción y su total adecuación a las circunstancias dadas. Se trata, por supuesto, de un tema especial, y este no es el lugar para profundizar en él. Sin embargo, es importante destacar la unidad de la teoría y la práctica, la unidad en la dirección que garantizó al proletariado victorias tan brillantes en circunstancias complejas y difíciles.

Al genio de Lenin le tocó la época de la transición al socialismo, y él encarnó esta época turbulenta con su poderosa dinámica. En el camino del proletariado se interponían condiciones que había que superar, elementos que había que comprender y vencer, y fuerzas espontáneas que había que organizar. Bajo la dirección de Lenin, un poderoso materialista dialéctico y maestro supremo de la acción dialéctica, la revolución victoriosa del proletariado cumplió brillantemente sus numerosas y abrumadoras tareas. El bolchevismo se convirtió en una fuerza mundial, y el marxismo-leninismo en la

ideología mundial de cientos de millones de trabajadores; se convirtió en la doctrina oficial, la base ideológica y la visión del mundo del nuevo mundo, el mundo del socialismo. Lenin no vivió lo suficiente para ver la resolución definitiva de la cuestión más importante de la revolución: «¿Quién derrotará a quién?». Mientras vivió, el socialismo no era más que un «sector» de la economía. Las fuerzas elementales y anárquicas seguían siendo fuertes en la economía y la sociedad. Todavía había mucho que no se había subordinado a la racionalidad socialista del plan.

La sociedad aún no se había transformado en una unidad teleológica, en la que la necesidad pasara directamente a la teleología. Sin embargo, las condiciones previas para ello ya se habían establecido. Se había superado el balbuceo vacío sobre la «irrelevancia» de la filosofía para la práctica, el parloteo de los filisteos y los mercenarios del pensamiento y de la vacuidad mental. El genio de Lenin brilló con intensidad. La época, sin embargo, crea a las personas que necesita, y en lugar de Lenin, la nueva etapa de la historia trajo consigo a Stalin, en cuyo pensamiento y acción ha ocupado un lugar central la siguiente gran transición histórica; cuando, bajo su liderazgo, el socialismo ha salido victorioso para siempre.

Todas las principales dimensiones vitales se han sintetizado en la culminación victoriosa de los grandes planes quinquenales estalinistas; la teoría se ha combinado con la práctica a una escala social completa y gigantesca, y en cada célula del organismo social. Están madurando nuevas cuestiones de importancia mundial, cuestiones relativas a la victoria mundial del socialismo y a su cultura juvenil, llena de alegría de vivir.

7 y 8 de noviembre de 1937,
vigésimo aniversario de la gran victoria

Anexos.

Dos poemas de «La transformación del mundo»

«El colosal viejo amigo» (Hegel)

Viejo amigo de una erudición inmensa e inigualable
Cuyas capacidades superaban a las de sus contemporáneos
Cien veces más, un hombre verdaderamente grande,
Un gigantesco pico nevado por encima de las cordilleras.

Con su concepción omnicomprendiva
del ser de la naturaleza y de la naturaleza del espíritu,
en los componentes concretos del cosmos
encontró lo universal y la transición
de la inexistencia al ser esencial (que es el devenir),
el movimiento eterno, la contradicción inherente,
el nacimiento y la desaparición de todas las cosas,
la interpenetración de los opuestos,
el estruendoso juego de todo ello
en el festín multicolor del cosmos.

Fue el primero en revelar, con profundidad divina,
las leyes universales de la relación y la conexión,
y extendió ampliamente el manto de la necesidad
para cubrir también lo accidental,
el pequeño cambio de las ocasiones particulares.

Pero, profundamente inmerso en la epopeya del Espíritu,
hizo del Espíritu el principio central.
Remontó a él los orígenes del mundo,
y en su sinfonía filosófica
lo elevó al rango de acorde dominante.

Crucificó al cosmos ilimitado, poniéndolo patas arriba,
asignando prioridad a las ideas y los conceptos,
introduciendo cada objeto hecho de materia,

en el frasco de abstracciones del idealismo.

Pero Marx, con su mente colosal, lo corrigió.

Una vez más, el mundo pudo bailar con sus propias piernas.

Sin embargo, mientras recorremos los caminos del conocimiento,
plagados de acertijos,

Hegel seguirá siendo muy querido para nosotros.

Lo llevaremos en nuestros corazones.

(14 de agosto de 1937)

Amor Dei Intellectualis (Spinoza)

La llama silenciosa
de sus ojos oscuros y resplandecientes.
La voz profunda del alma,
... plenamente digna de grandeza.

Su mente matemática y cristalina
aspiraba a alturas montañosas.
Destruyó los bloques grises de las falsas creencias
con la resplandeciente lógica de su pensamiento de gran alcance.

Reveló que la Sustancia es una
en la multiplicidad de las cosas,
reconciliando el Espíritu y la Materia
en beneficio de las generaciones futuras.

Las dagas afiladas de su pensamiento
aún brillan intensamente hasta el día de hoy,
dones de un verdadero genio que rasparon
las costras de la superstición.

Perseguido fue por todas partes
por los perros de la sinagoga y la iglesia,
pero aún así, con sus manos pálidas y delgadas,
siguió con su labor de pulir lentes,
para vivir, para pensar, para seguir luchando—
no está dispuesto a dejar que aplasten sus pensamientos.

En orgullosa soledad termina sus días,
aún dueño de sus fuerzas espirituales.
Su espíritu, lúcido y majestuoso,
se yergue envuelto en una gloria serena.

(13 de agosto de 1937)

NOTA

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.

Nuestro contacto:

info@doscuadrados.es

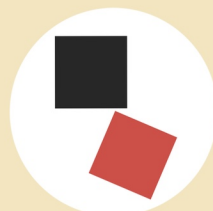
En el año que transcurrió en prisión, entre febrero de 1937 y marzo de 1938, Bujarin logró escribir, entre otras cosas, un tratado sobre cuestiones filosóficas llamado *Arabescos filosóficos*, que es la obra cuya traducción ofrecemos aquí.

Arabescos filosóficos es un compendio de 40 capítulos, en cada uno de los cuales el materialismo dialéctico se enfrenta a una variedad, intencionadamente extensa, de teorías y cosmovisiones: desde las más respetadas intelectualmente (como Spinoza o Hegel) hasta las menos (como el hilozoísmo o el pensamiento racial).

En la obra reluce constantemente la influencia de otros esbozos de su maestro y camarada: los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, publicados por primera vez en 1933. Las citas a los Cuadernos (y a otros filósofos que Bujarin extrae de esta obra) son constantes, una piedra de toque para Bujarin, que nos hace poder imaginar la impresión que le causó poder leerlos por primera vez y su influencia central.

Los *Arabescos* están atravesados, de arriba abajo, por la conciencia de una lucha final que se acerca, de la lucha final en todo su sentido apocalíptico, la lucha entre dos cosmovisiones contrarias en la que una debe aniquilar a la otra: la lucha antifascista. Y Bujarin está convencido de que para vencer en esa lucha final es necesario contar con aliados y con líderes capaces de articular un frente unido.

Los escritos de prisión, inundados por este fuerte y apasionado impulso revolucionario, casi profético, con la conciencia de la misión histórica que le aguarda al proletariado organizado, son, creemos, la forma en la que Bujarin quería ser recordado en la posteridad (una de sus últimas peticiones fue que no fueran destruidos, por lo que se conservaron en los archivos de la NKVD hasta que, tras la muerte de Stalin, pudieron salir a la luz).



EDICIONES
DOS CUADRADOS