ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U.R.S.S.
INSTITUTO DE FILOSOFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Desde el nacimiento del marxismo hasta finales del siglo XIX

Bajo la redacción general de
M. A. DYNNIK, M. T. IOVCHUK, B. M. KEDROV,
M. B. MITIN, T. I. OIZERMAN y A. F. OKULOV

Traducción directa del ruso por
JOSE LAIN
y ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

★ ★ ★

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO

R. 2877

EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
México, D. F., 1962

Esta traducción ha sido hecha directamente de la edición rusa, en virtud de contrato firmado con Mezhdunarodnaia Kniga, Plaza Smolenskaya-Sennaya, 32/34, Moscú, con fecha 12 de agosto de 1957.

© 1962 por Editorial Grijalbo, S. A.
Avenida Granjas, 82, México, 16, D. F.

PRIMERA EDICION EN ESPAÑOL

Reservados todos los derechos. Este libro no puede ser reproducido, en todo o en parte, en forma alguna, sin permiso.



IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO

INDICE GENERAL

PRÓLOGO 9

CAPITULO I

LA APARICIÓN DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO Y DEL MATERIALISMO HISTÓRICO, VIRAJE REVOLUCIONARIO EN LA FILOSOFÍA 13

1. Condiciones históricas y premisas teóricas de la aparición de la filosofía del marxismo 13
2. Comienzo de la actividad político-social y científica de Marx y Engels 24
3. Comienza el paso de Marx y Engels del idealismo al materialismo dialéctico y de la democracia revolucionaria al comunismo (la *Gaceta Renana)* 31
4. Paso definitivo de Marx y Engels del idealismo y la democracia revolucionaria al materialismo dialéctico y al comunismo 36
5. Elaboración posterior por Marx y Engels de las bases filosóficas del comunismo científico *(La Sagrada Familia* y *La ideología alemana)* 47
6. Desarrollo del materialismo dialéctico e histórico en la lucha contra el proudhonismo *(Miseria de la filosofía)* 60
7. El Manifiesto del Partido Comunista, documento programático de las concepciones marxistas 65
8. Esencia y significado de la transformación revolucionaria realizada en la filosofía por Marx y Engels 70
9. Períodos fundamentales de desarrollo de la filosofía marxista en la época del capitalismo premonopolista 76

CAPITULO II

DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO EN EL PERÍODO QUE VA DESDE LAS REVOLUCIONES BURGUESAS DE 1848-1849 HASTA LA COMUNA DE PARÍS 82

1. Desarrollo del materialismo dialéctico en *El Capital* y en otros trabajos de C. Marx 88
2. Desarrollo del materialismo histórico en *El Capital* y en otras obras de Marx y Engels 106

CAPITULO III

DESARROLLO POR MARX Y ENGELS DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO EN EL PERÍODO QUE SIGUE A LA COMUNA DE PARÍS (1871-1895) 121

1. Generalización materialista dialéctica por Marx y Engels del desarrollo de las ciencias naturales 127

2. Desarrollo ulterior del materialismo dialéctico en los trabajos filosóficos de F. Engels. Importancia de sus obras *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach* 160
3. Desarrollo ulterior del materialismo histórico por Marx y Engels ... 178

CAPITULO IV

El materialismo dialéctico e histórico, sistema filosófico de Marx y Engels y concepción del mundo del proletariado revolucionario 198
1. Rasgos fundamentales del materialismo dialéctico en los trabajos de C. Marx y F. Engels 199
2. Rasgos fundamentales del materialismo histórico en los trabajos de C. Marx y F. Engels 214
3. Los problemas de historia de la filosofía en los trabajos de Marx y Engels 229
4. Los problemas filosóficos de la historia de las ciencias naturales en los trabajos de Marx y Engels 236
5. Los problemas de la ética en las obras de los fundadores del marxismo 247
6. Los problemas de la estética en las obras de Marx y Engels 257
7. Fundamentación filosófica del ateísmo científico en las obras de Marx y Engels 264

CAPITULO V

El pensamiento filosófico y sociológico de Alemania desde la revolución burguesa de 1848 hasta el comienzo de la época del imperialismo ... 274
1. El pensamiento filosófico y sociológico de la burguesía 278
2. Ideas del materialismo dialéctico e histórico en los trabajos de los continuadores de Marx y Engels. Lucha contra la influencia burguesa y pequeñoburguesa en el seno del movimiento obrero de Alemania .. 313
3. Las ideas filosóficas en los trabajos de los naturalistas 340

CAPITULO VI

El pensamiento filosófico y sociológico de Inglaterra en el período del capitalismo premonopolista (segunda mitad del siglo XIX) 362
1. El positivismo inglés de la segunda mitad del siglo XIX (Mill, Spencer y sus continuadores) 363
2. La reacción filosófica de los años 70 a 90. El idealismo absoluto ... 375
3. El "geografismo" y el racismo en la sociología burguesa de Inglaterra 379
4. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los investigadores ingleses durante la segunda mitad del siglo XIX ... 386
5. Propagación de las ideas filosóficas del marxismo en Inglaterra 393

CAPITULO VII

El pensamiento filosófico y sociológico en Francia desde la revolución de 1848 hasta el comienzo de la época del imperialismo 401
1. Corrientes fundamentales de la filosofía burguesa después de la revolución de 1848 405
2. La sociología burguesa de Francia (el positivismo, el racismo y la escuela psicológica) 421

3. Los problemas filosóficos en los trabajos de los naturalistas franceses 428
4. Difusión y desarrollo de la filosofía marxista en Francia. P. Lafargue y J. Guesde 436

CAPITULO VIII

Corrientes fundamentales de la filosofía y la sociología de Italia y España en el período de consolidación del capitalismo (segunda mitad del siglo XIX) 450
Italia 450
1. El pensamiento filosófico y sociológico italiano anterior a Marx ... 451
2. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los naturalistas italianos 460
3. Difusión de la filosofía marxista en Italia a fines del siglo XIX. Antonio Labriola 463
España 470
Tradiciones del pensamiento filosófico y corrientes más importantes de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX 471

CAPITULO IX

El pensamiento filosófico y sociológico de los países escandinavos en el período del capitalismo premonopolista (segunda mitad del siglo XIX) 486
1. Suecia 487
2. Dinamarca 494
3. Noruega 503
Bibliografía y fuentes 509
Indice de nombres 545
Indice de conceptos 553

PROLOGO

En los tomos tercero y cuarto de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se examina el desarrollo del pensamiento filosófico desde la aparición del marxismo hasta el comienzo de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias. El período en cuestión comprende el núcleo central y la segunda mitad del siglo XIX, y se refiere a la fase premonopolista del capitalismo, que a la sazón imperaba en la vida social de Europa, América y algunos países de Asia. El comienzo de este período de la historia de la filosofía coincide con los años 40 del siglo XIX, que constituyen el umbral de todo un ciclo de revoluciones desencadenadas en 1848-1849 en los países del Occidente europeo; los años 40 del siglo XIX se distinguen por la aparición del movimiento revolucionario proletario y del marxismo. Termina este período en los años 90 de la misma centuria, tiempo en que culmina la transformación iniciada en el último tercio del siglo, del capitalismo premonopolista en imperialismo.

Este período de desarrollo del pensamiento humano se caracteriza ante todo por una transformación revolucionaria en filosofía, como era la aparición del marxismo, que dio principio a una nueva época en la historia de la filosofía y de toda la ciencia social. El materialismo dialéctico y el materialismo histórico, creados por Marx y Engels, su propagación y ulterior progreso en distintos países del mundo, significaban un salto, un avance gigantesco del pensamiento filosófico de la humanidad y elevaban a un nivel superior esa lucha del materialismo contra el idealismo, de la dialéctica contra la metafísica, que preside la historia entera de la filosofía. En el proceso de esta lucha, en la segunda mitad del siglo XIX, se perfila con caracteres cada vez más nítidos la decadencia y desintegración de las distintas tendencias del pensamiento filosófico burgués, el paso definitivo de la burguesía, dominante en la mayoría de los países de Europa y América, de las tradiciones materialistas y científicas progresivas del pasado, al fideísmo y a la reacción. Al período que ahora nos ocupa se refieren también los avances de la filosofía y la sociología en los países de Europa Oriental y de Asia donde en aquel tiempo se producía la transición del feudalismo al capitalismo y se conservaban aún muy vigorosos los restos del régimen feudal. Rasgo distintivo de la evolución del pensamiento filosófico en esos países —paralelamente a la difusión de la filosofía marxista y de las corrientes filosóficas idealistas burguesas hostiles a ella— es que los representantes avanzados del pensamiento social (en la mayoría de los casos vinculados a los movimientos democráticos y de liberación nacional), los hombres que mantienen las ideas del progreso en la ciencia

y en el arte continúan y defienden las tradiciones materialistas e ilustradas del pensamiento filosófico del período precedente, pero sin elevarse aún hasta el materialismo dialéctico.

En los tomos tercero y cuarto de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se estudian también los avances de las ideas filosóficas en las ciencias naturales, avances que se distinguen por la defensa que del materialismo hacen en dichas ciencias los investigadores avanzados, por los nuevos descubrimientos científicos de un carácter dialéctico espontáneo —que vienen a confirmar la verdad que asiste al materialismo— y por la agudización de la lucha entre el materialismo y las vigorizadas tendencias idealistas y agnósticas en la ciencia.

En estos dos tomos —tercero y cuarto— se ponen de relieve los vínculos ideológicos que se observan en el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico dentro de los distintos países del mundo en la segunda mitad del siglo XIX, unos vínculos que se robustecen en el proceso de la lucha del materialismo contra el idealismo y de las corrientes progresivas y liberadoras del pensamiento social contra la reacción. Estos vínculos ideológicos e influencias recíprocas de las doctrinas filosóficas de los diversos pueblos muestran una y otra vez la inconsistencia de las nociones "europocentristas", según las cuales la filosofía tiene como núcleo único de desarrollo los países de Europa Occidental; también desmienten las afirmaciones reaccionarias acerca de la "oposición" y "hostilidad" seculares del llamado pensamiento occidental y oriental.

La filosofía del marxismo, que aparece en Alemania y se desarrolla en el período que nos ocupa en muchos países del mundo, era una doctrina internacional, la única acertada para Occidente y para Oriente, una ciencia genuina en la que se generalizaba la experiencia del desarrollo histórico, de la lucha revolucionaria y de los avances de la ciencia en el mundo entero.

La riqueza de ideas filosóficas y sociológicas del marxismo, que expresan los intereses vitales de la clase obrera; la lucha de la filosofía marxista contra las tendencias burguesas y feudales hostiles y sus peculiaridades dentro de los distintos países del mundo; los formidables avances de las ciencias naturales en esta época y su interpretación en plano filosófico; el incremento de los movimientos democráticos y de liberación nacional en los países de Europa Oriental, Asia y Latinoamérica y su beneficiosa influencia sobre la filosofía y la sociología: todo esto, en su conjunto, hace de la segunda mitad del siglo XIX uno de los períodos más significativos y notables dentro de la evolución del pensamiento filosófico y sociológico de la humanidad. El estudio y generalización de todas estas corrientes del pensamiento filosófico y sociológico de la segunda mitad del siglo XIX en los distintos países ha exigido que la exposición de la historia de la filosofía de este período se haga en dos tomos, considerando el volumen de los materiales con que en dicho período nos encontramos.

Los tomos tercero y cuarto de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA son partes, íntimamente relacionadas, de un trabajo común, que abarca un mismo período histórico de desarrollo del pensamiento filosófico universal, desde la aparición del marxismo hasta la aparición del leninismo.

En los capítulos I a IV del tomo tercero se expone la historia de la formación y el desarrollo de la filosofía del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en los trabajos de Marx y Engels (hasta 1895 aproximadamente).

Los capítulos V a IX se refieren a las tendencias filosóficas más importantes en una serie de países de Europa Central y Occidental (Alemania y Austria, Inglaterra, Francia, Italia, España y países escandinavos); el pensamiento filosófico de otros países exige un previo estudio, profundo y detallado, desde el punto de vista del marxismo, y por ello no halla expresión en la presente edición de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

En el tomo cuarto se expone la evolución del pensamiento filosófico, durante la segunda mitad del siglo XIX, en Rusia y otros países de Europa Oriental, Estados Unidos de América y en los países latinoamericanos, en China y otros países de Oriente.

La historia de la filosofía de algunos países (de Latinoamérica, Cercano y Medio Oriente y otros) se expone en la presente edición de nuestra HISTORIA en forma compendiada, pues el pensamiento filosófico de los mismos no ha sido aún estudiado con la amplitud y el detalle suficientes en la literatura marxista; por esta misma razón no nos referimos a la filosofía de los pueblos de Africa y Australia, ni tampoco de algunos otros pueblos de Asia.

Los tomos tercero y cuarto de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA han sido preparados para la imprenta y revisados por M. A. Dynnik y M. T. Iovchuk, miembros correspondientes de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.; B. M. Kédrov, doctor en ciencias filosóficas y miembro correspondiente de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la Repúb'ica Federativa de Rusia; el académico M. B. Mitin y los doctores en Ciencias Filosóficas T. I. Oizerman y A. F. Okúlov.

En la preparación de los tomos tercero y cuarto para la imprenta y en su revisión ha tomado parte asimismo L. A. Kogan. V. V. Mshvenieradze ha contribuido a las labores de revisión y de organización científica del libro.

Los capítulos y apartados del tomo tercero de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA han sido escritos por los autores siguientes:

Capítulo I: T. I. Oizerman y B. M. Kédrov (apartados relativos a las premisas científico-naturales de la filosofía del marxismo y a la periodización de la historia de la filosofía marxista).

Capítulo II: P. S. Trofímov y T. I. Oizerman (generalización teórica de las revoluciones de 1848).

Capítulo III: G. M. Gak, B. M. Kédrov (apartado sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de Marx y Engels) y T. I. Oizerman (condiciones históricas del desarrollo de la filosofía marxista).

Capítulo IV: T. I. Oizerman (apartados relativos al materialismo dialéctico, el materialismo histórico y la historia de la filosofía), B. M. Kédrov (apartado sobre los problemas filosóficos en la historia de las ciencias naturales), N. I. Gubánov (apartado acerca del ateísmo científico), P. S. Trofímov (apartado sobre estética) y A. F. Shishkin (apartado relativo a la ética).

Capítulo V: S. F. Odúev, I. S. Narski (apartado sobre la filosofía burguesa en Alemania y Austria), M. P. Baskin (apartado acerca de la sociología burguesa en Alemania), B. M. Kédrov (apartado sobre Schorlemmer), S. F. Odúev e I. G. Platónov, con la colaboración de A. P. Gagarin y B. A. Chaguin (apartado sobre la filosofía marxista en Alemania).

Capítulo VI: I. S. Narski (apartado acerca del positivismo inglés), M. P. Baskin (apartado sobre la sociología burguesa en Inglaterra) y E. F. Pomogáeva (apartados relativos al pensamiento marxista en Inglaterra y al idealismo absoluto).

Capítulo VII: M. A. Dynnik, M. P. Baskin (apartado sobre la sociología burguesa en Francia) y J. N. Momdzhián (apartado acerca de la filosofía marxista en Francia).

Capítulo VIII: S. A. Efírov (apartado sobre la filosofía en Italia) y R. Martínez (apartado acerca de la filosofía en España).

Capítulo IX: A. G. Mislivchenko.

Los apartados relativos al desarrollo de las ideas filosóficas en las ciencias naturales correspondientes a los capítulos V a IX han sido escritos por B. M. Kédrov, con la colaboración de V. M. Káganov (en los capítulos V, VI y VII), G. I. Ruzavin e Y. V. Sachkov (en el capítulo V) y N. F. Ovchínnikov (en el capítulo VI).

Las conclusiones correspondientes a los tomos tercero y cuarto, que figuran en el tomo IV de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, son de M. B. Mitin y V. M. Káganov.

Los autores y redactores de HISTORIA DE LA FILOSOFÍA expresan su reconocimiento, por la ayuda prestada en la preparación de algunos apartados del tomo, a N. P. Anikéev, A. S. Arséniev, I. S. Braguinski, B. M. Volin (fallecido), I. Elez, G. G. Emeliánenko, M. A. Leónov (fallecido), L. N. Mitrojin, M. A. Naúmova, T. A. Sajárova, E. P. Sitkovski, S. L. Tijvinski, O. V. Trájtenberg (fallecido), G. A. Chariev, T. N. Chentsova (fallecida), Yan Hin-Shun y otros investigadores.

Los índices del tomo tercero han sido compuestos:

Indice de conceptos, por L. N. Manuílova; índice bibliográfico, por L. V. Shumílova y E. F. Pomogáeva (índice de bibliografía extranjera); índice de nombres, N. F. Naúmova. También han realizado un trabajo científico auxiliar en la preparación del tomo para la imprenta E. Y. Basin, E. I. Básova, Z. V. Gorlova, E. E. Davídov, A. V. Deriúguina, A. A. Kislova, K. V. Kichunova, I. S. Morózova y T. A. Sajárova.

Los redactores y autores expresan su agradecimiento a los hombres de ciencia soviéticos y de otros países que han tomado parte en la recensión y discusión de los materiales correspondientes a los tomos tercero y cuarto, así como de los dos primeros aparecidos anteriormente.

LA REDACCIÓN

CAPITULO I

LA APARICION DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO. VIRAJE REVOLUCIONARIO EN LA FILOSOFIA

1. Condiciones históricas y premisas teóricas de la aparición de la filosofía del marxismo.

Los años cuarenta del siglo XIX se caracterizan por un formidable viraje revolucionario en filosofía y en las ciencias sociales en su conjunto. Es el tiempo en que aparece y comienza a desarrollarse la doctrina del marxismo, del que son parte integrante y base filosófica el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

La filosofía del marxismo, que se diferencia cualitativamente de todas las demás doctrinas filosóficas y sociológicas, era el fruto regular de todo el anterior desarrollo de la ciencia y venía a dar respuesta a todos los problemas que se planteaban ante el movimiento social, ante el pensamiento filosófico y sociológico.

Condiciones económico-sociales de la aparición de la filosofía del marxismo. El marxismo surge a mediados del siglo XIX en Europa Occidental, donde en este tiempo se habían revelado con toda fuerza las contradicciones del régimen capitalista. Condición primordial de la aparición del marxismo fue la entrada del proletariado revolucionario en la palestra histórica, es decir, la entrada de la clase llamada a ser la sepulturera del capitalismo y creadora del comunismo. En la doctrina del marxismo, en el materialismo dialéctico e histórico, encontraban su expresión científica los intereses y necesidades fundamentales de la clase obrera.

Hacia 1845 el modo capitalista de producción imperaba ya en Inglaterra y Francia, y también, en parte considerable, en Alemania. El carácter históricamente progresivo de este modo de producción se hacía cada vez más evidente. Las fuerzas feudales reaccionarias, que iban siendo desplazadas, veíanse obligadas a acomodarse a las nuevas condiciones históricas. Es un tiempo en el que Inglaterra se ha convertido ya en una gran potencia capitalista, cuyo poderío industrial era una demostración palmaria de la superioridad económica del capitalismo sobre el feudalismo. Francia, a pesar de las supervivencias de las relaciones feudales, avanzaba con relativa rapidez por la vía del desarrollo capitalista. A mediados del siglo XIX había dado fin a la revolución industrial: de 1830 a 1847 crece nueve veces el número de máquinas de vapor, mientras que casi se triplica

la producción de carbón, hierro fundido, hierro dulce y acero; la longitud de sus ferrocarriles aumenta doce veces entre 1835 y 1847.

Alemania, en la primera mitad del siglo XIX, se encontraba fundamentalmente en la fase manufacturera del desarrollo capitalista, pero también conoce su revolución industrial. La industria alemana dependía aún, ciertamente, de Inglaterra y Francia, pero su producción crecía con gran rapidez: de 1800 a 1840, el valor de esta producción global aumentó, por lo menos, dos veces y media.

El desarrollo de las relaciones capitalistas en los países más importantes de Europa Occidental puso de relieve las contradicciones internas que aquejan orgánicamente al modo capitalista de producción. A comienzos del siglo XIX los socialistas utópicos señalaban ya las incalculables calamidades que para los trabajadores representan la anarquía de la producción y la competencia, íntimamente ligadas al sistema capitalista. El desarrollo posterior del capitalismo, tanto en los países industrialmente avanzados como en los atrasados económicamente, descubrió más claramente todavía la naturaleza antagónica del progreso capitalista, bajo el cual la miseria de los trabajadores aumenta con la misma rapidez que las riquezas de los capitalistas. La jornada de trabajo llegaba en muchos sitios a 18 horas diarias; y el salario, que a menudo era satisfecho en forma de talones o de artículos expendidos por tiendas que eran propiedad de los patronos, apenas si bastaba para cubrir las necesidades más perentorias, por lo que la mortalidad alcanzaba entre los obreros proporciones aterradoras.

La implantación de las máquinas, que traía consigo una gigantesca ampliación de la producción material y aumentaba la productividad del trabajo, era a la vez un nuevo medio para incrementar la explotación de la clase obrera, principalmente por la intensificación del trabajo, por el descenso del salario y por una mayor incorporación de las mujeres y los adolescentes a la producción. En 1825, Europa Occidental conoce una crisis económica que se inicia en Inglaterra y pasa después al continente. Los ideólogos de la reacción feudal y los teóricos de la pequeña burguesía arruinada por el capitalismo señalaban las consecuencias "inescrutables" del desarrollo de la producción capitalista para invitar a la vuelta a "los buenos tiempos de antaño", es decir, al feudalismo. Los economistas burgueses afirmaban que las crisis económicas desaparecerían en un futuro próximo, si bien algunos de ellos estimaban que la miseria de los trabajadores era un mal inevitable, que aseguraba a la nación su riqueza y poderío. Pero ninguno de esos investigadores y políticos veía el hecho incontrovertible de que la miseria de los trabajadores tenía su origen en el capitalismo, en la propiedad privada sobre los medios de producción.

Hasta que la burguesía no se convirtió en la clase dominante en el terreno político y mientras se manifestó contra el feudalismo como fuerza revolucionaria, la contradicción de sus intereses con los intereses de clase del proletariado no podía aflorar con toda nitidez. Pero al establecer su dominación política, la burguesía deja de ser una clase revolucionaria y se va convirtiendo paulatinamente en una fuerza conservadora. Pasan a primer plano las contradicciones de clase específicas de la sociedad burguesa: las contradicciones entre el proletariado y la burguesía. A principios del siglo XIX, el proletariado, según indica Engels, "no representaba

más que un sector social oprimido, sufriente, a quien, en su incapacidad para valerse a sí mismo, la ayuda tenía que venirle, en el mejor de los casos, de fuera, desde arriba";[1] en cambio, en los años 30 y 40 de ese mismo siglo, el movimiento obrero de los países más importantes de Europa Occidental —aun conservando todavía su carácter espontáneo— se va convirtiendo cada vez más en una fuerza poderosa y en importante factor de la vida político-social.

Al mismo tiempo que los ideólogos y políticos de la burguesía afirman que la supresión de los privilegios de casta y la proclamación de las libertades democráticas y de los derechos "inalienables" de los ciudadanos equivale a la libertad e igualdad completas de los hombres, la clase obrera comienza la lucha contra la opresión capitalista. Así lo vemos, por ejemplo, en el primer movimiento de masas de los obreros ingleses, que se conoce con el nombre de cartismo y que V. I. Lenin tenía en gran estima, por considerarlo el primer movimiento revolucionario de las masas proletarias políticamente estructurado. Los cartistas reclamaban la concesión garantizada del sufragio a todos los trabajadores, en la creencia de que la clase obrera, a través de una numerosa representación en el Parlamento, podría llevar a cabo las reformas sociales de que los trabajadores sentían una necesidad tan imperiosa.

En Francia, la lucha de los obreros contra los capitalistas conduce a una serie de insurrecciones armadas. Refiriéndose al levantamiento de los tejedores de Lyón (1831), un periódico burgués de aquel tiempo escribía: "El levantamiento de Lyón ha revelado un importante secreto: la lucha interna que tiene lugar en la sociedad entre la clase de los que poseen y la clase de los que no poseen nada... Nuestra sociedad comercial e industrial tiene su lacra, como la tienen todas las sociedades; esa lacra son los obreros. No hay fábricas sin obreros; y con una población obrera que crece sin cesar y experimenta constantes necesidades, la sociedad no puede permanecer tranquila... Ahí está el peligro para la sociedad moderna y de ahí pueden venir los bárbaros que la destruyan." [2]

Al calificar de "bárbaros" a los obreros, que son los creadores de todos los bienes materiales de la sociedad, los ideólogos de la burguesía revelaban su miedo cerval a la nueva fuerza social.

Alemania se encontraba en vísperas de su primera revolución burguesa. Cuando en Francia e Inglaterra se habían llevado ya a cabo muchas transformaciones democrático-burguesas, en Alemania se daban los primeros pasos en este sentido. Pero si en las primeras revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII el proletariado no intervino aún como fuerza independiente, a mediados del XIX la situación había experimentado cambios sustanciales. Las fuerzas avanzadas del proletariado alemán, ya antes de la revolución de 1848, se enfrentaban a la burguesía, como nos lo prueba la aparición en su seno de las primeras organizaciones proletarias revolucionarias: la Liga de los Justos y luego la Liga de los Comunistas, que dirigían Marx y Engels. Así nos lo prueba también un acontecimiento

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, pág. 313.
[2] Cita tomada de: E. V. Tarlé, *Obras en doce tomos*, ed. rusa, t. VI, Moscú, 1959, págs. 249 y 250.

de tanto peso como fue la insurrección espontánea de los tejedores de Silesia en 1844.

Hacia 1845, el centro del movimiento revolucionario se desplaza a Alemania, que había de llevar a cabo su revolución burguesa en unas condiciones históricas más avanzadas, a un nivel de desarrollo social más alto que el que se conocía en la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia del XVIII. La burguesía alemana, atemorizada por las revoluciones burguesas de Francia y que cada vez más se iba convirtiendo en una fuerza contrarrevolucionaria, observaba con inquietud manifiesta el desarrollo del proletariado de su país y el despertar de su conciencia revolucionaria.[3]

La burguesía alemana sentíase sobrecogida por la amenaza de la revolución; aspiraba a la transformación pacífica de la monarquía feudal en burguesa, a la unificación pacífica de todas las tierras alemanas bajo el cetro de la corona prusiana o austríaca. Por lo tanto, la peculiar situación de Alemania, que determinaba la falta de espíritu revolucionario en buena parte de su burguesía, contribuía a dispersar las ilusiones democrático-burguesas acerca de la misión histórica de esta clase, ilusiones que tan vigorosas fueron en Inglaterra, y singularmente en Francia, donde hubo un tiempo en que la burguesía significó un factor de progreso.

Las condiciones históricas, en virtud de las cuales Alemania —país que se había convertido en el centro del movimiento revolucionario en Europa y que en los años 40 se encontraba en vísperas de la revolución burguesa— había de llevar a cabo esa revolución en unos momentos en que estaba en auge el movimiento de liberación de la clase obrera, la convirtieron en la patria del marxismo, o ideología científica del proletariado revolucionario. Al mismo tiempo, la aparición del marxismo venía a reflejar los procesos económico-sociales que se producían no sólo en Alemania, sino también en otros países de Europa, particularmente en Inglaterra y Francia, y reflejaba asimismo el incremento de la lucha de clase del proletariado en esos países. El marxismo surgió como teoría científica del movimiento de liberación de la clase obrera de todos los países. Su aparición reflejaba la necesidad objetiva del paso revolucionario del capitalismo al socialismo, la situación del proletariado en las condiciones propias de la sociedad burguesa, sus intereses básicos y sus fines, que se desprenden de la situación que ocupa en la sociedad, de las leyes económicas del desarrollo social por las que se hace inevitable la destrucción del capitalismo y la creación de la sociedad comunista.

Antes de que la doctrina de Marx y Engels surgiese y se propagara, el movimiento obrero ostentaba un carácter espontáneo y no organizado. Los proletarios no tenían aún conciencia del lugar que verdaderamente ocupan en el proceso histórico-social, no veían las vías y los medios para

[3] Ciertos ideólogos del liberalismo soñaban con "suprimir" el proletariado, sin ver que la existencia e incremento sucesivo de esta clase eran inevitables dentro del capitalismo. Así, el liberal Biedermann publicó en 1847 unas lecciones sobre socialismo y problemas sociales en las que afirmaba que la "tarea primera e inmediata del socialismo" era la de frenar el crecimiento del proletariado, como supuesta consecuencia de la superpoblación de la tierra, y acabar así con la miseria (Karl Biedermann, *Vorlesungen über Sozialismus und soziale Fragen.* Leipzig, 1847, S. 71). Como medio radical para resolver el problema social, Biedermann se remitía a Malthus, recomendando la prohibición por vía legislativa del matrimonio entre jóvenes.

llegar a la supresión de la esclavitud capitalista, no poseían una conciencia socialista científica. Marx y Engels proporcionaron base teórica a la ideología de la lucha revolucionaria del proletariado, dando así satisfacción a la necesidad histórica más importante del movimiento obrero. Se sobreentiende que para llegar a una generalización teórica de la marcha de la historia de la sociedad y para fundamentar con un criterio científico las vías de su ulterior desarrollo, que conduce con fuerza de ley a la revolución socialista, se requería un formidable trabajo de investigación apoyado en todas las conquistas del pensamiento científico en épocas anteriores. Los "críticos" burgueses y revisionistas del marxismo tratan por todos los medios de demostrar que la ideología de la clase obrera no tiene nada que ver con la ciencia.[4] Contraponen con carácter absoluto los conceptos de ideología y ciencia, sin querer ver que la ideología socialista científica "descansa sobre todo el material de los conocimientos humanos, presupone un alto desarrollo de la ciencia, requiere una labor científica, etcétera".[5] Los falsificadores del marxismo presentan la doctrina de Marx y Engels como una teoría sectaria, que mira con un criterio nihilista toda la historia anterior del conocimiento, que lo niega todo, que rechaza y desprecia las tradiciones históricas progresivas en el terreno filosófico. El estudio del proceso histórico de formación del marxismo desmiente en absoluto estas gratuitas afirmaciones.

Fuentes teóricas del marxismo. La creación de la filosofía del marxismo significaba la realización de una necesidad histórica objetiva. Dicha filosofía no podía aparecer en un tiempo en que la experiencia histórica y las nociones teóricas acerca de la esencia de las relaciones sociales no proporcionaban los datos necesarios para la elaboración de la concepción materialista de la historia. Unicamente a mediados del siglo XIX, el proceso de agudización de la lucha de clases, al ponerse de relieve las contradicciones propias de la sociedad capitalista, unido a los progresos de las ciencias naturales, sentaba las premisas para la transición del materialismo metafísico (con la concepción idealista de la historia que le es característica) al materialismo dialéctico.

V. I. Lenin señalaba que las fuentes teóricas del marxismo residen

[4] Así, por ejemplo, H. B. Acton, sociólogo inglés contemporáneo de orientación positivista, afirma que, según la doctrina de Marx y Engels, la ideología, por su naturaleza misma, no puede ser ciencia, por lo que el marxismo, en cuanto ideología de la clase obrera, no es científico. "...Marx y Engels —escribe Acton— emplean la palabra «ideología» para significar concepciones erróneas o falsas sobre la naturaleza y la sociedad, pero no la aplican para el conocimiento científico de las cosas tales como son" (H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a philosophical creed.* Boston, 1957, p. 131). Acton presenta las cosas como si Marx y Engels considerasen la ciencia incompatible con la ideología. Lo cierto es que los fundadores del marxismo empleaban la palabra "ideología" para significar el reflejo deformado de la realidad únicamente al referirse a concepciones filosóficas y sociológicas idealistas y reaccionarias. Pero jamás negaron el carácter científico de la ideología de la clase revolucionaria, y en particular del proletariado. Sabemos que, para el tiempo en que fueron expuestas, consideraban científicas las concepciones económicas de A. Smith y D. Ricardo, ideólogos de la burguesía inglesa. Marx y Engels subrayaron reiteradamente el carácter científico de su teoría del socialismo proletario, a diferencia del socialismo utópico que le había antecedido.

[5] V. I. Lenin, *Carta a la "Agrupación del Norte". Obras completas*, t. 6, trad. esp. de W. Roces, pág. 161. Editorial Cartago. Buenos Aires, 1959.

en tan formidables conquistas del pensamiento humano como son la filosofía clásica alemana, el socialismo utópico francés y la economía política clásica inglesa.

La filosofía clásica alemana presenta el señalado valor histórico de haber sido una de las premisas teóricas necesarias para la transición de la filosofía del materialismo viejo, metafísico, a la concepción del mundo, cualitativamente nueva, materialista dialéctica. ". . . Marx —escribía V. I. Lenin— no se detuvo en el materialismo del siglo XVIII, sino que imprimió un nuevo impulso a la filosofía. La enriqueció con las adquisiciones de la filosofía clásica alemana, especialmente del sistema de Hegel, que a su vez condujo al materialismo de Feuerbach. La más importante de estas adquisiciones es la *dialéctica*, es decir, la doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más libre de unilateralidad, la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en eterno desarrollo." [6]

En el tomo segundo de muestra HISTORIA se hizo ya un examen de la filosofía clásica alemana. Por eso nos limitamos aquí a señalar brevemente el gran significado de la dialéctica de Hegel y del materialismo de Feuerbach en la preparación histórica de la filosofía marxista.

Corresponde a Hegel el mérito histórico de haber estudiado sistemáticamente el método dialéctico, la aplicación de un criterio dialéctico al estudio de la realidad. No fue él, ciertamente, el padre de la dialéctica, cuyos orígenes se remontan a la antigüedad más remota. A lo largo de toda la historia del conocimiento se desarrolla el pensamiento dialéctico, el estudio de los nexos internos de los fenómenos, de su movimiento contradictorio, y el estudio de la dialéctica del proceso de conocimiento. Ahora bien, a pesar de ciertas proposiciones profundamente dialécticas, enunciadas por eminentes filósofos y naturalistas de los siglos XVII y XVIII, lo que en filosofía predominaba no era la dialéctica, sino la metafísica.

Hegel es realmente el primero que en la historia del conocimiento —cierto que con una falsa base idealista— crea un sistema de concepción dialéctica del mundo, un método dialéctico, una lógica dialéctica. Sus esfuerzos tienden a elaborar la dialéctica como una ciencia filosófica que resume toda la historia del conocimiento, a encontrar los principios fundamentales del modo dialéctico de pensar. Tras de someter a profunda y razonada crítica la visión metafísica de las cosas, formula, aunque de manera idealista deformada, las leyes fundamentales de la dialéctica.

Los fundadores del materialismo dialéctico tenían en gran estima el método dialéctico de Hegel. Marx señala que "el hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza

[6] V. I. Lenin, *Tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. Obras completas*, t. 19, 4ª ed. en ruso, pág. 4. (Trad. esp. en Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, pág. 65, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.)

mística la semilla racional."[7] Esta tarea fue brillantemente cumplida por Marx y Engels.

Con la doctrina de Hegel no terminó, según sabemos, el desarrollo de la filosofía clásica alemana. Su último gran representante es el materialista L. Feuerbach, a quien corresponde el gran mérito histórico de haberse manifestado enérgicamente contra el idealismo de Hegel y de otros filósofos y contra la religión; de haber colocado en el lugar que les correspondía y continuado las doctrinas materialistas de los siglos XVII y XVIII. Feuerbach sostenía que todo idealismo, sin excluir el idealismo de Hegel, es, en última instancia, una interpretación teórica y una justificación de la concepción religiosa y fantástica del mundo. Rechazaba el idealismo y la religión y afirmaba que la naturaleza (y el hombre, como producto suyo) es la única realidad; no hay nada por encima ni por debajo de la naturaleza, ni antes ni después de ella. El pensamiento que Hegel presentaba como primer principio y esencia de las cosas no existe fuera de la materia especialmente organizada; su contenido lo toma del mundo exterior, del mundo material, independiente de él, mediante la percepción sensible. Por consiguiente, la fuente de los conocimientos que se tienen del mundo exterior se encuentra en los órganos de los sentidos, de los que deriva el pensamiento. El mundo es perfectamente cognoscible, y si el hombre tuviese más de los cinco sentidos de que dispone, sus conocimientos del mundo exterior no experimentarían cambios sustanciales.

Feuerbach se acercó a una concepción acertada del papel de la práctica en el conocimiento, señalando que el pensamiento es inseparable de la actividad sensorial. Sin embargo, no incluía en esta última lo que es principal y determinante en la práctica social del hombre: la producción material, la actividad que transforma revolucionariamente y modifica el mundo. De ahí que no pudiese superar el carácter contemplativo del viejo materialismo metafísico, para el cual el conocimiento se reducía a la acción de los objetos de la naturaleza sobre la conciencia de los hombres, ignorando la acción del hombre sobre los objetos, la transformación de la naturaleza por el hombre como base del conocimiento. Feuerbach rechazaba también la dialéctica hegeliana, en la que no llegó a advertir su "médula racional"; al vaciar la bañera, tiraba el niño junto con el agua. Nunca pasó de ser un materialista metafísico, y aunque en algunos aspectos consiguiera dar un paso adelante en relación con sus predecesores, los materialistas de los siglos XVII y XVIII, fue incapaz de superar los vicios fundamentales de sus doctrinas, y ante todo la metafísica, el carácter contemplativo y la concepción idealista de la vida social.

Los fundadores del marxismo elaboraron e hicieron avanzar el materialismo filosófico sobre la base del método dialéctico, extendieron el materialismo a la concepción de la sociedad, emancipando la filosofía materialista de su limitación metafísica. Paralelamente, tenían un elevado concepto de los materialistas de los siglos anteriores, y en particular de Feuerbach, por su lucha contra el idealismo y la religión, en defensa de la ciencia y del progreso social. Cuando Marx y Engels crean su con-

[7] C. Marx, *El Capital*, t. I, pág. XXIV, trad. de W. Roces, 2ª ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959.

cepción materialista dialéctica del mundo, cualitativamente nueva, no se apoyan solamente en los avances de la filosofía clásica alemana. Según indicaba V. I. Lenin, Marx hizo un resumen crítico de la historia entera de la humanidad, de todas las conquistas del conocimiento humano. "Todo lo que el pensamiento del hombre había creado, lo reelaboró, lo sometió a crítica, lo comprobó en el movimiento obrero y sacó las conclusiones a que los hombres no podían llegar, limitados como estaban por el marco burgués o atados por los prejuicios burgueses." [8]

Un gran papel, en la creación de la filosofía del marxismo, cumplió la reelaboración crítica de cuanto había de valioso en la economía política clásica inglesa, y en particular la teoría del valor por el trabajo, que sus representantes habían expuesto; sin ello habría sido imposible descubrir la base material del proceso histórico-social, llegar a la concepción materialista de la historia y, por tanto, vencer las indecisiones del materialismo anterior a Marx. Un papel no menos importante en la formación de la filosofía marxista corresponde a la reelaboración, con un espíritu fecundo, de las doctrinas socialistas anteriores, que facilitaba la crítica científica de la sociedad capitalista y la previsión científica de las vías de desarrollo y de los rasgos más importantes de la nueva sociedad socialista.

Premisas científico-naturales de la filosofía del marxismo. Los descubrimientos científicos llevados a cabo a mediados del siglo XIX exigían insistentemente una interpretación filosófica que permitiese descubrir los vínculos recíprocos y regulares que unen a todos los fenómenos que tienen lugar en la naturaleza, proporcionar una fundamentación profunda y completa a la concepción del desarrollo de la naturaleza. Pero dicha interpretación era imposible tanto para la dialéctica idealista, divorciada de las ciencias naturales, como para el materialismo mecanicista, metafísicamente limitado y ajeno a la idea del desarrollo de la naturaleza, a la idea de la concatenación orgánica universal de todos los fenómenos que en ella existen. Tal interpretación filosófica sólo podía proporcionarla la dialéctica materialista. Los progresos de las ciencias naturales abocaban de lleno a la necesidad de elaborar la dialéctica marxista como ciencia y como método del conocimiento científico, del pensar. Era una de las premisas teóricas de la aparición del materialismo dialéctico, la creación del cual convertía en algo ya maduro y necesario el avance de la propia ciencia.

Con bastante anterioridad, la concepción metafísica de la naturaleza había recibido ya golpes demoledores. A mediados del siglo XVIII, M. V. Lomonósov hizo una serie de descubrimientos que minaban el terreno a las concepciones metafísicas en física y química, y también en geología. La revolución operada en la química a fines del siglo XVIII desechaba la teoría metafísica del flogisto. En la segunda mitad de esta centuria aparece la teoría cosmogónica de Kant-Laplace, basada en una noción histórica del origen del sistema solar. La invención de la máquina de vapor viene a plantear prácticamente el problema de la relación entre el calor y el movimiento mecánico, preparando así la desaparición de la

[8] V. I. Lenin, *Tareas de las Uniones de Juventudes. Obras completas*, 4ª ed. en ruso, t. 31, pág. 262.

teoría del calórico. Investigadores del siglo XVIII exponen ya ideas evolucionistas en biología.

Los nuevos descubrimientos realizados en la primera mitad del siglo XIX demostraban, con mayor evidencia aún, la inconsistencia de la vieja concepción metafísica de la naturaleza. Entonces han aparecido ya la geología y la paleontología, la embriología y la anatomía comparada, la fisiología vegetal y animal, la química orgánica y la electroquímica; estas nuevas ciencias dan origen a geniales atisbos que venían a anunciar la teoría del desarrollo.

En todos los sectores de las ciencias naturales se abrían paso las concepciones nuevas embrionarias, que en uno u otro grado reflejaban la dialéctica de la naturaleza; pero estos brotes, de una dialéctica espontánea por su carácter, eran recibidos con gran hostilidad por los partidarios de la metafísica, empeñados como estaban en conciliar las ideas nuevas con la concepción mecanicista y metafísica de la naturaleza entonces imperante. "Los naturalistas, hasta finales del pasado siglo —escribía Engels—, más aún hasta 1830, se las arreglaban más o menos con la vieja metafísica, porque la verdadera ciencia no iba más allá de la mecánica, la terrestre y la cósmica." [9]

Hacia 1840 comienza en las ciencias naturales una revolución que iba dirigida contra la concepción metafísica de la naturaleza y a consecuencia de la cual se sientan las premisas científicas para las grandes síntesis dialécticas.

En ese tiempo termina el descubrimiento de la estructura celular de los animales y las plantas, que había de tener formidable importancia en cuanto a la fundamentación de la dialéctica materialista. Ese descubrimiento sentaba las bases para los posteriores avances de la biología en los dos decenios siguientes. Según la teoría celular, la célula orgánica era considerada como la unidad de la que, por reproducción y diferenciación, proceden todos los organismos multicelulares; y siendo esto así, la pregunta era inevitable: ¿y a qué se debe la infinita variedad de estos organismos? La respuesta venía dada en la idea del desarrollo de la naturaleza viva.

Al igual que la biología, en los años 30 la química y la física entran también en una fase de transformaciones profundas; la revolución alcanza en ellas su fase culminante justamente en los años 40 del siglo XIX.

En la química orgánica, ya en los años 20 imperaba la teoría metafísica de los radicales (grupos de átomos) inmutables y eternos, a los que se suponía tan estables que no se modificaban en absoluto bajo ninguna transformación química (excepto la combustión). En la década del 30 es descubierta por vía empírica la sustitución en los radicales de unos átomos por otros, y la piedra clave de la química orgánica pasa a ser la admisión de la mutabilidad de los grupos de átomos, que pueden transformarse en cualquiera otro. Entre los adeptos de las concepciones metafísicas en cuanto a los radicales orgánicos y sus adversarios se entabla una reñida lucha, la cual termina, hacia 1845, con la derrota completa,

[9] Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. trad. esp. de W. Roces, pág. 172, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1961.

verdaderamente revolucionaria, de la metafísica "teórica de los radicales", afirmándose en la química la idea de la mutabilidad o "fluidez" de la materia.

En física, los nuevos descubrimientos realizados en los años 40 que preparaban el terreno para la admisión de los nexos existentes entre las distintas "fuerzas" de la naturaleza, es decir, entre las formas del movimiento de la materia, y del paso de una a otra, permitieron someter a una crítica demoledora la idea metafísica de las "materias" imponderables. En ese tiempo el físico inglés M. Faraday demuestra la unidad de las "fuerzas" y su transformación recíproca en la naturaleza. En 1842, W. R. Grove sostenía en una conferencia que todas las llamadas "fuerzas" físicas ("fuerzas" mecánicas, calor, luz, electricidad, magnetismo, y también la "fuerza" química) en condiciones determinadas se transforman unas en otras sin pérdidas cuantitativas. A comienzos de la década del 40, el naturalista alemán R. Mayer, el físico inglés J. P. Joule, el investigador ruso E. J. Lents y el ingeniero danés L. A. Kolding establecen el hecho de la transformación de la energía. La ley de la conservación y transformación de la energía es formulada en 1842-1845 por R. Mayer.

Así, pues, en los años 40 del siglo XIX la física alcanzó el grado de madurez suficiente como para desechar la idea metafísica del calórico y demás "materias" imponderables y para demostrar científicamente la unidad, concatenación y transición recíproca de las distintas formas de la materia. Todos estos descubrimientos impulsaban a las ciencias naturales en un mismo sentido: negaban la vieja concepción metafísica de la naturaleza y ponían de relieve la dialéctica objetiva que es propio de todos los fenómenos naturales. La idea de la concatenación universal de los fenómenos de la naturaleza, del desarrollo de ésta, la idea dialéctica, confirmada experimentalmente, de que en la naturaleza no hay cosas absolutamente inmutables, ni límites, ni interrupciones absolutamente insalvables, se imponía literalmente a la conciencia de los naturalistas. Las ideas dialécticas eran un exponente de la revolución que se estaba produciendo espontáneamente en la biología, la geología, la química y la física de aquel tiempo.

Al examinar el desarrollo que las ciencias naturales experimentaron a partir de 1830, Engels señala el cambio radical producido en esa época en la visión general de la naturaleza. "La química...: la atomística. La fisiología, la célula (el proceso orgánico de desarrollo tanto del individuo como de las especies, mediante la diferenciación, la prueba más palpable de la dialéctica racional) y, finalmente, la identidad de las fuerzas de la naturaleza y su mutua transformación, que ha puesto término a todas las categorías fijas." [10]

El método metafísico revelaba definitivamente su completa inconsistencia y se convertía en el más poderoso freno para el avance de las ciencias naturales.

Ahora bien, los propios naturalistas seguían manteniendo por lo común las viejas ideas metafísicas y mostraban su absoluta impotencia cuando se trataba de "explicar racionalmente y entrelazar entre sí estos hechos

[10] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 160.

modernos, que, por así decirlo, ponen de manifiesto la dialéctica en la naturaleza".[11] Los investigadores de aquel tiempo se inclinaban a menudo hacia el idealismo o el agnosticismo (Helmholtz, Gerhardt, Schwann y otros), cuando los progresos de las ciencias naturales exigían imperiosamente la adopción de un método de estudio que correspondiese al contenido objetivo de los nuevos descubrimientos y se apoyase en una base filosófica materialista íntimamente relacionada con los avances científicos.

Se trataba, en realidad, de la necesidad de crear una dialéctica materialista que, oponiéndose a la dialéctica hegeliana, pudiese generalizar todo lo nuevo que las ciencias naturales habían proporcionado en los años de su reorganización revolucionaria, iniciada después de 1830. "La dialéctica despojada de todo misticismo —escribe Engels— se convierte en una necesidad absoluta para las ciencias naturales, una vez que éstas abandonan el terreno en que podían arreglárselas con las categorías fijas..." [12]

Todo esto nos muestra que la marcha objetiva de las ciencias de la naturaleza, especialmente en los años 30-40, había abonado el terreno para la creación de la dialéctica materialista. Las ciencias naturales de esa época exigían una generalización filosófica; la generalización materialista dialéctica de las conquistas científicas se convirtió en una necesidad inmediata.

La lucha revolucionaria del proletariado —factor decisivo en la aparición y desarrollo de la filosofía marxista— y, unido a ella, el progreso de la ciencia, plantearon a Marx y Engels la ingente tarea de elevar el materialismo a un nivel nuevo, de proporcionarle una nueva forma, la forma del materialismo dialéctico, pues "cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las ciencias naturales, le obliga a cambiar de forma".[13]

Ninguno de los filósofos anteriores a Marx, como ninguno de los naturalistas, fue capaz, por la limitación de sus concepciones, no ya de cumplir esta tarea, sino ni siquiera de plantearla. Sólo los jefes del proletariado —Marx y Engels— la llevaron audazmente a término, dando así satisfacción a lo que exigía la historia entera de la vida social, la historia entera de la lucha revolucionaria de la clase obrera y también la marcha entera del desarrollo de la ciencia.

Tales son las fundamentales premisas históricas y teóricas que determinaron la aparición de la filosofía del marxismo.

La transformación revolucionaria que Marx y Engels llevaron a cabo en filosofía y el estudio crítico a que sometieron todas las anteriores conquistas del pensamiento humano no eran tareas distintas, que se excluían mutuamente. Todo lo contrario; como Lenin subraya, "el genio de Marx estriba precisamente en haber dado soluciones a los problemas planteados antes de él por el pensamiento avanzado de la humanidad".[14]

[11] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 160.
[12] Ibídem.
[13] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., Moscú, 1952, t. II, pág. 347.
[14] V. I. Lenin, *Tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. (En *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 65.)

2. Comienzo de la actividad político-social y científica de Marx y Engels.

Los comienzos de la vida y las actividades de Carlos Marx y Federico Engels van unidos a la provincia alemana del Rin, de la cual procedían. Esta provincia era la parte más desarrollada de Alemania en la primera mitad del siglo XIX, una región que había experimentado directamente la influencia liberadora de la revolución burguesa de Francia. Hasta 1815 la provincia del Rin formó parte del imperio napoleónico, y únicamente después de la derrota de Napoleón I fue reintegrada a Alemania e incorporada a la Prusia semifeudal. No obstante, aun en estas condiciones, siguió en ella vigente el *Code civile* (Código Civil), democrático-burgués y que en aquel tiempo ostentaba un carácter progresivo. En los años 30 y 40 del siglo XIX dentro de la provincia del Rin se manifestaron con singular vigor tanto el espíritu revolucionario del proletariado como la tendencia de la burguesía liberal al compromiso con las clases reaccionarias dominantes; pusiéronse de relieve las contradicciones existentes entre el liberalismo burgués y la democracia revolucionaria. Esta última, que era expresión de los intereses de los campesinos y de todas las masas de explotados que luchaban contra el feudalismo, es el punto político de partida en la evolución ideológica de Marx y Engels.

Carlos Marx (1818-1883) nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris. Su padre, abogado, era un entusiasta de la Ilustración burguesa de la Francia del siglo XVIII y del régimen democrático-burgués establecido en este país, aunque distaba de ser un revolucionario.

En 1835 C. Marx ingresa en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn, y un año más tarde se traslada a la de Berlín, donde se entrega de lleno al estudio de la historia y la filosofía. Así nos lo dice, por ejemplo, en una carta a su padre, de 1837, donde con un gran espíritu autocrítico hace un balance de sus actividades anteriores. Esta carta demuestra que Marx comenzaba ya a comprender el vicio que implica la oposición abstracta entre el ser y el deber ser en las doctrinas filosóficas de Kant y Fichte. Según Marx, lo que debe ser no es un ideal inaccesible, ajeno a la realidad empírica. Lo que debe ser no es para Marx una exigencia subjetiva, desprovista de contenido objetivo, de la conciencia "pura", apriorística. Marx lo comprende como un producto del desarrollo de la realidad misma.

Siguiendo a Hegel, el joven Marx trata de "buscar la idea en la realidad misma", es decir, de concebir lo que debe ser como un producto del desarrollo de ésta. Pero, al mismo tiempo, Marx empieza a mirar con espíritu crítico la filosofía de Hegel. En esa carta a su padre, refiriéndose a su estudio de la filosofía hegeliana, señala que no le ha agradado "su grotesca melodía rocosa", o sea su acusado carácter especulativo, ajeno a los problemas prácticos de la política. Marx subraya que el estudio de la filosofía no es para él un fin en sí mismo; la filosofía, dice, ha de ser un medio para resolver los problemas reales que se plantean a la sociedad. Los razonamientos especulativos de Hegel los califica de "escarceo de esgrima". A diferencia de Hegel, quiere "convencerse de que la natu-

raleza espiritual es tan necesaria y concreta y tiene formas tan acabadas como la corporal".[15] Pero "sin la filosofía no me abriré camino", explica C. Marx, y acude a la doctrina de Hegel, la cual, a pesar de su carácter especulativo y de sus reaccionarias conclusiones políticas, representaba un gran avance.

Estas consideraciones de un joven de diecinueve años asombran por su extraordinaria profundidad. Bastará señalar, siquiera sea, que ya entonces, en cierto grado, Marx distingue en la filosofía de Hegel lo que hay de racional y lo que ha de ser rechazado. Habla de la necesidad de "probar la pureza de las perlas a la luz del sol". Sus observaciones sobre el método de investigación son una muestra directa de una profunda concepción de la dialéctica. Así, por ejemplo, somete a crítica el método matemático de deducción y demostración, transportado a la filosofía, el cual trae consigo "la forma anticientífica del dogmatismo matemático, en el que el sujeto da vueltas a la cosa, razona de un modo y otro, sin que la cosa llegue a tomar la forma de algo que se desarrolla multilateralmente, de algo vivo".[16] Lo que en la geometría se puede admitir, explica Marx, es por completo insuficiente cuando la materia de nuestra investigación es el derecho, el Estado, la naturaleza, la filosofía: "En este caso —subraya—, hay que examinar atentamente el objeto en su desarrollo, y no se debe aportar ninguna subdivisión arbitraria; la razón de la misma cosa ha de desplegarse aquí como algo que se contradice consigo mismo y que en sí encuentra su unidad." [17]

Tal concepción del método de investigación como estudio del movimiento interno, necesario y espontáneo, del propio objeto, nos muestra, sin duda alguna, una de las peculiaridades más importantes del método dialéctico como lo análogo a la realidad. Mas, en su crítica de algunos aspectos de la filosofía de Hegel, Marx no estaba aún en condiciones de separar la médula racional de la dialéctica hegeliana, puesto que él mismo se mantenía aún dentro del idealismo. En esa misma carta afirma: "...Miro la vida en general... como expresión de la actividad espiritual, que se manifiesta en todos los sentidos: en la ciencia, en el arte y en la vida privada." [18]

Esta carta a su padre (lamentablemente la única, pues las otras parecen haberse perdido) caracteriza el comienzo de la labor filosófica de Marx. En ella anuncia también su acercamiento a los jóvenes hegelianos —representantes radicales, de izquierda, de la escuela hegeliana—, quienes trataban de extraer conclusiones revolucionarias y ateas de la filosofía de su maestro.

A partir de 1839, Marx se entrega a un intenso estudio de la filosofía antigua, como nos lo prueban sus cuadernos sobre historia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica.[19] Su propósito era escribir una investigación acerca de estas tres tendencias, que florecen en el período de

[15] C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. rusa, Moscú, 1956, pág. 12.
[16] Ibídem, pág. 8.
[17] Ibídem.
[18] Ibídem, pág. 7.
[19] C. Marx, *Cuadernos sobre historia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, trad. rusa, pág. 99.

desintegración de la sociedad antigua. Posteriormente, sin embargo, redujo la amplitud del tema, que le sirvió de materia para su tesis doctoral —*Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*—, que defendió en 1841.

Los "cuadernos" a que antes hacíamos referencia, lo mismo que la tesis, nos permiten apreciar no sólo las ideas del joven Marx sobre la filosofía antigua, sino también el desarrollo de sus concepciones políticas y filosóficas, y su posición ante los problemas actuales en la vida social de la Alemania de su tiempo. Si acude al estudio de un pasado remoto no es para satisfacer una necesidad puramente académica, sino para resolver el problema que le inquietaba: la posición de la filosofía ante la actividad práctica, su papel en el desarrollo de la sociedad y en la realización de las transformaciones sociales. Marx tenía en alta estima a Epicuro, viendo en él a un gran pensador ilustrado de la antigüedad, que frente a la religión que oprime al hombre levantaba una filosofía encaminada a emancipar el espíritu humano. Justamente por ello, según señala Marx, Gassendi, que sacó del olvido la filosofía epicúrea, no llegó a comprender su verdadero sentido, por cuanto trataba de conciliarla con su conciencia de católico, con la religión. Y la esencia del epicureísmo reside precisamente en la negación de la religión, en el mantenimiento del ateísmo como punto de vista consecuentemente filosófico. En el prefacio de la tesis leemos: "La filosofía, mientras en su corazón absolutamente libre, que ha sometido al mundo entero, lata una sola gota de sangre, declarará siempre —junto con Epicuro— a sus adversarios: «No »es impuro quien rechaza a los dioses del vulgo, sino quien se une a la »opinión del vulgo sobre los dioses.»

La filosofía no oculta esto. Cuando Prometeo dice:

> En verdad que odio a todos los dioses,

es ella misma la que habla, son sus propias palabras dirigidas contra todos los dioses del cielo y de la tierra, que no admiten que la deidad suprema es el conocimiento humano. Junto a él no debe haber divinidad alguna.

Y como respuesta a las almas de liebre, que se muestran alborozadas porque la situación de la filosofía parece haberse agravado en la sociedad, repite lo que Prometeo dijo a Hermes, el mensajero de los dioses:

> Has de saber que yo no cambiaría
> mi aflicción por un servil servicio.
> Prefiero seguir a la roca encadenado
> antes de ser criado fiel de Zeus.

"Prometeo es el más noble de los santos y mártires del calendario filosófico." [20]

En estas arrogantes palabras del joven Marx, tan llenas de un profundo sentido, no sólo queda patente un amor a la libertad que no admite opresión alguna, sino que se formula con precisión su concepción filo-

[20] C. Marx, *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. cit., págs. 24-25.

sófica. El ateísmo, según Marx, es un importante principio filosófico; éste empieza allí donde la religión termina. El joven Marx, que no tenía aún una noción concreta del origen de la opresión social y de las fuerzas materiales capaces de destruirla, ve en la religión la causa de la esclavización del hombre por el hombre; la filosofía, en cambio, según él, está llamada a emancipar a la humanidad oprimida. Tal manera de enfocar el problema coincidía en líneas generales con las concepciones de los jóvenes hegelianos, para quienes la "Autoconciencia" (con mayúscula) era la suprema fuerza creadora. Ahora bien, Marx se diferencia ya en este tiempo de los jóvenes hegelianos por la orientación democrática revolucionaria de su concepción del mundo, por su tendencia a unir la lucha filosófica, en el plano de las ideas, a la acción revolucionaria de las masas del pueblo; esto era algo completamente ajeno al modo de pensar de los jóvenes hegelianos.

El joven Marx aspiraba a subordinar la filosofía a la lucha política contra el feudalismo alemán. Esto marca otra sensible diferencia entre él y los jóvenes hegelianos, quienes estimaban que, por su naturaleza, el Estado es racional, mientras que el pueblo es religioso e irracional, por lo que le es ajena la esencia del Estado; de ahí, afirmaban, que los filósofos hayan de cifrar sus esperanzas en las transformaciones llevadas a cabo por iniciativa del poder público.

Bruno Bauer, joven hegeliano que preconizaba el "terrorismo del pensamiento puro", trató por todos los medios de convencer a Marx de que la filosofía, por su naturaleza misma, no requiere vínculos con la práctica. En marzo de 1841 le escribía: "Sería una locura que te decidieses a consagrarte a una carrera práctica." [21] Bauer quería convencer a Marx para que no incluyese en su tesis doctoral "nada que, en general, rebase los límites de la filosofía". Al saber que Marx tenía el propósito de aludir a los versos de Esquilo antes citados, le escribe el 12 de abril de 1841: "Esa estrofa de Esquilo no debes incluirla en la tesis de ningún modo." [22] Por lo tanto, aunque en este tiempo Marx tenía relaciones con los jóvenes hegelianos en el terreno filosófico, políticamente se diferenciaba de ellos, como demócrata revolucionario que era. Marx consideraba la filosofía como la preparación ideológica de la revolución política, y su reivindicación de una filosofía "mundana" equivalía a convertir la filosofía en un arma de la lucha revolucionaria. Con ello da comienzo a la interpretación revolucionaria de la dialéctica hegeliana. La dialéctica, dice, es un "tumultuoso torrente" que hunde y derriba las formas históricamente limitadas y finitas del ser.

En su tesis doctoral, Marx mantiene aún el punto de vista idealista, hegeliano. Afirma que "el idealismo no es fantasía, sino verdad".[23] No obstante, el propio tema elegido para la tesis nos habla ya de un comienzo de discrepancias con Hegel, que se expresaba con desprecio de los materialistas griegos, y en particular de Epicuro. Marx, al contrario, tiene

[21] Marx, Engels, *Gesamtausgabe*. I Abteilung, B I, zweiter Halbband, Berlín, 1929, S. 250.
[22] Ibídem, S. 252.
[23] C. Marx, *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*, ed. cit., pág. 21.

en gran estimación a este último y critica duramente a los filósofos idealistas, quienes de ordinario rebajaban el papel de Epicuro, presentándolo como un simple exégeta, e incluso como un divulgador de Demócrito, que le había precedido. Compara la atomística de uno y otro y señala acertadamente que Epicuro enriqueció la doctrina de su gran predecesor con la idea de que el átomo es capaz de un movimiento propio, espontáneo y regido por causas internas. Al propio tiempo, Marx somete a crítica la concepción epicúrea de la libertad como ataraxia, es decir, como inactividad que excluye la lucha y la participación activa en la vida social. La libertad es imposible en la forma del ser independiente de la realidad que lo circunda, encerrado en sí mismo, del átomo solitario y único. Marx comprendía ya entonces que sólo en la sociedad es posible la libertad, y únicamente se la puede conquistar por la interacción múltiple entre los hombres, por el desarrollo completo de su iniciativa. Esto último, a su vez, presupone un cambio radical de las condiciones de la vida social, la transformación revolucionaria de la sociedad, la lucha por la libertad a la que se incorpora todo el pueblo.

A diferencia de los jóvenes hegelianos, que vinculaban las ideas de la instrucción a la labor de los "críticos críticos" —personalidades eminentes portadoras de la "autoconciencia"—, Marx subordina la instrucción a la lucha contra los "dioses terrenos", es decir, contra las clases dominantes. En su tesis se revela claramente la aspiración a rebasar los límites de la concepción hegeliana, en un sentido, y joven hegeliana, en otro, del problema de la relación entre el pensamiento y la realidad exterior circundante. Hegel, como ya sabemos, afirmaba que el pensamiento —en cuanto tiene conciencia de su esencia sustancial creadora— se identifica con el ser; partiendo de ello, sometía a crítica a los ilustrados del siglo XVIII, quienes enfrentaban la razón a las condiciones sociales "irracionales" (feudales) con el objeto de transformarlas. Los jóvenes hegelianos, a diferencia de su maestro, oponían la razón crítica al mundo "no crítico", suponiendo que la contradicción entre la conciencia crítica y el ser, la crítica del ser, significa en última instancia la modificación racional de éste, su elevación hasta el nivel que la razón exige.

Según Marx, la conciliación hegeliana de la autoconciencia con el ser y la oposición de los jóvenes hegelianos entre la razón y la realidad son concepciones unilaterales, que conducen ya a la apología de lo existente (como le ocurre a Hegel) ya al rompimiento con la realidad, lo cual condena inevitablemente al hombre a la impotencia. La unidad de la conciencia y de la realidad exterior, suponía entonces Marx, atraviesa necesariamente por diversas fases: la armonía, consecuencia del desarrollo de la autoconciencia, es reemplazada por un conflicto más agudo, que no puede ser resuelto por vía teórica (por la crítica). La solución práctica, revolucionaria, de ese conflicto restablece por cierto tiempo la concordancia entre la conciencia y el ser, mas dicha armonía no puede ser ni absoluta ni eterna.[24] Estos razonamientos de Marx se hallan aún

[24] A. Cornu investiga especialmente en un trabajo monográfico esta diferencia entre el punto de vista de Marx y las concepciones de Hegel y de los jóvenes hegelianos. Véase: A. Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels. Vida y obra*, ed. rusa, t. I, Moscú, 1959, págs. 177-178, 188-192.

lejos de la concepción materialista de la conciencia y la autoconciencia como relaciones definidas entre el sujeto y la realidad objetiva. Sin embargo, contiene ya el germen de una concepción profunda de la interrelación dialéctica de la actividad consciente de los hombres y sus premisas y resultados objetivos.

En este mismo tiempo, con independencia de Marx, se va formando la concepción revolucionaria del mundo del joven Engels.

Federico Engels (1820-1895) nació el 28 de noviembre de 1820 en Barmen; su padre era un fabricante de tejidos. Engels advirtió muy pronto que en el seno de su familia se pensaba de manera muy distinta a lo que podía percibir entre las grandes masas del pueblo. "Siendo todavía alumno del liceo —indica Lenin—, Engels llegó a odiar a la autocracia y la arbitrariedad de los funcionarios gubernamentales. El estudio de la filosofía lo llevaría más lejos." [25]

Engels no tuvo ocasión de estudiar en la Universidad; su padre, sin dejar siquiera que terminase el liceo, lo envió en 1838 como empleado a Bremen. Mas aunque se dedica al comercio, continúa tenazmente trabajando en su formación general y política. Así nos lo prueban, en particular, sus cartas a los hermanos Groeber (1838-1842), en las que saluda "el trueno de la revolución de julio, la más hermosa manifestación de la voluntad del pueblo desde la guerra liberadora",[26] y aprueba el programa político de la *Joven Alemania,* grupo literario del que eran cabezas visibles L. Börne y H. Heine.

"El hombre ha nacido libre, ¡es libre!", exclama Engels en una de sus cartas.[27] Esta idea, afín a las concepciones de la Ilustración burguesa, se une en él a la convicción democrática revolucionaria de la necesidad de una transformación revolucionaria de la vida social llevada a cabo por el propio pueblo.

En 1839, en una carta a W. Gräber, en la que somete a crítica racionalista los dogmas religiosos, confía aún en conservar la fe. "...Yo volveré a Dios, hacia el que todo mi corazón se inclina",[28] escribe. Pero un año después era ateo. A ello contribuyó principalmente la conciencia, cada vez más arraigada en él, de la injusticia de los regímenes sociales que la religión sanciona, su creciente ánimo de combatir despiadadamente a todo cuanto oprime y esclaviza al hombre.

En febrero de 1840, abrazando abiertamente las ideas de la democracia revolucionaria y previendo como inevitable la revolución alemana (que en este tiempo concebía él como una peculiar repetición de la revolución de julio de 1830 en Francia), Engels escribe sobre Federico Guillermo III de Prusia: "...Lo odio a muerte; y aún odiaría más a ese miserable si no lo despreciase tanto... No hay un tiempo que abunde más en crímenes reales que el que va de 1816 a 1830; casi todos los príncipes entonces reinantes merecían la pena de muerte... De un monarca sólo espero algo bueno cuando le zumba la cabeza por las bofetadas

[25] V. I. Lenin, *Federico Engels.* En V. I. Lenin, *Obras completas,* trad. esp., t. II, págs. 14-15, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.
[26] C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos,* pág. 279.
[27] Ibídem, pág. 304.
[28] Ibídem, pág. 309.

que le dio el pueblo y cuando los cristales de su palacio han sido rotos por la revolución." [29]

En 1839 Engels publicaba sus *Cartas de Wuppertal*, en las que fustiga la beatería de los fabricantes de esta ciudad y habla con gran simpatía de los obreros, explotados ferozmente por los píos patronos.

El joven Engels no destacaba aún al proletariado como clase específica entre las masas explotadas y oprimidas. No obstante, todo su artículo se halla inspirado por la conciencia democrática revolucionaria de la hostilidad de la clase dominante hacia un mejoramiento sustancial de la situación de los trabajadores. Las *Cartas de Wuppertal* aparecieron en el órgano de la *Joven Alemania*, al que poco después Engels criticaba duramente por su inconsecuencia y sus inclinaciones al compromiso.

En 1841 llega Engels a Berlín para prestar el servicio militar. Allí conoce a los jóvenes hegelianos e intima con ellos, pero en sus estudios de la filosofía de Hegel no deja de señalar la necesidad de "abrirse camino a través de ella" hacia una concepción del mundo realmente revolucionaria vinculada a la lucha práctica del pueblo.

En este tiempo el gobierno prusiano proyectaba una campaña contra las ideas de libertad y el espíritu de oposición, particularmente contra los jóvenes hegelianos, que con su crítica de la teología cristiana propiciaban en grado considerable los brotes de la oposición liberal al absolutismo. A fin de ponerse a la cabeza de esa campaña fue llevado a la Universidad de Berlín Schelling, ya en plena senectud y que, incorporado por completo a la reacción monárquica feudal, predicaba un irracionalismo militante. Engels frecuenta las lecciones de Schelling y de ahí a poco publica varios brillantes opúsculos: *Schelling sobre Hegel*, *Schelling y la revelación*, *Schelling, filósofo en Cristo*, todos ellos dirigidos contra la *Filosofía de la revelación*. En estas obritas, escritas aún, en lo fundamental, con un criterio idealista, Engels sale en defensa del aspecto progresivo de la filosofía de Hegel y acusa a Schelling de haber renunciado a los principios de la razón y la ciencia, de predicar la revelación mística, la fe religiosa y la servil humillación ante el Estado monárquico. En Schelling ve a un traidor a la causa de la lucha por la libertad, causa que, si bien con inconsecuencias, había defendido en sus años mozos. Schelling creía antes en el poderío de la razón humana, en el progreso social, mientras que ahora subordinaba la razón y la filosofía a la religión, y veía en la revelación la fuente de la verdad.

Al oponer Hegel a Schelling, Engels miraba ya con un espíritu crítico la filosofía hegeliana: señala la contradicción que existe entre los aspectos progresivo y conservador de la misma. En Hegel, dice, "los principios siempre ostentan el sello de la independencia y del librepensamiento; las conclusiones, en cambio —esto nadie lo niega—, son a menudo unilaterales y hasta no liberales".[30] Sin embargo, en este tiempo no planteaba todavía la tarea de superar la contradicción del método y el sistema propio de la filosofía de Hegel. La filosofía de Feuerbach es interpretada en estos opúsculos como un desarrollo consecuente de la filosofía hegeliana, sin

[29] C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. cit., págs. 337-338.

[30] F. Engels, *Schelling y la revelación*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. cit., pág. 397.

ver aún la oposición sustancial que existe entre el materialismo de Feuerbach y el idealismo de Hegel.

En otros trabajos —artículos publicados en los años 1840 y 1841— Engels señala la necesidad de unir la filosofía a la lucha política práctica. "...La tarea de nuestro tiempo consiste en dar término a la penetración mutua de las ideas de Hegel y Börne." [31] Hace ver la profunda comprensión que Hegel tiene de la realidad, su fe inconmovible en la idea del desarrollo, es decir, en la posibilidad y sujeción a leyes de las transformaciones sociales. Börne, en cambio, es "el hombre de la política práctica" de la que estaban divorciados el propio Hegel y sus seguidores de izquierda. "...La piedra de toque de la juventud —escribía Engels en un artículo aparecido en *El Telégrafo* en 1841— es la nueva filosofía: se requiere un tenaz esfuerzo para dominarla sin perder a la vez el entusiasmo juvenil." [32] Estas afirmaciones guardan profunda afinidad con las ideas que en esos mismos años exponía Marx en su tesis doctoral y en los trabajos preparatorios para ella.

A fines de 1842 Engels se traslada a Manchester (Inglaterra) como empleado de una hilandería de la cual su padre era copropietario.

Desde el comienzo mismo de sus actividades en el campo social, Marx y Engels se muestran, pues, como demócratas revolucionarios, apoyan la lucha contra la reacción feudal y someten a crítica el liberalismo burgués. Son idealistas y figuran junto a los jóvenes hegelianos, pero discrepan de éstos en una serie de importantes problemas políticos y filosóficos.

Una nueva etapa en las actividades de Marx y Engels se inicia cuando Marx pasa a trabajar en la *Gaceta Renana* (fines de 1842-comienzos de 1843).

3. Comienza el paso de Marx y Engels del idealismo al materialismo dialéctico y de la democracia revolucionaria al comunismo (la "Gaceta Renana").

Al terminar sus estudios universitarios en Berlín, Marx tenía el propósito de dedicarse a la enseñanza en la Universidad de Bonn. Pero el gobierno prusiano, que ya antes había privado de su cátedra a L. Feuerbach, expulsó también de la Universidad a B. Bauer, el líder de los jóvenes hegelianos, sin que pudieran salvarle sus simpatías prusianas. Viendo la imposibilidad de exponer libremente sus convicciones en las aulas universitarias, Marx renunció a la labor docente y se consagró por entero a la lucha política práctica. Se trasladó a Colonia y al cabo de poco tiempo pasaba a la dirección de la *Gaceta Renana*, que él convirtió en órgano de la democracia revolucionaria.

Este paso al periodismo, a la labor política abierta, era considerado por el propio Marx como un paso lógico hacia la "filosofía mundana" que había de colaborar en los periódicos y "cambiar el ropaje ascético

[31] F. Engels, *Schelling y la revelación*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. cit., pág. 370.

[32] F. Engels, *Los "Recuerdos de Immermann"*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, pág. 384.

y sacerdotal por el vestido ligero y a la moda de los periódicos".[33] En vez de los viejos problemas especulativos, consideraba, la filosofía ha de ocuparse de las cuestiones prácticas de actualidad.

Kölnische Zeitung (Gaceta de Colonia), periódico liberal, criticaba en uno de sus editoriales a la *Gaceta Renana* reprochándole que, en contra de las tradiciones existentes, no se limitaba a hablar de los sucesos del día, sino que daba cabida en sus páginas a los problemas fundamentales de la filosofía, los cuales, afirmaba, no eran propios para ser tratados en un periódico. Marx desenmascara esta crítica, en la que ve un intento de ponerse al margen de los problemas grandes y fundamentales de la vida social. El genial director de la *Gaceta Renana* señala que la filosofía ha de perseguir los mismos fines prácticos, en el sentido elevado de la palabra, que cualquier otra actividad laboral del hombre. "...Los filósofos —dice— no brotan de la tierra como los hongos; son producto de su tiempo, de su pueblo, cuyas savias más sutiles, valiosas e invisibles se concentran en las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye los ferrocarriles con las manos de los obreros, construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no flota fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro no se encuentra fuera del hombre, aunque no se encuentre en el estómago." [34]

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, aun subrayando el papel activo y trasformador de la filosofía, Marx todavía no piensa en relacionarla con la práctica social material: la actividad de la filosofía es, según su punto de vista, una manifestación necesaria de la actividad creadora de la razón, a la cual se reduce también la actividad material de los hombres que transforman el mundo circundante. "El carácter de las cosas —escribe— es un producto de la razón. Cada cosa debe aislarse y ser aislada para ser algo. La razón, que encierra el contenido del mundo en un marco estable y determinado y trasforma este contenido fluido en algo petrificado, revela la multiplicidad del mundo, pues sin estas numerosas manifestaciones unilaterales el mundo no sería multilateral." [35] Esto es aún una proposición idealista, ya que la actividad del pensar, que abstrae, analiza y generaliza, no es considerada como un reflejo del mundo exterior, sino como una modificación del mismo. Consecuencia de ello es la identificación de la actividad práctica material de los hombres, que en efecto modifican el mundo exterior, con su actividad espiritual, teórica, que es una forma específica en la cual se refleja la realidad objetiva. Tema fundamental de los artículos que Marx escribe para la *Gaceta Renana* es la defensa de los intereses de los trabajadores. En octubre de 1842 deja oír su voz sobre un proyecto de ley sometido a la Dieta renana en el que se calificaba de robo la leña recogida por los

[33] C. Marx, *Editorial del nº 179 de "Kölnische Zeitung"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. I, Moscú, 1955, pág. 105. (Ahora y en adelante las referencias a los trabajos de Marx y Engels en las *Obras completas* se dan: con numeración arábiga los tomos de la 2ª edición en ruso, Moscú, 1955, y con numeración romana, los tomos de la 1ª edición en ruso, Moscú-Leningrado, 1938-1947.)

[34] C. Marx, *Editorial del nº 179 de "Kölnische Zeitung"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 105.

[35] C. Marx, *Debates en la sexta Dieta renana. Debates sobre la ley acerca del robo de leña*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 129.

campesinos de ramas desgajadas de los árboles. Marx considera ilegal el "derecho consuetudinario" de los terratenientes, al que se remitían los defensores del proyecto. El joven Marx, que admitía aún la definición hegeliana del Estado como encarnación de la razón, la libertad y la moral, disentía de Hegel, al considerar que el Estado prusiano de los junkers no correspondía al concepto del Estado; no era "verdadero", por cuanto en él el propietario de un bosque "cerraba la boca al legislador", es decir, que un estamento (el de los terratenientes) imperaba sobre los otros. "En el Estado verdadero —dice— no hay lugar para una propiedad agraria, para una industria, para una esfera material que, en esta calidad suya de groseros elementos materiales, actúen en connivencia con el Estado; en él existen solamente *fuerzas espirituales;* y sólo en su resurrección estatal, en su renacimiento político, adquieren las fuerzas naturales derecho de voto en el Estado. Este extiende sobre toda la naturaleza hilos espirituales, y en cada uno de sus puntos se descubre necesariamente que el principio dominante no es la materia, sino la forma, no la naturaleza fuera del Estado, sino la naturaleza del Estado, no el *objeto desprovisto de libertad, sino el hombre libre.*" [36] Por abstracta que sea esta definición, resulta de una evidencia absoluta que Marx se manifiesta en ella contra la situación privilegiada de los propietarios dentro del Estado y pide la supresión de todo género de privilegios jurídicos de la propiedad privada. Es evidente también que, al hablar del Estado verdadero, no se refiere concretamente a ninguno de los que entonces existían; considera que tanto el inglés como el francés están muy lejos de la idea que él tiene del Estado "verdadero". El concepto que el joven Marx tiene del Estado "verdadero" mira al futuro; es una meta a la que únicamente se puede llegar a través de la revolución.[37]

En otro artículo, Marx defiende enérgicamente a los vinicultores del Mosela y critica a los funcionarios del gobierno, los cuales sostenían que los propios campesinos tenían la culpa de la ruina en que se encontraban. Con este motivo se refiere a la naturaleza objetiva de la sujeción a leyes del proceso histórico-social. "Cuando se investigan los fenómenos de la vida *estatal* —indica Marx— se cae con excesiva facilidad en la tentación de prescindir de la *naturaleza objetiva de las relaciones* y de explicarlo todo por la *voluntad* de los personajes. Existen, sin embargo, *relaciones* que determinan los actos tanto de los particulares como de los distintos representantes del poder y que son tan independientes de ellos como el modo de respirar." [38]

[36] C. Marx, *Las comisiones estamentales en Prusia.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos,* pág. 236.

[37] En este sentido podemos mostrarnos conformes con V. A. Turetski, autor de una monografía sobre la evolución de las ideas de Marx y Engels en cuanto al Estado, quien, después de exponer algunas tesis del joven Marx sobre la naturaleza del "Estado verdadero", concluye: "Pero el carácter idealista de estas manifestaciones no es en modo alguno una idealización del Estado burgués. No es sino la manifestación de las elevadas aspiraciones —que todavía no toman forma consciente— del futuro gran jefe de la humanidad oprimida hacia un régimen social y estatal más perfecto." (V. A. Turetski, *Evolución de las ideas de Marx y Engels sobre el Estado.* Moscú-Leningrado, 1949, pág. 14.)

[38] C. Marx, *Justificación del corresponsal del Mosela.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. 1, pág. 192.

Si bien Marx no especifica aquí en qué consiste la objetividad de las relaciones sociales que condicionan el poder estatal, es indudable que no se trata de la encarnación del espíritu absoluto hegeliano. No plantea todavía el problema de las relaciones económicas, de producción, pero la idea aparece ya en germen, por cuanto se trata de la situación económica de un grupo social determinado, de la dependencia objetiva inmanente de estas relaciones.

Esa misma aspiración a descubrir la base objetiva de la actividad subjetiva, consciente, espiritual de los hombres, se pone de relieve también netamente en el artículo de Marx acerca de los debates en la Dieta renana sobre la libertad de prensa. Refiriéndose a los discursos de los diputados, afirma que "no polemizan *individuos*, sino *estamentos*".[39] Marx somete a una crítica sarcástica y demoledora el miedo de los propietarios feudales a la libertad de prensa, el temor a la iniciativa del pueblo y a la revolución; al mismo tiempo muestra la "natural impotencia del liberalismo", representado por el "estamento urbano" burgués, para el que la libertad de prensa equivale a la libertad de empresa. Es muy característico que Marx se solidarice con el discurso del representante del estamento campesino, que él califica como rebosante de indignación y hermoso. "El espíritu humano —cita de ese discurso— ha de desenvolverse libremente *de conformidad con las leyes que le son propias* y poseer el derecho a comunicar a los demás lo que él ha alcanzado, pues de otro modo el claro y vivificante arroyo se convertiría en un hediondo pantano." [40] El pueblo, dice Marx, ha de combatir por la libertad con todos los medios que tiene a su alcance. "No sólo con picas, sino también con hachas."

Las ideas revolucionarias que Marx proclamaba en la *Gaceta Renana* le valieron los más furiosos ataques, contra él y contra su periódico, de la prensa reaccionaria, y también de la liberal. *Allgemeine Zeitung* (Gaceta Universal) de Augsburgo acusó a la *Gaceta Renana* de que predicaba el comunismo. Marx, en su respuesta, rechaza la acusación, aunque subraya que el comunismo era entonces un problema actual y serio en el más alto grado, sobre el que trabajaban los pueblos; y el significado de este problema iría en aumento, a la par con el desarrollo de la sociedad, y particularmente de la industria. El problema del comunismo, escribía, ha adquirido una significación europea, y no tenemos derecho a cerrar los ojos ante él porque "no huela a agua de rosas".[41]

Así, pues, en el proceso de la lucha por los intereses de los trabajadores, el joven Marx se va apartando cada vez más del idealismo. En la *Gaceta Renana*, el año 1842, como indicaba Lenin, se esboza el comienzo de la transición de Marx del idealismo y la democracia revolucionaria a una nueva visión del mundo, al materialismo dialéctico y al socialismo científico.[42]

[39] C. Marx, *Debates en la sexta Dieta renana. Debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de las actas de la asamblea estamental.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 36.

[40] Ibídem, pág. 82.

[41] C. Marx, *El comunismo y "Allgemeine Zeitung" de Augsburgo.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 114.

[42] V. I. Lenin, *Carlos Marx. Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 63.

El trabajo de Marx en la *Gaceta Renana* le ayudó en grado considerable a superar los aspectos negativos de la influencia de la filosofía hegeliana. En la lucha democrático-revolucionaria en pro de los intereses de los trabajadores, se revelaba con evidencia creciente el carácter conservador de los ideales sociales de Hegel, la contradicción entre su sistema y su método, la inconsistencia de su tesis teórica inicial acerca de la identidad del ser y el pensamiento. Las críticas de Marx contra el reaccionario Estado prusiano significaban a la vez el rompimiento con la concepción idealista hegeliana que elevaba el Estado en general a un plano absoluto y lo consideraba siempre como un organismo racional y moral; significaban asimismo el rompimiento con la conciliación, característica en Hegel, con el orden existente. El trabajo en la *Gaceta Renana* hizo que Marx parase atención en la vida económica de la sociedad, considerada por Hegel y los jóvenes hegelianos como algo secundario en comparación con el Estado, la religión y la vida espiritual de la sociedad en general. Gracias a ello Marx advirtió no sólo el carácter reaccionario de la conciliación hegeliana con el orden existente, sino también la inconsistencia del subjetivismo de los jóvenes hegelianos, el cual, volviendo del objetivismo de su maestro a Fichte, oponía a la realidad en desarrollo exigencias especulativas divorciadas de la realidad, que no se apoyaban en las fuerzas motrices propias de ella. Por esto, no en vano, a poco de pasar a la dirección de la *Gaceta Renana* Marx rompía con los jóvenes hegelianos berlineses.

Notable influencia en la formación de la concepción del mundo de Marx y Engels en 1842-1843 ejerció Ludwig Feuerbach —antes adepto de la filosofía de Hegel y joven hegeliano—, que rompió con el idealismo y en 1841 dio a luz su famosa obra *La esencia del cristianismo.*

Caracterizando la significación histórica de esta obra, Engels señalaba que, al proclamar sin ambages el triunfo de la concepción materialista, disipaba de un golpe las contradicciones en que habían caído los jóvenes hegelianos y venía a revolucionar la conciencia filosófica de los hombres avanzados de Alemania. "Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro, podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia.*" [43]

En 1842, es decir, cuando acababa de llegar a la *Gaceta Renana*, Marx consideraba ya la filosofía de Feuerbach, y en especial la crítica que éste hace del cristianismo, como una etapa necesaria en el camino de Hegel a una concepción nueva, científica y revolucionaria del mundo. Marx escribía: "No hay para vosotros otro camino a la *verdad* y a la *libertad* que el del *torrente de fuego.*[44] Feuerbach es el *purgatorio* de nuestro tiempo." [45]

[43] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 348.

[44] Juego de palabras: "Feuerbach" significa "torrente de fuego". *Ed.*

[45] C. Marx, *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. 1, pág. 29.

Esta caracterización de Feuerbach, aun adoleciendo de cierta exageración, nos permite apreciar muy bien el significado histórico de la filosofía del gran materialista alemán y nos muestra a la vez la influencia que este pensador ejerció sobre el joven Marx. Sin embargo, ya entonces, al comienzo de los años 40 del siglo XIX, éste discrepa radicalmente de Feuerbach en una serie de cuestiones. En particular, Marx no acepta en absoluto la ética de Feuerbach y sus aspiraciones a encontrar un sentido moral en las creencias religiosas. Entonces ya veía uno de los defectos esenciales de la filosofía de Feuerbach en su carácter predominantemente naturalista, en su divorcio de la política. "Los aforismos de Feuerbach —escribía en una carta a A. Ruge el 13 de marzo de 1843— no me satisfacen simplemente porque hace demasiado hincapié en la naturaleza y se apoya demasiado poco en la política. Y sin embargo, ésta es la única alianza en virtud de la cual la filosofía actual puede convertirse en verdad." [46]

A diferencia de Feuerbach, que a la religión y al idealismo oponía la doctrina del materialismo antropológico sobre la naturaleza sensible del individuo, Marx plantea el problema de unir la filosofía a la política, a los intereses de las fuerzas avanzadas de la sociedad; ya entonces empieza a concebir la filosofía como fundamentación teórica de la transformación práctica revolucionaria del mundo. El espíritu democrático revolucionario del joven Marx le conducía a la reelaboración revolucionaria de la dialéctica de Hegel, a la separación y desarrollo crítico de su "médula racional", mientras que Feuerbach rechazaba en bloque tanto el idealismo de Hegel como su dialéctica.

4. Paso definitivo de Marx y Engels del idealismo y la democracia revolucionaria al materialismo dialéctico y al comunismo.

En la primavera de 1843, la *Gaceta Renana* era prohibida por el gobierno prusiano a causa de la propaganda que en ella se hacía de las ideas revolucionarias. De Colonia, Marx se traslada a Kreuznach, donde se entrega al estudio de la historia contemporánea, y en especial de la historia de la revolución burguesa de 1789-1894 en Francia, lee las obras de los materialistas franceses, trabajos de Rousseau, Montesquieu y Maquiavelo, y no tarda en emprender la revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho. La necesidad de esta revisión se le apareció con singular evidencia gracias a su trabajo en la *Gaceta Renana*. Fruto de estas actividades de Marx fue su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trabajo que quedó sin terminar y que no vio la luz hasta después de la muerte del autor. Engels se refiere en los términos siguientes al significado de dicha investigación dentro del proceso de estructuración del marxismo: "Partiendo de la filosofía hegeliana del derecho, Marx llegó a la conclusión de que no es el Estado, que Hegel se imagina como "corona de todo el edificio", sino al contrario, la "sociedad civil", a la que Hegel

[46] C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, pág. 257.

miraba con tanto desprecio, la región en la que hay que buscar la clave para comprender el desarrollo histórico de la humanidad." [47]

Sabemos que los jóvenes hegelianos compartían con Hegel la supersticiosa adoración del Estado, en el que veían la encarnación eterna e inconmovible de la razón, el orden y la justicia.[48] Marx echa por tierra despiadadamente esta ilusión idealista. Hegel, señala, se humilla ante la nobleza, al divinizar y perpetuar el Estado estamental prusiano de los junkers y declararlo fuerza motriz de la historia. Marx se opone resueltamente a la concepción hegeliana de las revoluciones burguesas, que, si bien necesarias, son, en opinión de Hegel, manifestaciones "subjetivas" inmaduras del espíritu absoluto, que pierden su necesidad en cuanto es alcanzada la monarquía constitucional; dentro de ésta todas las transformaciones han de ser implantadas desde arriba, por iniciativa del propio poder estatal, y de ningún modo desde abajo, por vía revolucionaria. La doctrina hegeliana del Estado, dice Marx, no es en modo alguno una necesaria conclusión lógica de ninguna premisa teórica; es la representación e idealización del Estado prusiano contemporáneo de Hegel, que se presenta como necesaria conclusión lógica del análisis teórico de la naturaleza del Estado en general. De ahí que Hegel haya de ser sometido a crítica no por presentar el Estado contemporáneo suyo tal como existe, sino porque hace pasar ese Estado contemporáneo como la esencia del Estado en general.

Hegel enfrentaba el Estado, como supremo organismo moral, a la "sociedad civil", como esfera de los intereses materiales. Marx revela la inconsistencia de esta mistificación idealista: la sociedad civil no es la "autoenajenación" del Estado, sino, al contrario, éste es engendrado por la sociedad civil. Tal conclusión de Marx nos acerca de lleno a la concepción materialista de la vida social.

Para Hegel, el Estado es la solución y conciliación de todas las contradicciones económicas y políticas; Marx, en cambio, afirma que las contradicciones son inconciliables, por cuanto son contradicciones reales, y rechaza la idea hegeliana de la "mediación" o conciliación de las contradicciones.

"Los extremos reales —escribe Marx— no pueden ser mediados justamente porque son extremos reales. Pero tampoco exigen mediación alguna, pues por su misma esencia se contraponen. No tienen entre sí nada de común, no tienden el uno hacia el otro ni se completan." [49] Naturalmente, esta formulación de la tesis fundamental de la dialéctica es aún imperfecta: en ella no se indica que los contrarios se condicionan mutuamente, se encuentran en unidad. Al mismo tiempo, sin embargo,

[47] F. Engels, *Carlos Marx*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XIII, parte I, Moscú, 1936, pág. 317.

[48] B. Bauer, en una de sus cartas a Marx, afirmaba que al Estado "le es propio ser racional". Su correligionario L. Buhl escribía: "Nuestros propósitos pueden ser distintos, pero todos nosotros estamos unidos en nuestra devoción al Estado (se trata del Estado absolutista de aquel entonces.—*N. de la Red.)* Todos nosotros deseamos que sea grande, poderoso, fuerte y racional." (L. Buhl, *Der Beruf der preussischen Presse*. Berlin, 1842, S. 6.)

[49] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 321.

expresa clara y netamente lo principal: el carácter irreconciliable de la lucha de los contrarios.

A diferencia de Hegel, Marx no considera extremos reales el Estado y la sociedad civil, sino la contraposición de intereses de determinados grupos sociales, la cual no puede ser conciliada por el Estado y sus instituciones. El Estado no es en modo alguno la "realidad de la idea moral"; al contrario, el régimen estatal existente no es sino "el régimen estatal de la propiedad privada". Esta tesis de Marx sobre las relaciones del Estado con la propiedad privada lo colocaba por encima de todo el pensamiento filosófico y sociológico que le había precedido.

En noviembre de 1843, Marx se trasladó a París, centro de la vida política de aquel entonces. Allí, junto con Arnold Ruge, había de editar los *Anales Franco-Alemanes* ("Deutsch-Französische Jahrbücher").

La aparición del primer número (doble) de *Anales Franco-Alemanes*, en febrero de 1844, significó un importante acontecimiento en la vida ideológica de la sociedad. La revista inserta en sus primeras páginas la correspondencia cambiada entre Marx, Ruge, Feuerbach y Bakunin sobre los fines que había de perseguir la nueva publicación. En esas cartas se manifestaba Marx contra la concepción doctrinaria y dogmática de la teoría social.

En una carta a A. Ruge, fechada en septiembre de 1843, Marx denuncia a la filosofía idealista y al socialismo utópico, que imponen recetas artificiales al movimiento histórico-social real, y dice irónicamente: "Hasta ahora los filósofos tenían en su escritorio la solución de todos los enigmas y al mundo estúpido y no consagrado le bastaba abrir la boca para atrapar los pollos asados de la ciencia absoluta."[50] La filosofía, pensaba Marx, no puede ni debe ser una "ciencia absoluta" que pretende "descifrar todos los enigmas; debe ser simplemente una ciencia que toma en consideración sensatamente los hechos. Es inadmisible la tendencia a oponer la filosofía a la lucha real, práctica, que transcurre en la sociedad. La tarea de la filosofía, escribía Marx en esa misma carta, no consiste en elaborar esquemas aplicables a "todos los tiempos venideros", sino en una "*crítica implacable de todo lo existente*, implacable en dos sentidos: esta crítica no se arredra de sus propias conclusiones y no retrocede ante el choque con los poderes constituidos".[51] Esta concepción creadora, ajena al dogmatismo, del papel de la filosofía y de la teoría en general, nos prueba que en aquel tiempo Marx unía ya indisolublemente el proceso del conocimiento a la práctica revolucionaria.

Marx plantea la tarea de ligar la crítica de la ideología reaccionaria a la crítica de la política reaccionaria "con una determinada posición de partido en política, y por consiguiente, ligar e identificar nuestra crítica con la lucha real. En tal caso, apareceremos ante el mundo no como doctrinarios con un nuevo principio ya acabado: ¡aquí está la verdad, de rodillas ante ella!... Nosotros no decimos al mundo: «deja de luchar; toda tu lucha es una bagatela», sino que le damos la verdadera consigna de lucha."[52]

[50] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 1, pág. 379.
[51] Ibídem.
[52] Ibídem, pág. 381.

Por lo tanto, Marx supera ya aquí por completo la concepción idealista de los jóvenes hegelianos de la crítica como algo absoluto e independiente de la vida real, como una fuerza motriz de la historia que, en el fondo, se halla al margen del plano histórico. La crítica es vinculada a la lucha política práctica, se toma como un medio, y no como la solución de una tarea que únicamente puede ser resuelta por "el choque con los poderes constituidos", sólo por la "lucha real". La crítica no se contrapone lo más mínimo a la realidad ni a las fuerzas de ésta que mantienen una lucha revolucionaria: surge de la realidad, la refleja y arma en el plano ideológico a las fuerzas sociales avanzadas, les proporciona consignas verdaderas.

En los *Anales Franco-Alemanes* Marx publicó dos trabajos suyos: *Sobre la cuestión judía* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* En el primero de ellos rompe ya definitivamente con el idealismo y se manifiesta contra Bruno Bauer, líder de los jóvenes hegelianos, quien afirmaba que la emancipación social de los judíos, como de otro pueblo cualquiera, significaba ante todo la supresión de su religión. Marx pone de relieve el sentido social de esta tesis idealista y señala que la separación de la Iglesia del Estado no pone fin al predominio de la religión, que el origen de la opresión social no está en la religión ni en ninguna otra fuerza espiritual, sino en determinadas condiciones materiales. La eliminación de la religión del Estado es uno de los elementos de la "emancipación política", es decir, de las transformaciones democrático-burguesas necesarias e históricamente progresivas. Ahora bien, ¿es esta emancipación política la verdadera liberación del hombre, como afirman los jóvenes hegelianos? Marx rechaza categóricamente esta idealización de las transformaciones democrático-burguesas. La "emancipación política" es un progreso, pero sólo en el marco del sistema burgués. Unicamente la "emancipación humana" representa la verdadera liberación del hombre.

La idea de la emancipación humana ostenta el sello del antropologismo feuerbachiano. Pero es un término con el que Marx significa algo que Feuerbach no sostuvo nunca: la supresión de la propiedad privada, la revolución socialista. Así, pues, en este artículo Marx coloca frente a las ilusiones democrático-burguesas —no exclusivas de los liberales, sino propias también, en cierto grado, de algunos pensadores demócratas revolucionarios— la reivindicación socialista de la emancipación de los trabajadores de la explotación a que se ven sometidos. Hace ver que no hay revolución burguesa capaz de poner fin a la opresión del hombre por el hombre, la cual no se debe a la existencia de tabiques y privilegios estamentales, sino a la propiedad privada, contra la que la revolución burguesa no atenta en lo más mínimo.

A la revolución burguesa opone Marx la revolución proletaria; ésta pone término a la situación existente en la sociedad burguesa, en la que los productores de la riqueza, los proletarios, no son propietarios, y los propietarios no son productores. Estas ideas son ampliadas en el segundo artículo de Marx: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Aquí se señala que la actitud de crítica revolucionario frente al régimen social está lejos de reducirse a la crítica de la religión; esta

última sólo indirectamente va contra esa realidad de la que la religión es el reflejo espiritual. Marx escribe: "La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo." [53] Desenmascarar la religión equivale a arrancar las imaginarias flores de las cadenas que sujetan al pueblo; es necesario que el pueblo se sacuda las cadenas y se haga realmente libre. Por esto, la crítica del cielo, de la religión, de la teología, ha de convertirse en crítica de la tierra, del derecho, de la política. Mas tampoco esta crítica es de por sí una obra revolucionaria, puesto que se limita a refutar teóricamente lo que ha de ser prácticamente destruido. La crítica ha de ser un medio, y no un fin en sí mismo, subraya Marx frente a los jóvenes hegelianos. Estas tesis de Marx proporcionan una base científica que permite resolver el problema de la relación entre la conciencia y el ser, entre lo ideal y lo material, que en su disertación doctoral planteaba todavía con un criterio idealista. Ahora, a comienzos de 1844, Marx responde ya afirmativamente no sólo al problema del paso de lo ideal a lo material, sino también al del fundamento material de la conciencia.

Caracterizando la situación de Alemania, Marx subraya que la mera crítica de las relaciones imperantes en ella no es tampoco una obra revolucionaria por la razón de que esas relaciones estaban por debajo de toda crítica, es decir, representaban un anacronismo histórico. Alemania había quedado muy rezagada de los países europeos avanzados; apenas si se encontraba en el nivel de 1789, y aquello contra lo cual ya se levantaban los pueblos de Inglaterra y Francia era saludado en ella como aurora de un hermoso futuro. Por lo tanto, Marx sostiene la necesidad de no limitarse a combatir al feudalismo y de ampliar la acción a la lucha contra el régimen capitalista, que era tan limitado y perecedero como el feudalismo. Es lógico, pues, que el idealismo alemán no pudiera ser la fuerza ideológica de la "emancipación humana"; esa fuerza podía ser solamente la filosofía que eliminase el idealismo, que se apoyase en las condiciones materiales del desarrollo social y quedase vinculada a la clase que, en virtud de la necesidad objetiva derivada de su propia situación, es un enemigo irreconciliable de la sociedad burguesa. De por sí, la filosofía no puede cumplir en absoluto el papel determinante en la reorganización social, pues no la conciencia, sino "las necesidades de los pueblos son en su propia persona los últimos fundamentos de su satisfacción". [54]

A la noción idealista del papel decisivo del principio espiritual en la historia opone Marx la afirmación materialista del papel determinante de la actividad material. Sobre esta base, como desarrollo de la idea de la "emancipación humana", es decir, de la transformación socialista

[53] C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción.* En C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* trad. de W. Roces, pág. 3, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.
[54] Ibídem, pág. 6.

de la sociedad, Marx, como Lenin indicaba, llega al descubrimiento de la misión histórica universal del proletariado.

"Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas." [55] Y más adelante: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*..." [56] Estas magníficas tesis, que nos proporcionan una fórmula genial de la interpretación materialista de la historia, son a la vez una explicación materialista clásica de la unidad dialéctica de la conciencia social y del ser social, problema éste que desde el principio mismo había atraído a Marx.

Marx rechaza la concepción idealista hegeliana de la "realidad racional", que lleva a la conciliación con el estado de cosas existente; tampoco acepta la oposición de los jóvenes hegelianos de la autoconciencia y la realidad, que no ve las fuerzas revolucionarias que son inmanentes a la realidad misma. El encuentra esta fuerza de la negación revolucionaria, que internamente es propia de la realidad, en el proletariado, el cual no se opone a la sociedad burguesa desde fuera, sino que es producto y elemento necesario de ella. De conformidad con esto, Marx descubre la base material del conflicto entre la conciencia y el ser, que él consideraba como fase necesaria del desarrollo de la autoconciencia: este conflicto es reflejo de la negación real de la sociedad burguesa por el proletariado. Justamente por ello, la conciencia revolucionaria que niega el régimen burgués es la conciencia proletaria, la teoría del movimiento de emancipación de la clase obrera. Esta teoría es revolucionaria, prende en las masas proletarias, pues agrupa y une a los proletarios, y en ello reside su fuerza material. Así, lo ideal, que emerge de determinadas condiciones materiales, se convierte ello mismo, posteriormente, en material. Tal es el proceso dialéctico objetivo, la concepción científica del cual es una de las tesis más importantes de la filosofía marxista.

Los *Anales Franco-Alemanes* publicaban también dos trabajos de Engels, que éste había enviado desde Manchester. En este tiempo termina también él la transición del idealismo al materialismo dialéctico e histórico y al comunismo científico. El factor decisivo en este radical viraje de Engels fue su participación en el movimiento cartista, el estudio de la situación de la clase obrera en Inglaterra y su crítica revolucionaria de la doctrina de Owen y de los clásicos de la economía política burguesa.

En su *Esbozo de una crítica de la economía política*, que vio la luz en los *Anales*, Engels hace una crítica de la economía política de A. Smith y D. Ricardo. Posteriormente, Marx había de valorar este artículo como el primer esbozo genial de una economía política del proletariado. Como Lenin señala, Engels examina en ese trabajo, desde el punto de vista del socialismo, los fenómenos fundamentales del régimen económico contemporáneo como consecuencia necesaria del imperio de la

[55] C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción.* En C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., págs. 9-10.

[56] Ibídem, pág. 15.

propiedad privada. La negación de la propiedad privada, como es lógico, conduce a Engels al problema del papel histórico del proletariado, o sea de la clase que, desprovista como está de medios de producción, es la que en realidad pone en juego estos medios para la producción de bienes materiales. En el plano de la crítica proletaria del capitalismo, Engels, en su segundo artículo —*La situación en Inglaterra*—, revela la inconsistencia científica y el carácter políticamente reaccionario de T. Carlyle, el ideólogo de la aristocracia inglesa. Este último criticaba a la burguesía y a la sociedad capitalista desde la derecha, desde las posiciones de la aristocracia; pedía la vuelta a las relaciones sociales propias del feudalismo, que, según él, hacían imposible la miseria de los trabajadores y otras calamidades engendradas por el capitalismo. Carlyle sentía verdadero pavor ante el movimiento obrero, que amenazaba no sólo al capitalismo, sino también a la propiedad privada y a todas las instituciones y tradiciones sociales relacionadas con ella. Impugnaba la lucha de las masas trabajadoras por su emancipación social y veía la fuerza decisiva del proceso histórico en los "héroes" o grandes personajes de la historia, en los "aristócratas del espíritu", que él enfrentaba a la multitud "irracional", a la masa. Engels se manifiesta enérgicamente contra esta modalidad inglesa de la teoría de los jóvenes hegelianos acerca de los héroes y la masa, contra el intento reaccionario de "dividir la humanidad en dos montones: el de las ovejas y el de los chivos, el de los gobernantes y el de los gobernados, el de los aristócratas y el del populacho, el de los señores y el de los simples..." [57] Enfrentándose con Carlyle, Engels subraya la formidable significación histórica del movimiento de emancipación de las masas populares, de la clase obrera. Quiere decirse que Engels, lo mismo que Marx —aunque con independencia de él—, llega, como resultado de sus investigaciones, al descubrimiento de la gran misión socialista del proletariado.

Los trabajos de Marx y Engels aparecidos en *Anales Franco-Alemanes* patentizaban el abismo que se había abierto entre los revolucionarios proletarios y el radical burgués y joven hegeliano A. Ruge, que subsidiaba la publicación de los *Anales*. La actitud hacia el levantamiento de los tejedores de Silesia (1844) acentuó aún más estas discrepancias de principios. Marx hizo grandes elogios de la histórica hazaña de los proletarios alemanes, viendo en ella un anticipo de la futura revolución socialista. Ruge, al contrario, estimaba el levantamiento de Silesia como una revuelta absurda de las masas hambrientas. Todo esto hacía imposible la colaboración con A. Ruge y la publicación de los *Anales*.

En 1844, con la colaboración conjunta en los *Anales*, se inicia la gran amistad de los fundadores del marxismo. "Su relación con Engels —dice V. I. Lenin— contribuyó sin duda a que Marx se decidiese a entregarse al estudio de la economía política, ciencia en la que sus obras produjeron toda una revolución." [58]

En 1844 Marx comienza sus investigaciones críticas sobre la economía política burguesa de Inglaterra, las tesis fundamentales de la cual somete

[57] F. Engels, *La situación en Inglaterra. Thomas Carlyle. "El pasado y el presente"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. I, pág. 595.
[58] V. I. Lenin, *Federico Engels*. En *Obras completas*, trad. esp., t. II, pág. 18.

a una crítica socialista, basada en la concepción materialista dialéctica del desarrollo social. El primer fruto de esta investigación crítica plasmó en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, obra que Marx no llegó a terminar y que data del año 1844. En ella se pone profundamente de relieve la limitación burguesa de la doctrina de los clásicos de la economía política inglesa, que aceptaban dogmáticamente, sin investigación alguna, el carácter eterno de la propiedad privada. La limitación de la Economía política de la burguesía se revela vivamente en la circunstancia de que, al considerar la propiedad privada como atributo del hombre, toma como algo racional y natural la existencia de los proletarios carentes de bienes. Marx desenmascara el carácter tendencioso del pensamiento económico burgués cuando manifiesta que "la supresión de la propiedad privada significa la *emancipación* completa de todos los sentimientos y facultades del hombre..." [59] Ampliando la idea de la misión histórica de los proletarios, dice que "la fraternidad humana no es en sus labios una frase, sino una verdad; en sus rostros, endurecidos por el trabajo, resplandece la nobleza humana".[60]

Marx enjuicia favorablemente la idea de Smith y Ricardo sobre el trabajo como creador del valor, aunque somete a dura crítica la noción burguesa del trabajo social, según la cual el trabajo crea únicamente mercancías, siendo así que crea al propio hombre y toda la historia humana. Sólo gracias al trabajo social tiene lugar el desarrollo y perfeccionamiento de las "fuerzas esenciales humanas", es decir, de las facultades y talentos del hombre. "Sólo gracias a la gran riqueza objetivamente desplegada del ser humano se desarrolla, y se produce por primera vez, la riqueza sensorial *humana:* el oído musical, el ojo sensible a la belleza de la forma, en una palabra, los *sentidos* capaces de goces humanos..." [61]

Esta tesis, que por su forma recuerda el materialismo antropológico de Feuerbach, es en realidad ajena por completo al naturalismo antropológico. Feuerbach explicaba la superioridad de la sensibilidad humana sobre las sensaciones del animal, por las propiedades naturales de la conciencia del hombre, mientras que Marx atribuye el desarrollo de sus sentidos y de su pensamiento a la actividad material del hombre en el trabajo.

Al oponer a la limitada concepción burguesa del papel del trabajo la concepción socialista de su carácter social, Marx no se limita a proclamar el gran papel del trabajo, de la producción, en el desarrollo del hombre y de la humanidad entera. Es muy característica su crítica de Hegel, quien no comprendía el aspecto negativo del trabajo en las condiciones propias de las sociedades basadas en la explotación, no veía que la producción material ostenta un carácter antagónico, pues a la vez que desarrolla al hombre lo mutila, lo esclaviza y embrutece. Marx apunta así al hecho fundamental de que parte el comunismo científico: la esclavización del hombre por el hombre, el carácter antagónico del desarrollo

[59] C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, trad. rusa, pág. 592.
[60] Ibídem, pág. 607.
[61] Ibídem, pág. 593.

social, la miseria de los trabajadores y la opresión política, todo ello tiene sus raíces en el desarrollo de la producción material.

El aspecto negativo del trabajo es consecuencia del insuficiente desarrollo de las "fuerzas esenciales del hombre", es decir, expresándonos con el lenguaje del marxismo maduro, es consecuencia de determinadas condiciones, históricamente transitorias, de la producción material. Expresión fundamental de esto es la existencia del "trabajo enajenado", o sea de un trabajo en el que el producto del mismo se opone al hombre como una fuerza ajena exterior; un trabajo que de por sí se opone al hombre como necesidad exterior, reduciendo el tiempo de su vida y de sus placeres. El concepto del trabajo enajenado no se reduce, por consiguiente, a señalar el hecho de que los productos de la actividad laboral humana son el trabajo humano materializado. Este hecho, de por sí, no amenaza a la existencia del hombre, no lo esclaviza, no es el aspecto negativo del trabajo. Tal encarnación de la actividad humana es más bien el aspecto positivo del trabajo. Marx entiende por "trabajo enajenado" el predominio sobre los hombres de las fuerzas espontáneas del desarrollo social (fuerzas que son engendradas por la producción al llegar ésta a un determinado desarrollo), la dominación del producto del trabajo sobre el productor, la existencia de relaciones de producción antagónicas.[62] Justamente por ello Marx considera en sus *Manuscritos* el "trabajo enajenado" como la fuente de todos los antagonismos sociales. Por ello también señala Marx que el "trabajo enajenado" trae consigo la aparición de la propiedad privada, y precisamente en ella, en su desarrollo, adquiere una expresión completa. Quiere decirse que el "trabajo enajenado" no es un simple trabajo acumulado, o sea el conjunto de medios de producción y de artículos de consumo creados por el trabajo humano. El "trabajo enajenado" representa el predominio de los productos del trabajo humano sobre los productores, y la manifestación más palmaria de que esto es así la tenemos en el hecho de que el productor se halla desprovisto de medios de producción, medios que él mismo creó, por lo que se ve obligado a trabajar para el capitalista. Pero esta dominación del trabajo muerto sobre el vivo no es eterna; la enajenación ha de ser negada inevitablemente gracias al completo y progresivo desarrollo de las "fuerzas

[62] Resulta de una evidencia meridiana que lo que Marx denomina "trabajo enajenado" no tiene nada de común con la doctrina idealista de Hegel acerca de la enajenación de la "idea absoluta" de su ser, de la superación de la enajenación entre el espíritu humano subjetivo y la "idea absoluta", la cual, al conocerse a sí misma, se revela como "espíritu absoluto", encarnado en la historia de la humanidad. Queda así clara la falsedad de cuanto los revisionistas y "críticos" burgueses del marxismo sostienen en sus vanos esfuerzos por demostrar que "Marx heredó de Hegel la idea fundamental, según la cual el hombre mantiene una vida doble, enajenada y desgarrada hasta tanto la historia no supere esta ruptura y esta enajenación..." (Véase el artículo de P. Bonnel, *Hegel et Marx*, en *Revue socialiste*, núm. 110, París, 1957.) El sentido principal que estas afirmaciones tienen es el de presentar el comunismo científico como una construcción puramente especulativa, que Marx tomó de la doctrina especulativa de Hegel. Pero por mucho empeño que pongan los enemigos del marxismo, cualquier lector objetivo de los trabajos de Marx y Engels advertirá con toda evidencia que el comunismo científico es la síntesis teórica de un enorme cúmulo de hechos, el resumen del desarrollo histórico real de la sociedad, que los fundadores del marxismo investigaron no sólo como filósofos, sino también, y en primer término, como economistas e historiadores.

esenciales" del hombre que tiene lugar en su seno. La negación del "trabajo enajenado" es la supresión de la propiedad privada, la negación de ésta por las propias fuerzas productivas que emergieron en las condiciones propias del predominio de la propiedad privada. Así, pues, el análisis del desarrollo, dialécticamente contradictorio, del trabajo social conduce a Marx a fundamentar las tesis iniciales de la concepción materialista de la historia y del comunismo científico.

El término "enajenación", como ya sabemos, fue utilizado por Hegel y Feuerbach. Hegel consideraba los fenómenos de la naturaleza y la sociedad como el ser "enajenado" de la "idea absoluta", y todo el problema del desarrollo lo reducía a la superación de esa enajenación. En la concepción hegeliana de la enajenación, junto a reaccionarias ideas místicas sobre un primer principio divino de todo lo existente, había una idea racional. Era la contradicción entre la actividad de los hombres y sus resultados objetivos, la necesidad objetiva en el desarrollo social, el carácter contradictorio del progreso social.

Feuerbach aplicó la idea de la enajenación a la crítica de la religión. Esta no era para él una mera ficción, sino un producto peculiar, una enajenación de la esencia humana que condiciona supuestamente todas las demás formas de enajenación entre los hombres, todo el yugo social. Para resolver las contradicciones sociales, Feuerbach consideraba necesario la supresión de la religión existente y la creación de una "nueva" religión, que colocase al propio hombre en el lugar de Dios. Marx sometió a una profunda crítica materialista la idea que de la enajenación tenían tanto Hegel como Feuerbach y las vías que uno y otro señalaban para superarla. Lo principal en esta crítica es la concepción materialista del trabajo, el planteamiento dialéctico del problema de la aparición, desarrollo y superación de las contradicciones internas antagónicas inherentes a esta forma de la actividad humana, que es la fundamental y determinante en el desarrollo de la sociedad.[63]

No obstante, hemos de tener presente que el concepto de enajenación que Marx emplea en dichos *Manuscritos* no expresa adecuadamente los

[63] Los "críticos" burgueses actuales del marxismo, y en particular los portavoces de la filosofía irracionalista del existencialismo, tratan por todos los medios de demostrar que la "enajenación" —que según la doctrina de Marx es superada completamente con la transformación socialista de la sociedad— no puede ser superada por ningún género de transformaciones sociales, pues constituye, afirman, la esencia antropológica de la existencia, es decir, el fundamento de toda existencia humana, con independencia del cambio de sus formas históricas. Por ejemplo, E. Thier, existencialista de Alemania Occidental, en un trabajo publicado como prólogo a la edición de los *Manuscritos* de Marx (E. Thier, *Karl Marx "Nationalökonomie und Philosophie". Mit einem einleitenden Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach der Pariser ökonomischphilosophischen Manuskripten.* Köln und Berlin, 1950), exagera en todos los sentidos los elementos antropológicos de esta obra temprana de Marx. Thier interpreta el antropologismo como una teoría idealista, según la cual el mundo exterior, todo cuanto rodea al hombre, es producto de la actividad humana, resultado del trabajo, de las inclinaciones sensoriales, etc. E. Thier falsifica las verdaderas concepciones filosóficas del joven Marx para contraponerlas a las ideas posteriores, de un materialismo más consecuente, de los fundadores del comunismo científico, y considera este ulterior desarrollo filosófico como un descenso del nivel ideológico y casi como una degradación de la filosofía. Tales son los procedimientos a que recurren los "críticos" burgueses actuales de la filosofía del marxismo.

procesos objetivos del desarrollo histórico-social que con este término se significan. En este período, Marx no había superado aún por completo las influencias del antropologismo fuerbachiano, por lo que las tesis del materialismo histórico y del socialismo científico que él formula son expuestas con una terminología impropia del marxismo maduro. Así, el comunismo es definido por Marx como un "naturalismo acabado" y la propiedad social, en oposición a la propiedad privada, la denomina "verdaderamente humana". Al mostrar cómo el hombre transforma el mundo que le rodea, se adueña de las fuerzas elementales de la naturaleza y las hace suyas, fuerzas humanas, Marx recurre a expresiones tales como "esencia humana de la naturaleza" o "verdadera naturaleza antropológica". Esto, sin embargo, no da motivo alguno para interpretar los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como una obra idealista, cosa muy común en las publicaciones burguesas sobre historia del marxismo. Lo cierto es que en estos manuscritos Marx expone las bases del materialismo dialéctico e histórico.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hay un apartado inconcluso en que se somete a crítica la dialéctica hegeliana y la filosofía hegeliana en general, lo que prueba los fecundos ensayos de Marx para asimilar con un espíritu crítico y revolucionario el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana. Al analizar las tesis básicas de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, Marx muestra la inconsistencia de la concepción hegeliana del desarrollo como proceso que únicamente tiene lugar en el espíritu, en la idea absoluta. El conocimiento, dice Marx, de ninguna manera se basa en la identidad del ser y el pensar. Al contrario, la premisa del conocimiento es la existencia objetiva del mundo exterior y la modificación de éste en el curso de la actividad práctica de los hombres. En este apartado Marx presta gran atención al problema de la negación —elemento primordial de la dialéctica— y a la ley de la negación de la negación. Muestra que el idealismo hegeliano desposee al proceso de la negación de su fuerza revolucionaria: en Hegel se produce únicamente la negación en el pensamiento, que deja íntegramente en pie la realidad existente. Lo mismo puede decirse de la concepción hegeliana de cómo es superada la negación —negación de la negación—, que viene a restablecer lo mismo que se negaba.

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* representan un importante jalón en el proceso histórico que conduce a la filosofía del marxismo. Este trabajo de Marx es una clara prueba de la formidable importancia que los estudios económicos tuvieron en la formación de sus concepciones filosóficas, y en particular de la interpretación materialista de la historia.

Simultáneamente, evolucionaban también las concepciones filosóficas y económico-sociales de Engels.

Este publicó en 1845 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, libro en el que, con gran abundancia de datos históricos, se investiga la aparición y desarrollo del proletariado y su situación en la sociedad burguesa. Aplicando con espíritu creador los principios del materialismo histórico, Engels llega a la conclusión de que la propia situación de la clase obrera le obliga necesariamente a luchar contra el régimen capitalista. Justamente por ello el proletariado, además de una clase que sufre, es

una clase que lucha. Y el proletariado que lucha encontrará él mismo remedio a sus males. Engels denuncia el egoísmo de la burguesía inglesa y señala la superioridad intelectual y moral de la clase obrera sobre la clase capitalista, subrayando que es el proletariado el portador de las fuerzas de la nación y de su capacidad para un nuevo desarrollo. "Era un libro —dice V. I. Lenin— que constituía una terrible acusación contra el capitalismo y la burguesía. La impresión que produjo fue muy grande... Y en efecto, ni antes de 1845 ni después apareció una descripción tan vigorosa y veraz de las calamidades que sufre la clase obrera." [64]

Tales son los aspectos fundamentales que caracterizan el paso definitivo de Marx y Engels del idealismo al materialismo dialéctico y de la democracia revolucionaria al comunismo científico.

5. Elaboración posterior por Marx y Engels de las bases filosóficas del comunismo científico ("La Sagrada Familia" y "La ideología alemana").

En 1844, durante una breve estancia de Engels en París, los fundadores del comunismo científico se pusieron de acuerdo para desplegar una acción en común contra el grupo joven-hegeliano de B. Bauer. Este y sus compañeros de ideas trataban de demostrar que la labor crítica de los grandes individuos, inspirados por la filosofía, era la única fuerza motriz del proceso histórico. Con este criterio, B. Bauer y sus amigos acusaban a Marx y Engels de mantener una actitud "no crítica" hacia el proletariado.

"Bauer —escribía a Marx G. Jung— la ha tomado tanto con la crítica, que hace poco me escribía: hay que someter a crítica no sólo la sociedad de los propietarios privilegiados, etc., sino también (¡lo que antes nadie había pensado!) al proletariado..." [65]

Bruno Bauer y sus adeptos miraban desdeñosamente al proletariado, al que consideraban como una masa "no crítica". "Marx y Engels se levantaron resueltamente contra esta tendencia absurda y nociva. En nombre de la verdadera personalidad humana, la del obrero oprimido por la clase dominante y por el Estado, Marx y Engels exigían no la contemplación, sino la lucha por un orden social mejor. Y veían, naturalmente, que la fuerza capaz de librar esa lucha, en la que estaba interesada, era el proletariado." [66]

En 1845 ve la luz *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía,* que Marx y Engels habían preparado en 1844.

En *La Sagrada Familia,* Marx y Engels no se limitan a desenmascarar a los jóvenes hegelianos como apóstoles de la "nueva" filosofía que se

[64] V. I. Lenin, *Federico Engels.* En V. I. Lenin, *Obras completas,* trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 17.

[65] Carta de G. Jung a Marx, del 31 de julio de 1844. Archivo del Instituto de Marxismo-Leninismo, adjunto al C.C. del P.C. de la Unión Soviética, fondo I, relación 5.

[66] V. I. Lenin, *Federico Engels.* En *Obras completas,* trad. esp., ed. cit., t. II, página 17.

titulaba a sí misma "crítica crítica". Los fundadores del marxismo someten a una crítica sistemática la filosofía idealista de Hegel, primer manantial donde los jóvenes hegelianos se alimentaban. Pero la crítica de la filosofía hegeliana —la más acabada y sistemática exposición de la concepción idealista del mundo— cobró las proporciones de una crítica del idealismo en general. Toda la filosofía idealista anterior, con su oposición característica de la teoría y la práctica, de la especulación y las ciencias positivas, de la tendencia a filosofar (como supuesta aspiración "pura" a la verdad) y el espíritu de partido, se vio sometida a la crítica resuelta de Marx y Engels. Y los fundadores del marxismo sacan a la luz no sólo la inconsistencia teórica del idealismo, sino también su sentido social, su papel en la lucha histórica de las clases.

El idealismo reduce el mundo a categorías lógicas abstractas, pues busca la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia humana fuera del hombre, y trata de encontrar el objeto de la filosofía donde no se encuentra, fuera del mundo real, que es el único existente. Así, pues, lo que realmente existe (el mundo objetivo, independiente de la conciencia) es para el idealismo una apariencia, mientras que lo aparente (la autonomía de la conciencia) es tomado como lo verdaderamente real. Los jóvenes hegelianos, si bien rechazaban la "idea absoluta" de su maestro, no habían roto lo más mínimo con la transformación idealista de la conciencia en categoría absoluta, con todas las conclusiones reaccionarias que de esto se derivaban. En relación con ello, Marx y Engels destruyen la pretensión de los jóvenes hegelianos, que aspiraban a crear una filosofía "revolucionaria" de la acción, y muestran que las frases idealistas de aquéllos acerca de la omnipotencia de la autoconciencia de sí mismo eran expresión peculiar del miedo de la burguesía ante la transformación revolucionaria práctica del mundo. Los hombres de la Ilustración francesa pedían que la realidad fuese cambiada de conformidad con los "principios de la razón"; los jóvenes hegelianos se limitaban a pedir a gritos el cambio de la conciencia únicamente. De ahí que la reivindicación de cambiar la conciencia se redujese, en última instancia, al llamamiento a interpretar de manera distinta lo existente, es decir, a admitirlo mediante una interpretación nueva.

Los jóvenes hegelianos se consideraban archirrevolucionarios, gentes que hacían temblar los seculares soportes de la sociedad. Era una ilusión que compartían con ellos sus adversarios de la derecha y que por primera vez fue desenmascarada por Marx y Engels. Los jóvenes hegelianos se alababan de apelar no a Dios, sino a la conciencia humana, a la que consideraban como divinidad única. Marx y Engels señalan que esa concepción era, en el fondo, clericalismo, puesto que "suplanta el *hombre individual y real* por la "*autoconciencia*" o el "*Espíritu*" y dice con el Evangelista: "El Espíritu vivifica, la carne embota."[67]

Desde las posiciones de un espíritu proletario de partido, los fundadores del marxismo revelaron hasta el fin el carácter antipopular e idealista

[67] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* En Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, pág. 73, trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1948.

burgués de la interpretación que los jóvenes hegelianos daban a la historia como actividad intelectual de "críticos" eminentes. Los obreros, decía Marx, a diferencia de los "críticos críticos", comprenden que con el "pensamiento puro" es imposible librarse de los patronos. "Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre *el ser* y *el pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas asimismo de un modo práctico y material..." [68]

Es imposible liberarse sin lucha de las relaciones materiales reales que esclavizan al hombre. Frente a las afirmaciones reaccionarias de los hermanos Bauer acerca del papel negativo de las masas en la historia, Marx y Engels señalan la función revolucionaria de los trabajadores en la marcha progresiva de la humanidad y destacan especialmente al proletariado como una clase consecuentemente revolucionaria. En relación con esto, los fundadores del marxismo recalcan que no es que ellos transformen a los proletarios en "críticos críticos" o dioses. "No se trata —escribe Marx— de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de *lo* que el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual." [69]

Estas tesis nos muestran que, al crear el materialismo histórico, Marx y Engels ponen de relieve que la conducta de las distintas clases de la sociedad obedece a causas materiales; la conciencia social propia de las distintas clases depende de su vida social.

A la concepción subjetivista de los jóvenes hegelianos sobre el papel determinante de la autoconciencia, Marx y Engels oponen la idea del papel decisivo de las masas populares en el desarrollo social.

Las masas trabajadoras en lucha despertaban entre los jóvenes hegelianos —lo mismo que casi entre todos los ideólogos de la burguesía— un sentimiento de irritación y miedo. En sus abstractas construcciones teóricas, estos burgueses radicales trataban con desprecio a la masa trabajadora, a la que tildaban de "carente de espíritu" y de ser incapaz de elevarse hasta la conciencia de sí misma. A la masa, según ellos, "unos cuantos *individuos* predestinados se contraponen, como espíritu *activo*..." [70]

Los jóvenes hegelianos no admitían más que la lucha teórica, que colocaban sobre la lucha práctica de las masas; esta última la presentaban como manifestación de un sensualismo grosero, por cuanto el movimiento de emancipación de los trabajadores es inseparable de sus intereses y necesidades materiales. Dominados como estaban por el temor al movimiento de liberación del pueblo, los jóvenes hegelianos afirmaban que las masas carecen de iniciativa y no se hallan alentadas e inspiradas

[68] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*..., ed. cit., pág. 118.
[69] Ibídem, pág. 102.
[70] Ibídem, pág. 151.

por la verdad, en virtud de lo cual, como decía Bauer, "en la masa... *y no en otra parte... hay que buscar al verdadero enemigo del espíritu*".[71]

Por lo tanto, la interpretación idealista de la historia conducía a los burgueses alemanes, dados a la filosofía, a la difamación contra las masas del pueblo. Los fundadores del marxismo rebaten esta calumnia y fundamentan la tesis de que todos los grandes hechos de la historia son obra precisamente de las masas revolucionarias. También formulan la tesis básica del materialismo histórico, expresión de una de las leyes más importantes del desarrollo del movimiento de liberación y del desarrollo social en su conjunto: "Con la profundidad de la acción histórica, aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es." [72] Marx y Engels rechazan indignados esa actitud de altanería y de desprecio señorial hacia las masas, a las que se niega todo sentimiento elevado, y señalan la sed de saber que es propia de la clase obrera, su energía moral y su infatigable aspiración al perfeccionamiento propio, circunstancias éstas que hablan del profundo sentido histórico del movimiento obrero y de su elevada misión, "de la nobleza *humana* de este movimiento".[73]

La breve caracterización del desarrollo de la sociedad burguesa que Marx y Engels nos ofrecen pone de manifiesto los vínculos del sistema burgués con la anarquía de la producción y otras contradicciones propias de esta formación social. "...la *anarquía* es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los *privilegios* que distinguen, y la *anarquía* de la *sociedad burguesa* es la fase del *estado de cosas público* moderno, como el estado de cosas público es, a su vez, lo que garantiza esta anarquía. En la misma medida en que ambos se contraponen, se condicionan al mismo tiempo mutuamente." [74] De entre todas las contradicciones de la sociedad burguesa, Marx y Engels destacan el antagonismo que reina entre el trabajo y el capital como fuerza motriz del desarrollo de la misma: "Proletariado y riqueza son términos antagónicos... Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletario la parte *destructiva:* De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis; de éste, la acción de su destrucción... El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear el proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia... Al vencer el proletariado... habrán desaparecido tanto el proletariado mismo como su antítesis condicionante, la propiedad privada."[75] Según señala V. I. Lenin, estas tesis muestran "la concepción de Marx, casi formada, sobre el papel revolucionario del proletariado".[76]

Las anteriores indicaciones de los fundadores del marxismo tienen también gran importancia para el desarrollo de la dialéctica materialista, y en particular en lo que se refiere a la lucha de los contrarios, a la

[71] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia...*, ed. cit., pág. 148.
[72] Ibídem.
[73] Ibídem, pág. 150.
[74] Ibídem, pág. 184.
[75] Ibídem, págs. 100 y 101.
[76] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 38, pág. 8.

relación ante los aspectos revolucionario y conservador de la contradicción y a la naturaleza de las contradicciones antagónicas y las vías para superarlas.

Marx y Engels dedican un apartado de su obra a la "batalla crítica" de los jóvenes hegelianos contra la revolución burguesa de Francia y contra el materialismo francés. B. Bauer reprochaba a la revolución francesa que sus ideas no hubiesen rebasado, según él, los límites del régimen social de entonces. Dicho de otro modo, a B. Bauer no le agradaba en las ideas de la Ilustración francesa que éstas reflejasen una determinada situación histórica y unas determinadas necesidades materiales del desarrollo social. Frente a las ideas de la Ilustración, Bauer colocaba las construcciones hegelianas, supuestamente independientes de la situación social.

Los jóvenes hegelianos argumentaban su altanera actitud hacia las masas populares con ayuda de la filosofía idealista de la "autoconciencia", según la cual la única fuerza del proceso histórico-social es la actividad de los individuos que piensan con un espíritu filosófico crítico, supuestamente elevados sobre la sociedad e independientes de ella. En una carta a Feuerbach, del 11 de agosto de 1844, Marx indicaba que la "crítica crítica" joven-hegeliana degeneraba inevitablemente en un espiritualismo pesimista y afectado. "Por eso, esta crítica se considera a sí misma como el único elemento *activo* de la historia. Toda la humanidad se antepone a ella como una *masa*, como una masa inerte que tiene únicamente significación como antípoda del espíritu." [77] Los jóvenes hegelianos trataban de respaldar su falta de fe en las fuerzas creadoras de las masas populares con la afirmación, absolutamente falsa, de que las ideas son la genuina fuerza motriz de la historia. Criticando este dogma idealista fundamental de los jóvenes hegelianos, Marx escribe: "Las *ideas* no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino siempre únicamente más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas. Las ideas no pueden nunca *ejecutar nada*. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica." [78]

Marx y Engels denuncian el verdadero fondo de clase de esta actitud de ignorancia de las masas: lo que se quiere es apartar la atención de los trabajadores de la lucha contra la opresión existente, alejarlos de la acción revolucionaria, de la lucha práctica revolucionaria, que es reemplazada por la controversia verbal y la pugna de ideas. Los jóvenes hegelianos, se dice en *La Sagrada Familia*, han aprendido de Hegel "*el* arte de convertir las cadenas *reales y objetivas*, existentes *fuera de mí*, en cadenas dotadas de una existencia *puramente ideal, puramente sujetiva*, que se da solamente *en mí*, y, por tanto, todas las luchas *externas*, sensibles, en puras luchas especulativas". [79]

Los fundadores del marxismo no se limitaron a la crítica de la concepción joven-hegeliana de la autoconciencia y de las reaccionarias conclusiones filosóficas, sociológicas y políticas que de ella se derivan. Al contraponer al idealismo las tesis iniciales de su concepción nueva, mate-

[77] La carta ha sido publicada por primera vez en la revista *Problemas de la paz y del socialismo*, 1958, núm. 2, pág. 10.
[78] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*..., ed. cit., pág. 185.
[79] Ibídem, págs. 148-149.

rialista dialéctica, de la naturaleza y de la sociedad, los autores de *La Sagrada Familia* proporcionan un primer esbozo de historia marxista de la filosofía como historia de la lucha del materialismo con el idealismo.

En la historia de la filosofía de la Edad Moderna, Marx destaca ante todo las doctrinas materialistas —el materialismo inglés y francés de los siglos XVII y XVIII—, y en su pugna con los sistemas idealistas de esas mismas centurias ve lo que principalmente da contenido al desarrollo del pensamiento filosófico de dicho período. El materialismo es presentado por Marx como una doctrina orgánicamente vinculada a las ciencias experimentales y a las necesidades materiales de la vida social. A este respecto, Marx señala la significación de la filosofía materialista para la preparación teórica del concepto socialista de la sociedad. El idealismo, en cambio, se opone al avance de las ciencias naturales y se enfrenta a las tareas de la transformación revolucionaria de la vida social. Esboza Marx en líneas generales la vía de desarrollo del pensamiento filosófico y hace ver la inevitable eliminación de la filosofía en el viejo sentido de la palabra y la necesidad de sustituirla por una concepción científica del mundo puesta al servicio del movimiento socialista y de las ciencias naturales.

En *La Sagrada Familia*, Marx y Engels no someten aún a una crítica profunda la limitación metafísica del materialismo de los pensadores franceses del siglo XVIII y de Feuerbach. Se reducen preferentemente a subrayar el carácter progresivo de estas doctrinas y su hostilidad a la filosofía idealista reaccionaria. V. I. Lenin escribe que los autores de *La Sagrada Familia* hacen un "cálido elogio de Feuerbach".[80] Estos entusiastas comentarios de Marx y Engels sobre Feuerbach no se hallaban exentos de una cierta exageración. "Pero ¿quién descubrió el secreto del "sistema"? (Se trata del sistema de Hegel. *N. de la Red.) Feuerbach* —escriben ellos—. ¿Quién destruyó la dialéctica de los conceptos, esta guerra de dioses de la que sólo tenían noticias los filósofos? *Feuerbach*. ¿Quién colocó en vez de los trastos viejos, comprendida la "autoconciencia infinita", no la "*significación del hombre*" —¡como si el hombre tuviera otra significación que la de ser hombre!—, sino el "*hombre*" mismo. *Feuerbach* y sólo *Feuerbach*. Aún hizo más todavía."[81] Sin embargo, sería injusto suponer, como hacen los "críticos" burgueses del marxismo y los revisionistas, que en *La Sagrada Familia* Marx y Engels no son todavía materialistas dialécticos. V. I. Lenin indicaba que en esta obra se muestran ya como revolucionarios proletarios que defienden la supresión revolucionaria de la propiedad privada y se acercan de lleno a la idea cardinal del materialismo histórico: a la idea de las relaciones de producción.

La Sagrada Familia de Marx y Engels produjo la más honda impresión en Alemania. G. Jung lo anuncia así a Marx y agrega: "Ahora, la crítica especulativa ha sufrido un descalabro completo."[82] Es verdad que B. Bauer levantó la voz contra *La Sagrada Familia*. En la revista

[80] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos. Obras*, t. 38, pág. 19.
[81] Ibídem.
[82] Carta de G. Jung a Marx (sin fecha). Archivo del Instituto de Marxismo-Leninismo, del C.C. del P.C. de la Unión Soviética.

Espejo de la sociedad, que dirigía M. Hess, Marx y Engels publicaron la respuesta a la "anticrítica" de Bauer, quien, alegando no haber sido comprendido, "repite con la ingenuidad más completa sus viejas frases pretenciosas y que hace ya mucho se han convertido en nada..." [83]

T. Opitz, discípulo de B. Bauer, que salió a la palestra en contra de Marx y Engels, define de nuevo la historia como el desarrollo de la conciencia de sí mismo. Pero los jóvenes hegelianos no consiguieron recuperar las posiciones que habían perdido con la crítica que de sus ideas habían hecho Marx y Engels.

Casi al mismo tiempo en que veía la luz *La Sagrada Familia*, en 1845, Marx escribió sus famosas tesis sobre Feuerbach. En ellas somete a crítica, ante todo, la limitación y los defectos de toda la filosofía anterior, que consideraba la realidad únicamente como *objeto de contemplación*, al margen de la modificación práctica de la misma por el hombre. Este carácter contemplativo era también propio del materialismo de Feuerbach, el cual, si bien oponía al pensamiento especulativo la percepción sensorial, no comprendía el sabor gnoseológico de la actividad práctica del hombre. Y ello cuando, según señala Marx, la práctica es el punto de partida, la base y el criterio del conocimiento. La cognoscibilidad del mundo, la presencia en el pensamiento humano de una "verdad objetiva", se demuestra sólo prácticamente. "Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento." [84] La práctica no sólo confirma la realidad y la fuerza del pensamiento, sino que también refuta los errores. Esto hay que tenerlo presente, en particular, en la crítica de la religión, el origen de la cual no es el sentimiento como tal, no es el individuo humano abstracto y tomado aisladamente, sino la vida social, práctica, de los hombres.

Feuerbach reducía la teología a la antropología, y la esencia de la religión a la esencia humana, pero esto no explicaba las causas del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro real, las causas de la aparición de la opresión religiosa. No veía que la esencia humana "no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".[85] Por consiguiente, el sentimiento religioso es un producto histórico-social, radica en los antagonismos de la vida social y "sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma".[86] Esto significa que la supresión de la religión presupone la supresión de las condiciones sociales materiales que la engendraron, lo que no es tampoco un proceso teórico, sino un proceso práctico revolucionario. No basta en absoluto por ello, como hacían los viejos materialistas, con señalar la influencia de las circunstancias y de la educación sobre los hombres, pues las circunstancias son modificadas por los propios hombres, y el educador también necesita ser educado. La base de la vida humana es la práctica social.

[83] C. Marx y F. Engels, *Respuesta a la anticrítica de B. Bauer. Obras completas*, ed. rusa, t. III, 1930, pág. 247.
[84] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. II, pág. 376, Moscú, 1952.
[85] Ibídem, pág. 377.
[86] Ibídem.

Importancia singularísima tiene la práctica revolucionaria, que es, según el pensamiento de Marx, la forma suprema de la actividad de los hombres consciente y encaminada a un fin, en la cual coincide el cambio de las condiciones de la vida humana con la actividad del hombre que persigue determinados objetivos.

A la profunda crítica de la metafísica teoría del conocimiento del viejo materialismo acompaña la indicación de las raíces de clase inherentes al viejo materialismo de la contemplación. "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad *"civil"*; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o humanidad socializada." [87] Por "sociedad civil" entiende aquí Marx la sociedad basada en la propiedad privada, y por "sociedad humana o humanidad socializada", la sociedad comunista. Las tesis de Marx sobre Feuerbach terminan con una proposición fundamental, que pone de manifiesto el sentido de la filosofía del marxismo y su sustancial diferencia con las demás doctrinas filosóficas: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*."[88]

En enero de 1845, por orden del ministro del Interior de Francia. C. Marx es expulsado de París. El motivo aducido era la publicación en *Vorwärts* de artículos revolucionarios. Marx se trasladó a Bruselas, adonde en la primavera de ese mismo año llegó también Engels. Posteriormente este último había de escribir que, durante su encuentro en Bruselas, Marx le dio a conocer la concepción materialista de la historia, desarrollada ya en líneas generales.[89] Ante los fundadores del comunismo científico se planteaba la tarea de exponer sistemáticamente y ampliar su doctrina filosófica en lucha contra las teorías burguesas y pequeñoburguesas hostiles a la clase obrera. A este efecto, en 1845-1846, prepararon un nuevo trabajo conjunto, *La ideología alemana*, que, sin embargo, no llegaron a publicar. Después de la muerte de los fundadores del marxismo, la socialdemocracia alemana ocultó largo tiempo el manuscrito en sus archivos. Sólo en 1932 fue publicada íntegramente *La ideología alemana* en la U.R.S.S., en el idioma original, y dos años más tarde en ruso.

La ideología alemana es la obra filosófica más importante de entre todas las que Marx y Engels escribieron en el período de formación del marxismo. Aquí, en todos los problemas fundamentales, la ideología proletaria es enfrentada a la ideología burguesa en general y a la ideología burguesa alemana en particular.

Lo característico de esta obra es su espíritu de partido, combativo y militante, unido a su rigor científico. Si en *La Sagrada Familia* la crítica de la limitación del materialismo premarxista ocupaba un lugar reducido, en *La ideología alemana* se hace un minucioso análisis crítico de la teoría de Feuerbach. En *La Sagrada Familia*, como apunta V. I. Lenin, los fundadores del marxismo solamente se acercaban a la idea de las rela-

[87] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, pág. 378.

[88] C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. En C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. III, pág. 4.

[89] F. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, pág. 326.

ciones de producción, mientras que en *La ideología alemana* ofrecen una caracterización de las formas de propiedad, que se han sucedido históricamente y que son la base de las relaciones de producción; también exponen la doctrina de la lucha de clases como fuerza motriz del desarrollo social, la teoría de las revoluciones sociales en general y de la revolución proletaria en particular.

En *La Sagrada Familia*, la ideología proletaria era enfrentada al humanismo burgués, que históricamente había agotado sus posibilidades, y se la denominaba teoría del "humanismo real". En *La ideología alemana* dan por primera vez a su doctrina el nombre de comunismo científico.

Este importante paso de los fundadores del marxismo era consecuencia de su activa participación en la lucha de clase del proletariado. Era un tiempo en el que Europa Occidental se acercaba vertiginosamente a la revolución. La crisis económica de 1847 y las malas cosechas de 1845 y 1846 agudizaron extraordinariamente la situación revolucionaria, en vías de maduración. En febrero de 1846, en Bruselas, por iniciativa de Marx se constituye el Comité Comunista de Enlace. Marx y Engels mantienen correspondencia con los grupos comunistas de Colonia, Wuppertal, Silesia y Norte de Alemania. En Bruselas, Marx funda la "Sociedad Obrera Alemana" y pronuncia conferencias para los obreros *(Trabajo asalariado y capital)*, utiliza para la propaganda comunista la *Gaceta Alemana de Bruselas*, se relaciona con la parte revolucionaria de los cartistas, con el partido demócrata socialista francés, con la sociedad de los Demócratas Hermanos, etc.

A la vez que agrupan a las fuerzas revolucionarias, Marx y Engels mantienen una decidida lucha contra el utopismo socialista pequeñoburgués. Tenían en alta estima el papel de Weitling en el movimiento obrero, pero combatieron las utópicas teorías de los grupos de sectarios que profesaban sus ideas.

En una reunión del Comité Comunista de Enlace, que se celebró en Bruselas en marzo de 1846, Marx, según el testimonio de Annenkov, que figuraba entre los asistentes, hizo una crítica de la utópica teoría de Weitling, afirmando que "dirigirse al trabajador sin una idea rigurosamente científica y sin una doctrina positiva es lo mismo que el juego vacío y deshonesto al predicador, en el que, por un lado, se supone al inspirado profeta y, por otro, se admiten solamente a asnos que lo escuchan con la boca abierta..." [90] Al responder a la crítica que Weitling hizo del socialismo científico, o "socialismo de gabinete", según él se expresaba, Marx, nos dice Annenkov, "dio tal puñetazo en la mesa que la lámpara se tambaleó ruidosamente; se puso en pie y dijo: "¡Jamás la ignorancia ha sido útil a nadie!" [91]

Marx y Engels se manifiestan también contra H. Kriege, socialista pequeñoburgués de tipo populista, que había convertido el comunismo en un "delirio de amor" y que se entregaba a la prédica sentimental de la fraternización entre las clases antagónicas. La *Circular contra Kriege*

[90] P. Annenkov, *Una década memorable. Recuerdos sobre Marx y Engels*. Moscú, 1956, pág. 281.
[91] Ibídem, pág. 282.

contribuyó en alto grado a desacreditar las ilusiones sentimentales del socialismo pequeñoburgués alemán.

Engels, en una carta enviada desde París en 1846 al Comité Comunista de Enlace, habla de su lucha contra las prédicas del socialismo pequeñoburgués en las reuniones de la sección parisiense de la Liga de los Justos. Tratábase de los utópicos proyectos de organizar "talleres socialistas", mediante los cuales los socialistas pequeñoburgueses confiaban en desplazar pacíficamente al capital y en pasar al socialismo sin revoluciones. Engels desenmascara estas lucubraciones de los "socialistas" alemanes, que alejaban de la lucha de clases, y les opone el comunismo científico, revolucionario, cuya meta fundamental es la supresión de la propiedad privada por la "revolución democrática violenta", expresión con la que designa a la revolución del proletariado.

En el período en que los partidarios de Marx y Engels estaban aún en minoría dentro del movimiento obrero, en el que se introducían grupos sectarios de toda laya de adeptos del socialismo pequeñoburgués, una de las tareas más importantes de los fundadores del marxismo era la de dar un fundamento científico a la ideología proletaria, la propaganda de la misma para incorporar al socialismo científico a los proletarios avanzados y la crítica del socialismo pequeñoburgués que entonces imperaba en el movimiento obrero.

Tales eran las condiciones en que Marx y Engels escribieron *La ideología alemana*, trabajo en el que continúan la crítica de la filosofía hegeliana y del idealismo en general, a la vez que hacen un análisis crítico del materialismo de Feuerbach, con la concepción idealista de la historia que le era propia (a él y a todo el materialismo anterior a Marx).

Marx y Engels señalan la estridente fraseología seudorrevolucionaria de los jóvenes hegelianos y ponen al desnudo las tendencias políticas conservadoras de su doctrina filosófica, el sentido reaccionario de las ilusiones que los jóvenes hegelianos cultivaban al afirmar que la opresión existente en la sociedad tenía su causa en la presencia de una "conciencia oprimida". Esta deformación joven-hegeliana de las tareas revolucionarias planteadas objetivamente por el desarrollo del país, tenía, según Marx y Engels, sus raíces materiales en la impotencia de la burguesía alemana, que sentía verdadero terror ante las transformaciones revolucionarias.

Un lugar importante en *La ideología alemana* corresponde a la crítica del joven hegeliano Stirner, autor de *El único y su propiedad*; esta obra era una de las primeras "exposiciones" teóricas del anarquismo como doctrina que coloca por encima de todo los intereses del individuo, y no los de la masa. Stirner exaltaba el egoísmo burgués y el individualismo, en el que veía la única encarnación de la "conciencia de sí mismo", la única fuerza creadora y norma valorativa de los fenómenos. Marx y Engels asestan golpes demoledores al idealismo y al anarquismo de Stirner y explican que el carácter deformado de la conciencia social es un fenómeno históricamente sujeto a leyes e inevitable: en él se reflejan las contradicciones antagónicas de la vida material propias de la sociedad de clases. De tal modo, también las ilusiones —que a primera vista parecen algo meramente subjetivo y voluntario— son de hecho un reflejo de la realidad objetiva. No hay nada en la conciencia de los hombres que de una

manera o de otra no sea reflejo del mundo objetivo. Esta conclusión, consecuentemente materialista, la formulan Marx y Engels con las palabras que siguen: "También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia." [02]

Esta tesis de Marx y Engels es de esencial importancia tanto para fundamentar la concepción materialista de la historia como para la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, pues la concepción científica del condicionamiento histórico-concreto de la relación "sujeto-objeto" permite no sólo comprender el paso de la ignorancia al saber, sino también explicar las raíces de los inevitables errores en la historia del conocimiento. A diferencia del materialismo metafísico, Marx y Engels hacen ver que la conciencia de los hombres es reflejo también de la existencia social, y no sólo de la naturaleza. El predominio de unas u otras ideas en la conciencia social es reflejo del predominio de determinadas fuerzas materiales y clases en la realidad misma. Dando una interpretación materialista a la esencia del conocimiento, del pensar, Marx y Engels subrayan la unidad de éste con el lenguaje, y demuestran que el pensamiento es imposible sin el lenguaje, que éste es la realidad inmediata del pensamiento.

Un lugar importante en *La ideología alemana* corresponde a la crítica de las concepciones idealistas de L. Feuerbach sobre la sociedad. Ante todo, Marx y Engels rechazan sus pretensiones de considerar su teoría antropológica como una doctrina comunista. Feuerbach convierte el comunismo, que es la doctrina de "un partido revolucionario definido", en una categoría extremadamente abstracta, que caracteriza supuestamente la "naturaleza" del hombre en general. Marx y Engels explican el carácter proletario combativo del comunismo científico y señalan la índole idealista de la interpretación antropológica de la vida social, que conduce, independientemente de las intenciones del propio Feuerbach, a la idealización de la democracia burguesa, la cual es tomada, fuera del plano histórico, como la que mejor corresponde a la naturaleza humana. Feuerbach no hace la crítica de las relaciones sociales existentes; "no consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible, viva y total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una "concepción más alta" y a la ideal "compensación dentro del género", es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social".[03]

Feuerbach, que ve preferentemente en el hombre un ser natural (o sea una parte de la naturaleza), aspira a descubrir también en la sociedad

[02] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. de W. Roces, pág. 25, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay.

[03] Ibídem, pág. 47.

las condiciones "naturales" de la existencia humana, es decir, unas condiciones que permitan al individuo realizar, de manera más o menos libre, sus funciones naturales y, por tanto —según él—, sentirse feliz. Estimándolo así, Feuerbach llega a la conclusión de que "todas las cosas —*a excepción de casos antinaturales*— se hallan de buen grado donde están y de buen grado son lo que son". Esta tesis encuentra la rotunda réplica de Engels: "Magnífica apología de lo existente. A excepción de los casos antinaturales —escribe con sarcasmo—, de unos pocos casos anormales, uno se convierte voluntariamente al séptimo año de su vida en guarda de una mina de carbón, donde permanece solo y entre tinieblas catorce horas al día; y como ésa es su existencia, su esencia es ésa también." [94]

Así, valiéndose del ejemplo de Feuerbach, los fundadores del marxismo hacen ver que incluso los pensadores más progresivos de aquel tiempo que no se mantenían en las posiciones del proletariado, eran incapaces de elevarse hasta la concepción materialista de la historia, ni siquiera en los casos en que su base gnoseológica ostentaba un carácter materialista.

Frente a la concepción idealista de la historia, Marx y Engels exponen las tesis fundamentales del materialismo histórico. Concretan el concepto de vida social, al destacar como base real de la vida material de la sociedad la producción de bienes materiales. De todo el conjunto de las relaciones sociales, destacan las relaciones de los hombres en la producción (formas de intercambio, según la terminología de que entonces se valían los fundadores del marxismo) como lo fundamental y determinante; de conformidad con esto, son consideradas históricamente las formas de propiedad que se van sucediendo una a otra: propiedad tribal (colectiva), antigua (del esclavismo), feudal y capitalista privada. A diferencia de los socialistas utópicos, para quienes la propiedad privada era funesta consecuencia de un largo período de equivocaciones y torcidos propósitos, Marx y Engels admiten la necesidad histórica y el carácter progresivo de estas formas de propiedad en las épocas precedentes. Ahora bien, esta necesidad y este carácter progresivo no son eternos, sino históricamente perecederos; no son absolutos, sino relativos. Marx y Engels concentran su atención en la explicación del carácter antagónico del desarrollo de la propiedad privada. Revelan la contradicción que se abre entre el trabajo intelectual y el manual y entre la ciudad y el campo, subrayando que los antagonismos sociales, que se basan en la propiedad privada, se agudizan sin cesar a lo largo de la historia y alcanzan su punto culminante en las relaciones entre el trabajo asalariado y el capital. Todas las revoluciones del pasado no son sino etapas en el desarrollo y profundización de los antagonismos sociales. Unicamente la revolución comunista, explican Marx y Engels, acaba con la dominación de cualquiera de las clases y con las clases mismas. La revolución comunista "no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases".[95]

[94] [Engels sobre Feuerbach] *Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*. ed. rusa, t. IV, Moscú, 1933, pág. 596.

[95] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pág. 78.

La parte final de esta notable obra la constituyen algunos ensayos de crítica del "verdadero socialismo" pequeñoburgués alemán, en la persona de sus principales portavoces: Carlos Grün, Moisés Hess y otros.

"Verdadero socialismo" es el nombre que daban a su doctrina los ideólogos de la pequeña burguesía alemana que venía a la ruina bajo la acción del capitalismo. Afirmaban que Alemania no debía seguir la vía inglesa y francesa, es decir, capitalista, y apelaban a los gobiernos feudales para que estos últimos obstaculizasen el crecimiento del proletariado. Como pequeños burgueses que eran, los socialistas "verdaderos" se horrorizaban ante el movimiento proletario. Afirmaban que el socialismo no se halla vinculado en modo alguno al proletariado. El socialismo era presentado por ellos como una teoría sobre las clases, como expresión de la naturaleza "sustancial" del hombre y como la vuelta a la trastocada unidad entre el hombre y la humanidad, entre las categorías de lo individual y lo general. En sus producciones, los "verdaderos socialistas" criticaban el socialismo utópico francés e inglés, y en particular la doctrina utópica revolucionaria del babuvismo, oponiendo a lo que consideraban "groseras" teorías la "conciencia de sí mismo" hegeliana y la ética feuerbachiana del amor universal. Apoyándose en estas últimas construcciones, sostenían la necesidad de crear un socialismo "filosófico" alemán, o "verdadero socialismo".

Los "verdaderos socialistas" afirmaban, como subrayan Marx y Engels, que "los alemanes se encuentran por encima de la limitación nacional y de todos los intereses reales..." y, en su crítica de la "limitación nacional" de otros pueblos, idealizaban el atraso de Alemania, proclamando el desarrollo pequeñoburgués de su país poco menos que como el ideal de la evolución entera de la historia. Señalando el carácter nacionalista y cosmopolita de estas ideas, Marx y Engels escribían: "...¡Sobre qué concepciones limitadamente nacionales descansan el supuesto universalismo y el pretendido cosmopolitismo de los alemanes!" [96]

Los fundadores del marxismo descubren genialmente el reverso material del nacionalismo burgués alemán cuando señalan que "a esta inflada y superabundante soberbia nacional corresponde, en el terreno de los hechos, una práctica totalmente mezquina, de tenderos y de artesanos".[97] *La ideología alemana* contiene una profunda indicación sobre los inseparables nexos que existen entre el nacionalismo y el cosmopolitismo burgueses y los rasgos fundamentales del régimen capitalista. Marx y Engels señalan que "la libre concurrencia y el mercado mundial crean el hipócrita cosmopolitismo burgués..." [98]

Marx y Engels formulan las tesis fundamentales del internacionalismo proletario. A las lucubraciones seudosocialistas oponen la naturaleza socialista de una de las clases sociales —el proletariado—, la doctrina de la lucha de clases y de la revolución comunista como ley objetiva del desarrollo histórico.

La crítica de los "verdaderos socialistas" era un aspecto históricamente

[96] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., págs. 535-36.
[97] Ibídem, pág. 536.
[98] Ibídem, pág. 171.

necesario en la fundamentación materialista del socialismo científico y en la exposición de su naturaleza de clase, proletaria.

Por lo tanto, la filosofía de Marx y Engels sirve en *La ideología alemana* para la fundamentación teórica del comunismo científico.

6. Desarrollo del materialismo dialéctico e histórico en la lucha contra el proudhonismo ("Miseria de la filosofía").

Al argumentar la misión histórica del proletariado, destacando así a la clase obrera de entre las demás clases trabajadoras y explotadas, Marx y Engels planteaban, en relación con ello, el problema de la diferencia sustancial y cualitativa de la ideología proletaria respecto de la ideología pequeñoburguesa, que fluctúa entre la burguesía y el proletariado. Tenían en gran estima el espíritu democrático revolucionario de las masas trabajadoras no proletarias, pero luchaban contra aquellos ideólogos pequeñoburgueses que, reflejando el lado conservador del pequeño productor, mantenían, en el fondo, una ideología burguesa envuelta en un ropaje seudosocialista. Desde estas posiciones, los fundadores del marxismo mantuvieron su lucha ideológica contra el "verdadero socialismo", pequeñoburgués. Estas mismas posiciones teóricas y políticas determinaban la necesidad de salir a la palestra contra una corriente ideológica influyente y peligrosa para la clase obrera, como era el proudhonismo, en las ideas del cual trataban de apoyarse los "verdaderos socialistas" alemanes.

Proudhon, socialista francés de orientación pequeñoburguesa, había publicado en 1840 *¿Qué es la propiedad?* De esta obra dice Marx que "es indudablemente la mejor. Hace época, si no por la novedad de su contenido, al menos por la forma nueva y audaz de hablar de lo viejo".[99] Proudhon ataca a la propiedad capitalista, de la que dice que es un robo, mas ello no obsta para que idealizase la pequeña propiedad privada.

Durante su estancia en París, en 1844-1845, Marx se relacionó con Proudhon y trató de encauzarlo hacia la lucha revolucionaria contra el capitalismo. No obstante, Proudhon evolucionó hacia la derecha, defendiendo la vía pacífica de la reforma de la sociedad burguesa mediante el intercambio directo (sin intervención de dinero) de los productos entre los productores. En 1846 apareció su libro *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, en el que predicaba el anarquismo y se declaraba adversario del comunismo, del movimiento obrero, de la lucha política y del Estado. Se imponía el trabajo de desenmascarar las reaccionarias concepciones anarquistas de Proudhon, a fin de educar en un espíritu revolucionario al proletariado y de liberarle de la influencia de la ideología burguesa. Esta tarea la cumplió Marx en su libro *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon* (1847).

La *Miseria de la filosofía* es, según V. I. Lenin, la primera obra madura del socialismo científico. En sus anteriores trabajos, Marx y Engels

[99] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, trad. esp., pág. 119, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957.

habían sometido ya a crítica la economía política burguesa, que trataba de perpetuar la propiedad privada, el intercambio de mercancías y la ley del valor como un principio supuestamente natural, racional y justo de cambio entre los hombres de los productos de su actividad. En *Miseria de la filosofía*, Marx critica las concepciones económicas pequeñoburguesas de Proudhon acerca de la producción capitalista, la interpretación idealista y utópica que él hace de la ley capitalista del valor. Proudhon afirmaba que los artículos producidos por los hombres se convierten en mercancías y son intercambiados porque así lo acuerdan los hombres, que tienen necesidades muy diversas y que por eso producen distintos objetos. En vez de atribuir la diversidad de las necesidades humanas al desarrollo, en el proceso de la producción, de la división social del trabajo, Proudhon deduce la división del trabajo de la diversidad de las necesidades humanas. Con ello pone cabeza abajo todo el proceso de la vida social: el hombre de la sociedad burguesa es para él el "hombre natural", el intercambio de mercancías no lo concibe como una forma históricamente pasajera de las relaciones sociales, sino como la realización de principios eternos derivados de la razón humana. Pero en la sociedad burguesa, donde impera el intercambio de mercancías, el hecho fundamental es —y esto no podía por menos de verlo Proudhon— la miseria de los trabajadores. Según su teoría, esta miseria no tiene nada que ver con la ley del valor, es únicamente consecuencia de la aplicación "irracional" de esta ley en la sociedad burguesa. Propone establecer una ley "verdadera" y justa del valor, que él denomina valor "constituido". Cada productor ha de recibir a cambio del producto de diez horas de trabajo, supongamos, cualquier otro producto que contenga la misma cantidad de trabajo. Proudhon no tiene de hecho en cuenta la relación entre el trabajo complejo y simple, calificado y no calificado. Marx hace ver cómo el "valor constituido" de Proudhon no es sino la interpretación utópica de la misma ley del valor que impera bajo el capitalismo.

Proudhon aspiraba a perpetuar la pequeña producción mercantil, de la que espontáneamente surge el capitalismo. No comprendía que éste aparece históricamente sobre la base de la pequeña producción mercantil, y que el intercambio de mercancías según su valor, en las condiciones propias de la sociedad burguesa, comprende la apropiación de la plusvalía por los capitalistas.

Sintetizando la crítica que Marx hace de Proudhon, V. I. Lenin escribía: "La idea de Proudhon no consiste en destruir el capitalismo y su base, la producción de mercancías, sino en *depurar* esta base de abusos, de excrecencias, etc.; no en destruir el intercambio y el valor de cambio, sino, al contrario, en "constituirlo", en hacerlo universal, absoluto, *justo*, desprovisto de fluctuaciones, de crisis y de abusos." [100]

De la crítica de la utopía económica de Proudhon, Marx pasa al análisis crítico de su metodología, demostrando que el método proudhoniano de investigación es el método hegeliano mal digerido, desprovisto de la "médula racional" que en él se contenía. Marx estima también aquí crí-

[100] V. I. Lenin, *Notas críticas sobre la cuestión nacional*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 17.

ticamente la dialéctica hegeliana, a la vez que expone su propio método: la dialéctica materialista.

El punto teórico del que Proudhon arranca es el sistema de categorías económicas elaboradas por la economía política clásica. ¿Qué relación guardan estas categorías económicas con la realidad objetiva del proceso económico? La respuesta que da a esta pregunta es típicamente idealista: las relaciones económicas son la aplicación, la encarnación de categorías económicas que de siempre se encuentran en la razón humana y de las que el hombre adquiere conciencia gracias a la necesidad del cambio. Proudhon no advierte que las categorías en cuestión son categorías de la economía capitalista; en el mejor de los casos, pueden ser únicamente un reflejo de procesos que trascurren objetivamente. Al perpetuar las categorías económicas de la sociedad burguesa, convierte la historia de la sociedad en la historia del descubrimiento y encarnación de las ideas eternas e inmutables de la razón impersonal de la humanidad. La miseria de los trabajadores y el mal social en general los atribuye a la falta de correspondencia entre las previsiones ideales y la realización práctica, terrena, de las mismas, o sea a la falta de debido cumplimiento de los buenos propósitos. La historia adquiere así un carácter teológico. La división del trabajo, las máquinas, la competencia, el monopolio, los impuestos, el balance comercial, la propiedad: tales son, según Proudhon, las fases fundamentales en que se realiza la idea absoluta de la justicia impuesta en la razón humana. Cada uno de esos fenómenos tiene su lado positivo y negativo. Para neutralizar este último, por ejemplo, la competencia ha de ser completada con el monopolio, mientras que para destruir los lados malos del monopolio se necesitan los impuestos, y así sucesivamente. Proudhon, según hace ver Marx, no comprendía en absoluto la naturaleza dialéctica de la contradicción como fuente del desarrollo, no comprendía que los contrarios están unidos entre sí y se condicionan recíprocamente.

"Se imagina —escribe Marx— que la división del trabajo, el crédito, la fábrica, en suma, todas las relaciones económicas han sido inventadas únicamente en beneficio de la igualdad, y sin embargo han terminado siempre por volverse contra ella. Del hecho de que la historia y la ficción del señor Proudhon se contradigan a cada paso, él deduce que en esto hay una contradicción." [101]

Proudhon no veía que en las contradicciones reales de la sociedad capitalista es imposible destruir sólo el lado "malo" conservando el "bueno". Bajo el capitalismo, la riqueza es engendrada por la explotación de los proletarios, de los desposeídos, y la abundancia por la escasez, de la misma manera que la riqueza, en su forma capitalista, engendra inevitablemente la miseria. Por consiguiente, es imposible acabar con la miseria si no se acaba con la sociedad capitalista. La propuesta de Proudhon, en el sentido de destruir el lado "malo" del capitalismo, no es más que filantropía pequeñoburguesa. Así, pues, la metodología de Proudhon tiende a velar la lucha de los contrarios, a conciliar las contradicciones de clase en la sociedad burguesa.

[101] C. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon*, trad. esp., pág. 112, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.

Proudhon, indica Marx, no ve en el proletariado más que la miseria (las privaciones), sin advertir en él a la clase revolucionaria, y rechaza la lucha de clase del proletariado y la revolución socialista. Marx, en cambio, al elaborar la dialéctica materialista, concentra su atención en la tarea de fundamentar la tesis de que las contradicciones en el seno de la sociedad antagónica son irreconciliables, de que para resolver estas contradicciones es necesario recurrir a la revolución socialista. Sólo con el triunfo del socialismo las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Esta tesis de Marx no sólo nos muestra los vínculos de las revoluciones sociales con el desarrollo antagónico de la sociedad; también profundiza el problema filosófico de las contradicciones antagónicas que Marx había planteado ya en 1843, en relación con la crítica de Hegel, y luego en *La Sagrada Familia,* al examinar las contradicciones existentes entre el proletariado y la burguesía.

La obra de Marx *Miseria de la filosofía* desempeñó un importante papel en el viraje radical que imprimieron a la economía política los fundadores del comunismo científico. En ella se pone al descubierto el carácter burgués de la doctrina de los clásicos de la economía política inglesa y se formulan los principios iniciales de la economía política del proletariado.

Frente a los intentos de los ideólogos burgueses de perpetuar el modo capitalista de producción, Marx demuestra que la sociedad burguesa es una forma de sociedad históricamente transitoria, que la historia de la humanidad es un proceso sujeto a leyes en el que el desarrollo de las fuerzas productivas condiciona el desplazamiento de unas relaciones de producción por otras.

Una brillante característica de la dialéctica del desarrollo social es la que Marx nos ofrece en la tesis siguiente: "Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales.

"Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.

"Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son *productos históricos y transitorios.*

"Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors inmortalis.*" [102]

Marx pone de relieve el carácter antagónico del progreso en las condiciones propias del capitalismo y de la sociedad de clases en general, e investiga las condiciones objetivas para la supresión de los antagonismos sociales. "Desde el principio mismo de la civilización —indica— la pro-

[102] C. Marx, *Miseria de la filosofía,* ed. cit., págs. 102-103.

ducción comienza a basarse en el antagonismo de los rangos, de los estamentos, de las clases, y, por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley a la que se ha subordinado hasta nuestros días la civilización. Las fuerzas productivas se han desarrollado, hasta el presente, gracias a este régimen del antagonismo de las clases." [103]

La dialéctica materialista, que Marx aplica brillantemente al análisis del proceso histórico-social, le lleva a la conclusión de que justamente el desarrollo antagónico de las fuerzas productivas es lo que origina la necesidad histórica de eliminar las relaciones antagónicas de producción, así como la única fuerza social capaz de llevar a cabo esta tarea histórica.

Frente a la dialéctica idealista, que en *Miseria de la filosofía* es sometida a una razonada crítica, Marx expone las bases científicas de su dialéctica materialista. Al explicar la esencia de la concepción materialista dialéctica de la realidad, Marx muestra que la dialéctica es orgánicamente hostil a la arbitraria manipulación subjetiva con los conceptos. El movimiento lógico de éstos ha de reproducir y reflejar el proceso real objeto de estudio. En el lugar del autodesarrollo de los conceptos, Marx coloca el estudio de las leyes internas de desarrollo de los fenómenos con existencia objetiva. Rechaza la elevación idealista a categoría absoluta del proceso lógico, que conduce inevitablemente al reconocimiento de la idea absoluta, a la reducción de todos los objetos y fenómenos a categorías lógicas, y escribe: "...Todo lo existente, cuanto vive sobre la tierra y bajo el agua, puede, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica... todo el mundo real puede hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas..." [104]

Marx se burla de las escapatorias idealistas a que recurren los hegelianos; explica que las categorías científicas, a diferencia de las abstracciones idealistas, son un reflejo de las cosas y los fenómenos del mundo exterior objetivo. Y esto, indica, se refiere también directa y abiertamente a las categorías económicas: estas abstracciones no son ni eternas ni inmutables; no preceden a las relaciones sociales y, siendo como son mera expresión teórica de éstas, son tan perecederas como las propias relaciones. En ello, según Marx, halla expresión la dialéctica real de los conceptos, del pensar, que se encuentra condicionada por la dialéctica objetiva de la realidad material.

Miseria de la filosofía revela con toda evidencia el formidable valor del enfoque dialéctico de los fenómenos, que nos permite conocerlos no como dados de una vez para siempre, inmutables y eternos, sino como resultado del desarrollo anterior y como punto de partida del desarrollo subsiguiente. En la lucha contra el proudhonismo, Marx amplía las bases del socialismo científico, de la economía política y del materialismo dialéctico e histórico.

[103] C. Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. cit., pág. 56.
[104] Ibídem, pág. 99.

7. El Manifiesto del Partido Comunista, documento programático de las concepciones marxistas.

En 1843-1844, cuando preparaban la creación del partido comunista del proletariado, Marx y Engels fijaron su atención en la Liga de los Justos, organización de obreros alemanes emigrados cuyo centro dirigente se encontraba en Londres. En 1843, Engels conoció en esta ciudad a los líderes de la Liga: K. Schapper, H. Bauer y H. Moll. Marx, que llega a París a fines de 1843, mantenía también contactos personales con sus dirigentes, y en particular con H. Ewerbeck, que se hallaba a la cabeza de las comunidades de la Liga de los Justos en la capital de Francia. Marx y Engels realizaron grandes esfuerzos para convertir esta Liga, que se dedicaba a la propaganda de las ideas del socialismo utópico, en una organización revolucionaria obrera de clase.

"...Nosotros —había de decir más tarde Marx— lanzamos una serie de folletos, en parte impresos y en parte litografiados, en los que se hacía una crítica despiadada de la mezcla de socialismo o comunismo franco-inglés y de filosofía alemana que entonces era la doctrina secreta de la Liga; en vez de esa mezcla proponíamos el estudio de la estructura económica de la sociedad burguesa como única base teórica firme, y finalmente, en forma asequible, explicábamos que se trataba no de dar vida a ningún sistema utópico, sino de la participación consciente en el proceso histórico, que se operaba ante nuestros ojos, de transformación revolucionaria de la sociedad." [105]

Bajo la influencia de los fundadores del marxismo, los miembros avanzados de la Liga de los Justos van superando sus utópicas concepciones pequeñoburguesas.

De conformidad con Marx y Engels, la Liga de los Justos celebró en el verano de 1847, en Londres, un congreso al que Engels asistió como delegado de las comunidades de París. El Congreso acordó una reorganización de la Liga, renunció a su utópica divisa pequeñoburguesa —"Todos los hombres son hermanos"— y la sustituyó con la consigna revolucionaria proclamada por los fundadores del marxismo: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"

Así nació la Liga de los Comunistas. En ese mismo Congreso fueron aprobados unos nuevos estatutos, que habían sido redactados fundamentalmente por Marx y Engels. Los estatutos proclamaban como tareas de la Liga el derrocamiento revolucionario de la burguesía, el establecimiento del poder de la clase obrera y la creación de la sociedad comunista sin clases.

El segundo Congreso de la Liga de los Comunistas, reunido a fines de noviembre y principios de diciembre de 1847, encargó a Marx y Engels que redactasen el programa del Partido Comunista.

La primera variante de este programa fueron los *Principios del comunismo*, escritos por Engels en forma de preguntas y respuestas. En

[105] C. Marx, *El señor Vogt*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XII, parte I, Moscú, 1935, págs. 302-303.

ellos, Engels hace una definición materialista de la teoría comunista, a la que caracteriza como "doctrina de las condiciones de emancipación del proletariado". A continuación explica el origen histórico del proletariado y su diferencia de las clases oprimidas que le precedieron, de los esclavos y siervos, y también de la pequeña burguesía. Por cuanto las contradicciones de la sociedad capitalista ostentan un carácter antagónico. irreductible, Engels llega a la conclusión de la necesidad del derrocamiento revolucionario del capitalismo.

En *Principios del comunismo*, F. Engels formula la tesis, atendidas las condiciones históricas existentes a mediados del siglo XIX, de que la revolución proletaria no puede triunfar en un solo país; esto era completamente justo en la época del capitalismo premonopolista, pues en ese tiempo el capitalismo se desarrollaba aún, en su conjunto, en línea ascendente, y no existía la desigualdad del desarrollo capitalista que posteriormente, bajo el imperialismo, iba a hacer posible la ruptura de la cadena del capitalismo en varios países, e incluso en uno solo.

En *Principios del comunismo* se plantea el problema del derrocamiento de la burguesía y de la conquista de la dictadura del proletariado. Esta obra era uno de los trabajos preparatorios del *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito por Marx y Engels y adoptado por la Liga de los Comunistas como programa del partido.

El *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) resume todo el proceso de formación del marxismo y expone las tesis fundamentales de esta doctrina, que es la concepción científica del mundo del Partido Comunista. Esta obra clásica constituye un brillante ejemplo de crítica revolucionaria del capitalismo, de la ideología burguesa y de las distintas formas del socialismo utópico.

Una idea de trascendental importancia expuesta en el *Manifiesto del Partido Comunista* es la de la dictadura del proletariado, si bien el concepto mismo de "dictadura del proletariado" fue formulado por Marx más tarde, en 1852, en una carta a J. Weydemeyer. La lucha de clases, según la doctrina de Marx y Engels, constituye la fuerza motriz de la sociedad basada en la propiedad privada; es la lucha entre las clases dominantes, explotadoras, y las clases oprimidas y explotadas. Las revoluciones sociales son la culminación lógica de esta lucha entre las clases fundamentales de formaciones sociales históricamente determinadas. Si la revolución social de la burguesía derribó la dominación de los señores feudales, la revolución social del proletariado, al derribar a la burguesía, conduce con fuerza de ley a la dictadura de la clase obrera.

La idea de la lucha de clases, según indica V. I. Lenin, es el hilo más importante que nos guía en la comprensión del proceso histórico; gracias a esta idea, la historia de la sociedad fue comprendida por primera vez no como una acumulación casual de acontecimientos condicionados por el libre arbitrio de personajes eminentes, sino como un proceso sujeto a leyes, en el que lo más esencial es el movimiento de emancipación de los oprimidos y explotados.

¿Cómo se explica la existencia de clases opuestas, la dominación de unas clases sobre otras? ¿Qué es lo que hace posible la supresión de las clases y la creación de la sociedad comunista, sin clases? A estas pre-

guntas, Marx y Engels dan una respuesta científica cuando analizan las leyes de desarrollo de la producción material, revelan las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y subrayan la necesidad económica de la transformación comunista de la sociedad. La burguesía ha creado unas fuerzas productivas más poderosas que todas las clases dominantes anteriores juntas. Sin embargo, en el curso del desarrollo del modo capitalista de producción, la burguesía se convierte en un obstáculo para el nuevo progreso de las fuerzas productivas. Estas últimas, en escala cada vez mayor, entran en conflicto con las relaciones de producción capitalista, como lo testimonian las crisis económicas. De este modo, el propio desarrollo de la producción social condena al capitalismo a la desaparición, de la misma manera que anteriormente ese desarrollo condujo a la destrucción de la sociedad feudal.

La burguesía ha gestado a sus propios sepultureros. "La burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha engendrado también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*." [106] La lucha de clase del proletariado contra la burguesía, inevitablemente, "se transforma en una revolución abierta".[107]

Al caracterizar las tareas fundamentales de la revolución proletaria, el *Manifiesto del Partido Comunista* señala que la clase obrera utiliza su dominación política para la confiscación de los medios de producción pertenecientes a la gran burguesía, para la centralización de todos los instrumentos de producción en manos del Estado y el más rápido desarrollo de las fuerzas productivas.

El término "dictadura del proletariado" no se utiliza aún en el *Manifiesto del Partido Comunista*; no obstante, su contenido es expuesto por Marx y Engels con una claridad clásica. "Aquí vemos —indica Lenin— la formulación de una de las ideas más nobles e importantes del marxismo en el problema del Estado, como es la idea de la "dictadura del proletariado..." [108]

A la fundamentación de la idea de la dictadura del proletariado había precedido el estudio del problema de la misión histórica del proletariado como fuerza llamada a destruir la sociedad burguesa, trabajo que Marx llevó a cabo en 1844. Pero entonces Marx no había dicho todavía que el proletariado únicamente podría realizar su misión histórica gracias al establecimiento de su dominación política, de su propio poder. La viva participación posterior en la lucha de los obreros alemanes, ingleses y franceses contra la burguesía y el estudio de las leyes de la lucha de clases y de las revoluciones sociales, lleva a los fundadores del marxismo a la conclusión de que es necesario establecer el poder proletario como fundamental condición política de la transformación socialista de la sociedad.

Marx y Engels destacaban al proletariado de entre las masas oprimidas y explotadas como una clase específica, que es producto de la gran producción capitalista y portadora del modo socialista de producción,

[106] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista. Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. I, pág. 430, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.
[107] Ibídem, pág. 33.
[108] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución. Obras completas*, t. 25, pág. 374.

como la clase a la cual pertenece el futuro. Al señalar la diferencia cualitativa que hay entre la clase obrera y las masas trabajadoras pequeño-burguesas, explotadas y oprimidas por el capitalismo, Marx y Engels superaban la oposición abstracta entre desposeídos y posesores, entre pobres y ricos, la reivindicación abstracta del "poder del pueblo", propia de los demócratas revolucionarios.

El *Manifiesto del Partido Comunista* explica la peculiaridad cualitativa de la lucha que el proletariado sostiene por su emancipación y sus tareas histórico-universales, con lo que da base teórica a la necesidad de crear y robustecer el Partido Comunista proletario. Al poner de relieve los vínculos irrompibles de la vanguardia comunista —el partido del proletariado— con toda la clase, Marx y Engels hacen ver que las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios imaginados e inventados por unos u otros doctrinarios, por "renovadores" del mundo como eran los utopistas. La teoría revolucionaria del Partido Comunista no es sino la expresión teórica general del proceso histórico, que se desenvuelve objetivamente, de la lucha, que tiene lugar en la realidad, del proletariado contra la burguesía. Por ello, los comunistas no tienen intereses que no coincidan con los intereses sustanciales del proletariado de todos los países. "Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo, defienden también, dentro del movimiento actual, el porvenir de este movimiento." [109] La superioridad de los comunistas reside en que, pertrechados como están con la teoría revolucionaria científica, tienen noción clara de las condiciones, de la marcha histórica y de los resultados sociales del movimiento obrero. A la vez que señalan la revolución comunista y la construcción de la sociedad comunista como meta final del movimiento obrero, Marx y Engels consideran al proletariado como al luchador más consecuente por la democracia. El *Manifiesto del Partido Comunista* se opone a la concepción sectaria de las tareas de clase del proletariado y subraya que los comunistas "apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el estado de cosas social y político existente... los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países".[110]

El *Manifiesto del Partido Comunista* hace una crítica implacable y dura de todos los soportes de la sociedad burguesa: de la propiedad burguesa, del Estado burgués, de la moral burguesa, de la religión, de toda la ideología burguesa. El burgués ve la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción como la destrucción de la personalidad, de la libertad y la independencia del individuo. El *Manifiesto* desenmascara la identificación burguesa de la propiedad con la propiedad capitalista, del burgués con el individuo en general y de la libertad con la libertad de explotación.

Los ideólogos burgueses alzan el grito con sus afirmaciones de que la supresión de la propiedad privada supondrá el cese de toda actividad y el advenimiento de una universal desidia. "Si así fuese —observan iró-

[109] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, ed. cit., pág. 51.
[110] Ibídem, pág. 52.

nicamente Marx y Engels—, hace ya mucho que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan."[111]

El *Manifiesto del Partido Comunista* desenmascara la hipocresía de las frases burguesas sobre la familia, el matrimonio, la patria y la nación. Complemento de la familia y el matrimonio burgueses es la prostitución. El Estado burgués es una cárcel para los trabajadores, y sólo en la lucha contra la burguesía, al derribarla y establecer su dominación política adquiere el proletario una patria realmente suya. El proletariado es nacional, pero de ningún modo en el sentido en que lo es la burguesía, imbuida de la ideología del nacionalismo, sino en el sentido de que primeramente ha de organizarse en escala nacional, en el marco de la nación, como clase dominante, y poner fin a la explotación de las clases y, con ella, a la opresión nacional. El internacionalismo es la bandera ideológica del proletariado, puesto que los obreros de todos los países tienen la misma meta en su lucha contra el capitalismo.

Marx y Engels desenmascaran las bases de la ideología burguesa y revelan el verdadero origen de clase de las frases burguesas acerca de la libertad, de los derechos cívicos, etc.

"Vuestras ideas —dicen los fundadores del marxismo a los ideólogos burgueses— son en sí mismas producto de las relaciones burguesas de producción y de propiedad, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase, erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase." [112]

El *Manifiesto del Partido Comunista* es una exposición de la concepción materialista dialéctica de la vida social, que demuestra el formidable significado revolucionario que tiene la aplicación del materialismo dialéctico al estudio del proceso histórico. Los fundadores del marxismo ponen de relieve la dialéctica del desarrollo del capitalismo, que prepara las premisas de su inevitable desaparición. El examen de los fenómenos de la vida social en sus relaciones recíprocas e interdependencia, en su movimiento, cambio y su transformación revolucionaria sobre la base de la lucha de los contrarios; la concepción materialista de la conciencia social como reflejo de la vida social: todo esto era un enorme paso hacia adelante en el desarrollo creador de la ciencia filosófica.

En el proceso de elaboración de la concepción materialista de la historia, Marx y Engels argumentan teóricamente la tesis de la diferencia cualitativa radical que existe entre la ideología científica del proletariado y todas las demás ideologías que le precedieron. Puesto que la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todas las formaciones económico-sociales antagónicas del pasado, "no es asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de la conciencia— que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.

[111] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, ed. cit., pág. 37.
[112] Ibídem.

"La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales." [113]

El *Manifiesto del Partido Comunista* opone decididamente el socialismo proletario científico a todas las formas no científicas del socialismo, de tiempos anteriores y de la época en que el *Manifiesto* vio la luz, sometiendo a crítica el socialismo feudal y cristiano, que trataban de llevar atrás, al sistema feudal del medievo, que querían volver atrás la rueda de la historia; al socialismo burgués, que perpetúa e idealiza la sociedad capitalista; al socialismo pequeñoburgués, que idealiza la economía mercantil simple y la presenta como realización del socialismo. Este análisis de las diversas formas históricas del socialismo utópico, de su contenido objetivo y de sus fuentes económico-sociales, es un brillante modelo de interpretación materialista de la historia, en particular de la historia de las ideologías. Al señalar el significado histórico de los sistemas del "socialismo crítico-utópico" (Saint-Simon, Fourier, Owen), que aparecen en "el período inicial, embrionario, de la lucha entre el proletariado y la burguesía", Marx y Engels señalan: "Si en muchos aspectos esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias." [114] En cuanto se refiere al comunismo revolucionario utópico (Babeuf, Buonarroti, Dézamy), que se hacía eco de los primeros impulsos del proletariado hacia una transformación radical de la sociedad, con su prédica del ascetismo y de la nivelación universales reflejaba la falta de madurez y el escaso desarrollo del proletariado, la ausencia de premisas materiales para su emancipación. Sólo el desarrollo posterior del capitalismo y de la lucha del proletariado por su liberación hizo posible la creación del comunismo científico, del que la obra de Marx y Engels era el manifiesto.

El *Manifiesto del Partido Comunista*, como todas las obras de Marx, Engels y Lenin, es un arma ideológica del proletariado eternamente viva y combativa.

8. Esencia y significado de la transformación revolucionaria realizada en la filosofía por Marx y Engels.

La creación del materialismo dialéctico y del materialismo histórico significaba la más profunda transformación revolucionaria en filosofía, el comienzo de una nueva época histórica en el avance espiritual de la sociedad.

Marx y su genial amigo Engels llevaron a cabo la gran empresa científica de crear la forma histórica superior de la filosofía materialista, que unía indisolublemente en un todo único el materialismo y la dialéctica, la concepción materialista de la naturaleza y la interpretación materialista de la vida social, la interpretación filosófica de la realidad y la lucha por su transformación revolucionaria. La aparición del materialismo dia-

[113] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, ed. cit., pág. 40.
[114] Ibídem, pág. 50.

léctico e histórico significaba un cambio radical de la naturaleza de clase y del papel social de la filosofía, del objeto de la misma y, por consiguiente, de su lugar en el sistema de los conocimientos científicos acerca de la naturaleza y la sociedad.

En la tesis de Marx de que los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo, se formula breve y profundamente la esencia de la revolución operada en la filosofía por el marxismo, la diferencia radical y cualitativa de la filosofía del marxismo respecto de todas las doctrinas filosóficas anteriores, sin exceptuar a las progresivas.

Una visión superficial puede llevar a creer que esta tesis de Marx no se refiere a ciertas doctrinas filosóficas progresivas, por ejemplo, al materialismo francés del siglo XVIII. Según sabemos, los materialistas franceses prepararon ideológicamente la revolución burguesa del siglo XVIII en Francia, combatieron enérgicamente el orden de cosas feudal, al que consideraban antínatural, irracional y opuesto a la naturaleza del hombre, insistían en que las instituciones sociales habían de ser puestas en correspondencia con la naturaleza humana. Indudablemente, el materialismo francés, al igual que otras doctrinas filosóficas progresivas, contribuyó en el más alto grado a la transformación burguesa de la sociedad. Pero ¿se refiere a esto la anterior tesis de Marx? ¿Niega ésta el valor de unas u otras doctrinas filosóficas para el desarrollo de la sociedad, la participación activa de unos u otros filósofos en determinadas transformaciones sociales? Ciertamente, no. La filosofía, nos enseña Marx, es la forma de la conciencia social que expresa determinados intereses sociales, de clase, que cumple un determinado papel en la historia de la sociedad y, por tanto, en las modificaciones que los hombres llevan a cabo. La tesis de Marx no niega lo más mínimo este hecho, pues Marx, por principio, no aceptaba en absoluto el punto de vista tradicional burgués de que la filosofía no es "partidista" y se limita a contemplar la realidad, sin que tenga que ver nada con la actividad práctica, con el cambio del orden social.

La anterior tesis de Marx nos dice únicamente que los filósofos, que se dedicaban a explicar el mundo, no habían creado una teoría del cambio del mismo, no habían revelado las leyes del cambio y desarrollo de la vida social, las leyes de las transformaciones sociales. Así, por ejemplo, los materialistas franceses del siglo XVIII, que tanto hicieron para la transformación burguesa de su país, eran metafísicos, estaban convencidos de la inmutabilidad de la naturaleza humana y de la esencia inmutable de todo lo existente. "...Lo que fue, es y será...",[115] escribía, por ejemplo, Helvecio. Refiriéndose a la necesidad de poner fin al sistema feudal, los materialistas franceses partían de la existencia de una naturaleza humana, dada de una vez para siempre e inmutable, a la que las instituciones feudales deformaban. Por esto, ellos lo que planteaban era la necesidad de rechazar las contradicciones, de prescindir de lo que no era natural y no se conformaba con la inmutable esencia humana. En la filosofía premarxista no todos fueron metafísicos, también hubo dialéc-

[115] C. A. Helvecio, *Del espíritu*, ed. rusa, Moscú, 1938, pág. 184.

ticos. Mas tampoco éstos pudieron dar una teoría filosófica científica del cambio del mundo. El gran dialéctico Hegel, a causa del carácter idealista de su filosofía, veía el desarrollo como una ley internamente propia sólo del pensamiento, y no de la naturaleza ni de la vida material de la sociedad. Afirmaba que la realidad es racional, por lo que las aspiraciones de los hombres a modificarla en interés suyo carecen de consistencia, Los hombres, al decir suyo, se imaginan que hacen ellos mismos la historia, pero en realidad no son sino ejecutores de la voluntad del "espíritu absoluto", por lo que el curso de los acontecimientos ha de ser considerado como algo establecido desde el comienzo del mundo.

Como la mayoría de los filósofos premarxistas, Hegel oponía la filosofía a la actividad práctica real de los hombres, en particular a su aspiración a cambiar, en interés propio, las condiciones de vida, las relaciones sociales. Según afirmaba, justamente "la aversión hacia las inquietudes de las pasiones inmediatas en la realidad, empuja al examen filosófico..." [116] Pero esto significa que la filosofía no ha de encontrarse al servicio de la práctica; ha de elevarse sobre ella, contemplando impasible el bien y el mal, revelando la necesidad del uno y el otro, tratando de alcanzar no lo pasajero, sino lo eterno, no lo relativo, sino lo absoluto. Es de una total evidencia que una filosofía de tal género no llamaba a la lucha, sino a la conciliación con lo existente, que era tenido como racional y sujeto a leyes; y si cambiaba, en todo caso esto no tenía relación alguna con las necesidades e intereses del hombre.

Las doctrinas filosóficas anteriores al marxismo eran forjadas, de preferencia, por hombres que pertenecían a las clases dominantes. Algunas de esas doctrinas eran progresivas, por cuanto las clases de cuyos intereses eran portavoces estaban interesadas en el avance de la producción material, de la ciencia y la cultura de la sociedad, y en la lucha contra los sistemas sociales reaccionarios. Mas los ideólogos de las clases explotadoras no planteaban, ni podían hacerlo, las tareas de la radical transformación revolucionaria de la sociedad. Es de una evidencia absoluta que en estas doctrinas no podía ser reconocida ni argumentada teóricamente la lucha que por su emancipación sostenían las masas oprimidas y explotadas. Sólo en las doctrinas filosóficas y sociológicas creadas en el período premarxista por los ideólogos de los campesinos y de otras capas trabajadoras de la sociedad, en especial por los demócratas revolucionarios, se advierte la aspiración a poner la filosofía al servicio del movimiento de liberación, a argumentar teóricamente las transformaciones sociales llevadas a cabo en interés de los trabajadores. Mas también los demócratas revolucionarios eran idealistas, en lo fundamental, por lo que toca a la interpretación de la historia. De ahí que tampoco ellos pudieran elaborar la doctrina de las leyes que rigen el cambio del mundo, y en especial la doctrina de las leyes de la transformación revolucionaria de la sociedad en interés de los oprimidos y explotados.

Sólo los ideólogos del proletariado revolucionario, Marx y Engels, fueron capaces de crear la filosofía que había de convertirse en la bandera

[116] Hegel, *Filosofía de la Historia. Obras completas*, ed. rusa, t. VIII, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 422.

ideológica de millones de trabajadores en la lucha por su futuro, en instrumento para la transformación revolucionaria y consciente de la sociedad. Los fundadores del marxismo terminaron resueltamente con la oposición de la filosofía y la ciencia en general a la práctica, y al movimiento de emancipación de los trabajadores. Según Marx, la misión de la ciencia social y, en particular, de la filosofía —que por su esencia misma es una concepción del mundo— consiste en dar una consigna de lucha verdadera, es decir, basada en el conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo. Esta tesis de Marx nos habla también con evidencia de la radical y cualitativa diferencia que separa a la filosofía del marxismo de todas las doctrinas filosóficas que le precedieron. El materialismo dialéctico e histórico no es la filosofía de una secta, de un estrecho grupo de gentes, de especialistas, de "aristócratas del espíritu"; es la filosofía de las masas, comprendida por las masas, que refleja sus intereses y fundamenta su lucha por la completa emancipación social.

La filosofía del marxismo es la concepción del mundo de los partidos comunistas y obreros, el fundamento teórico del comunismo científico, y en ello se revela el papel social, cualitativamente nuevo, de la filosofía.

Marx y Engels no se limitaron a poner fin a la contraposición entre la filosofía y la práctica; también terminaron con el antagonismo entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza y la sociedad. Sabemos que los filósofos premarxistas opusieron a menudo las ciencias naturales a la "filosofía de la naturaleza"; la historia como ciencia, a la "filosofía de la historia"; el estudio del arte, a la "filosofía del arte"; la jurisprudencia, a la "filosofía del derecho", etc. Tal oposición ostentaba un carácter particularmente agudo en los idealistas, que trataban de interpretar con un criterio idealista el contenido materialista de las ciencias naturales, es decir, de deformar ese contenido para dar satisfacción a sus concepciones idealistas. Los idealistas veían la filosofía como una "ciencia de las ciencias", que podía desdeñar las ciencias de "categoría inferior", es decir, las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, supuestamente independiente de los datos experimentales y que extraía sus proposiciones del concepto puro, sin dirigirse a los hechos, a la experiencia. Los materialistas se manifestaban una vez y otra contra esa actitud desdeñosa hacia la ciencia. Pero los materialistas anteriores a Marx no pudieron superar hasta el fin la oposición entre la filosofía y las distintas ciencias, por lo que muchos naturalistas daban la espalda a la filosofía y caían en poder de un estrecho empirismo, mientras que los adeptos de la filosofía natural, de espalda a las ciencias concretas, que se basan en datos experimentales, se veían desprovistos de un terreno real para sus generalizaciones teóricas.

Marx y Engels descubrieron las relaciones que existen entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza y la sociedad, determinando así el lugar que verdaderamente corresponde a la filosofía en el sistema general de los conocimientos científicos. La filosofía, señalaban, no ha de despreciar los datos científicos, sino hacer un balance teórico de ellos, generalizarlos; ha de ser la base filosófica de las ciencias de la naturaleza y la sociedad y proporcionarles un método de conocimiento científico, de pensamiento, Si las distintas ciencias naturales estudian determinadas formas del mo-

vimiento de la materia, las leyes específicas que les son inherentes, el materialismo dialéctico es la concepción científica del mundo que estudia las leyes comunes a todas las formas del movimiento, del desarrollo. El materialismo dialéctico trata de las leyes más generales del movimiento, del cambio y desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

El materialismo dialéctico y el materialismo histórico, al suprimir la filosofía en el antiguo sentido de la palabra, representan "una simple concepción del mundo que no ha de encontrar su confirmación y manifestación en una ciencia especial, en una ciencia de las ciencias, sino en las ciencias reales".[117]

Marx y Engels convirtieron la filosofía en una concepción científica del mundo que se basa en los datos de las ciencias naturales y sociales, que generaliza estos datos y que tiene una significación formidable para las propias ciencias.

Eso fue posible, ante todo, porque los fundadores del marxismo relacionaban indestructiblemente entre sí la teoría filosófica y el método, el materialismo y la dialéctica, porque con su concepción filosófico-científica del mundo crearon una concepción integral, irreductible frente al idealismo y la metafísica. Sabemos que el materialismo anterior a Marx ostentaba un carácter preferentemente metafísico, lo cual era debido, en primer término, a la limitación mecanicista de las ciencias naturales de aquel entonces. Esto no significa, se entiende, que el materialismo, según afirman algunos idealistas, sea por su naturaleza enemigo de la dialéctica. Al contrario, los hechos históricos demuestran que los primeros representantes de la filosofía materialista profesaron una dialéctica simplista. Los materialistas de los siglos XVII a XIX enunciaron también una serie de importantes proposiciones dialécticas; esto se refiere, en particular, a Spinoza, Diderot, Herzen y Chernichevski. No obstante, estos materialistas, en virtud de la limitación de las condiciones sociales y de los datos científicos de que se disponía en su tiempo, no pudieron dar un panorama dialéctico completo del mundo, aplicar consecuentemente la dialéctica a la historia y a la teoría del conocimiento.

Marx indicaba que bajo un aspecto abstracto, unilateral y mistificado, la dialéctica había sido expuesta por algunas figuras eminentes de la filosofía clásica alemana, y en particular por Hegel. Empero, como ya se señaló más arriba, la dialéctica idealista hegeliana era inservible para la investigación concreta de la naturaleza y la sociedad.

En los tiempos en que el marxismo aparece, en el terreno filosófico existía, pues, por un lado, la doctrina progresiva del materialismo, la limitación metafísica de la cual era un obstáculo para el avance de la filosofía; por otro, existía el método dialéctico de la filosofía clásica alemana, limitado y oprimido por sus sistemas idealistas y conservadores.

Marx y Engels liberaron al viejo materialismo de la metafísica, que estorbaba su desarrollo, y a la dialéctica de la mistificación idealista. Con su elaboración dialéctica de la filosofía materialista precedente y su elaboración materialista de la dialéctica de Hegel, los fundadores del marxismo crearon una concepción materialista dialéctica del mundo, en la

[117] F. Engels. *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 168.

que se unen orgánicamente la teoría filosófica científica y el método científico, y que se diferencia cualitativamente tanto del anterior materialismo como de la dialéctica precedente. Así, pues, el materialismo y la dialéctica fueron elevados a un nivel nuevo, superior. La creación del materialismo dialéctico significaba también la superación de las indecisiones de la filosofía materialista anterior a Marx, es decir, la construcción acabada del materialismo y la creación de la concepción materialista de la historia.

"El *materialismo histórico* de Marx es una conquista formidable del pensamiento científico. El caos y la arbitrariedad que imperaban en las opiniones sobre la historia y sobre la política cedieron su puesto a una teoría científica asombrosamente completa y armónica, que revela cómo de una forma de la vida social se desarrolla, al crecer las fuerzas productivas, otra más alta, como de la servidumbre de la gleba, por ejemplo, nace el capitalismo." [118]

La creación del materialismo histórico tuvo unas consecuencias revolucionarias en el más alto grado, tanto para la ciencia de la sociedad como para la práctica social entera.

El idealismo fue expulsado de su último refugio, del campo de la historia, pues ahora se había encontrado el camino para explicar la conciencia por las condiciones materiales, por las leyes de desarrollo de la sociedad, en lugar de las "opiniones" de los hombres, del "espíritu absoluto" o de la mística "autoconciencia" con que antes se trataba de explicar la historia humana. Ahora, todo el edificio de la ciencia social se erigía sobre una base materialista.

Con su descubrimiento de que la base de toda la vida social está en el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, el marxismo señalaba la vía para el estudio universal y completo del proceso de desenvolvimiento de las formaciones económico-sociales. Marx mostró "el camino para el estudio científico de la historia como un proceso único y sujeto a leyes en toda su inmensa diversidad y carácter contradictorio".[119]

Marx y Engels pusieron de relieve el papel decisivo de las masas trabajadoras en la historia. Las anteriores teorías idealistas del desarrollo social "hacían caso omiso precisamente de las acciones de las *masas* de la población, mientras que el materialismo histórico por primera vez dio la posibilidad de investigar, con la exactitud de las ciencias naturales, las condiciones sociales de la vida de las masas y los cambios de estas condiciones".[120]

Marx y Engels descubrieron en la lucha de clases la fuerza motriz de toda la historia desde el momento en que la sociedad se divide en clases opuestas y hostiles entre sí. Resultado ineluctable de la lucha de clase del proletariado contra la burguesía es la revolución socialista y la implan-

[118] V. I. Lenin, *Tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. En V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 67.
[119] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. rusa, tomo 21, pág. 41.
[120] Ibídem, pág. 40.

tación de la dictadura del proletariado, cuyo fin es la construcción de la sociedad comunista.

La filosofía marxista-leninista combina orgánicamente un genuino carácter científico con el espíritu de partido y revolucionario proletario militante. El principio del espíritu proletario de partido se convirtió en la base sobre la que se levanta y desarrolla la filosofía marxista.

El materialismo dialéctico, que rechaza la hipocresía del "objetivismo" burgués —forma de encubrir el espíritu de partido de la burguesía— y que defiende abiertamente los intereses de los trabajadores en oposición a los intereses de quienes los explotan, es la única teoría filosófica que mantiene consecuentemente la verdad objetiva. Con su abierta defensa de la verdad objetiva, sirve a los intereses de la clase obrera, de los trabajadores; por eso "hay que hacer todos los esfuerzos para conseguir y cuidar de la manera más severa que el espíritu de partido sea no *una palabra* simplemente, *sino un hecho*".[121] El espíritu sin partido, indicaba Lenin, es una idea burguesa, que vela el carácter de clase de la ideología burguesa; el espíritu de partido es una idea socialista.

Tales son los rasgos fundamentales de la transformación revolucionaria que en filosofía llevaron a cabo los fundadores del marxismo.

9. Períodos fundamentales de desarrollo de la filosofía marxista en la época del capitalismo premonopolista

El materialismo dialéctico e histórico es la base filosófica del comunismo científico. Es lógico, pues, que las etapas fundamentales en el desarrollo de la filosofía del marxismo —al igual que de todo el marxismo en su conjunto— vayan unidas inseparablemente a los períodos históricos más importantes de desarrollo del movimiento de emancipación de la clase obrera y de la historia universal en general. Como ya se indicaba en la Introducción a nuestra Historia de la filosofía,[122] el desarrollo de la filosofía después de la aparición del marxismo se divide en dos grandes etapas, que corresponden a la época del capitalismo premonopolista (segunda mitad del siglo XIX) y a la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias (fines del siglo XIX y comienzos del XX hasta nuestros días). De conformidad con esto, la filosofía marxista, como todo el marxismo en su conjunto, atraviesa por dos etapas fundamentales: la primera, que se caracteriza por la circunstancia de que la doctrina marxista, incluida la filosofía del materialismo dialéctico e histórico, fue elaborada por Marx, Engels y sus discípulos en las condiciones propias del capitalismo premonopolista, y la segunda, en la que la doctrina y la filosofía marxista son impulsadas por Lenin y sus discípulos en las condiciones propias de la nueva época, la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias (etapa leninista en la filosofía del marxismo).

Dentro de estas dos grandes etapas de desarrollo del marxismo y de su filosofía, se distinguen períodos más cortos que abarcan a determinadas

[121] V. I. Lenin, *Más sobre el espíritu de partido y sin partido. Obras completas*, ed. rusa, t. 16, pág. 47.

[122] Véase nuestra Historia de la filosofía, t. I.

fases de la historia universal; períodos del desarrollo social que conduce de una revolución social a otra, que sirven como jalones esenciales del moderno avance histórico de la sociedad humana. En los tomos tercero y cuarto de HISTORIA DE LA FILOSOFÍA examinamos la evolución de nuestra ciencia en la época del capitalismo premonopolista. Por eso, la división en períodos del desarrollo de la filosofía marxista se circunscribe aquí al marco histórico de esta época.

V. I. Lenin, en su trabajo *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx,* indica que, a partir de la creación del marxismo, la historia universal se divide en grandes períodos, de los cuales los dos primeros son: 1) desde la revolución de 1848 hasta la Comuna de París (1871), y 2) desde la Comuna de París hasta la revolución rusa de 1905. Vemos cómo Lenin toma, en calidad de jalones históricos, las dos más grandes revoluciones sociales producidas durante algo más de medio siglo, desde mediados del XIX hasta comienzos del XX.

De conformidad con esto, a la formación del marxismo sigue el período de desarrollo de esta doctrina desde las revoluciones de 1848-1849 hasta la Comuna de París (1871), que fue el primer asalto emprendido por el proletariado contra el capitalismo. En esta época histórica, en toda la Europa Occidental termina la fase de transformaciones democrático-burguesas, surge y se amplía el movimiento obrero organizado de masas, y en algunos países aparecen ya partidos proletarios. Las capas avanzadas del proletariado occidental-europeo comienzan paulatinamente a comprender la inevitable limitación de las transformaciones democrático-burguesas. A la vez que en la clase obrera se extinguen las ilusiones democrático-burguesas, la lucha proletaria por la democracia muestra la tendencia a convertirse en lucha por el socialismo, cosa que se pone singularmente de relieve en los hechos de los heroicos comuneros parisienses.

La doctrina de Marx, comprendida la filosofía marxista, no conquista de buenas a primeras la preponderancia en el movimiento obrero. Inicialmente, en el primer período de su existencia, según indica Lenin, era "solamente una de las fracciones o corrientes extraordinariamente numerosas del socialismo".[123] Sin embargo, la marcha posterior de la historia —derrota de las revoluciones de 1848, organización de la I Internacional, Comuna de París, transformación del liberalismo burgués en una fuerza contrarrevolucionaria, crisis del socialismo pequeñoburgués, lucha incansable de Marx y Engels y sus compañeros de armas contra la ideología burguesa y pequeñoburguesa— pone al desnudo la inconsistencia de las doctrinas político-sociales anticientíficas de todo género, hostiles a los intereses del proletariado, que pretendían ocupar un puesto dirigente en el movimiento obrero (proudhonismo, lassalismo, bakuninismo, etc.).

V. I. Lenin subrayaba incesantemente los vínculos indestructibles de la filosofía marxista con las demás partes integrantes del marxismo. Al mismo tiempo, enseñaba que, en dependencia de las condiciones históricas concretas del desarrollo, dentro de la doctrina única y multilateral del marxismo se destacan a un primer plano ya uno, ya otro de sus aspectos.

[123] V. I. Lenin, *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* En V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 71.

En el período de formación del marxismo, figuraban en primer plano los problemas filosóficos, por la necesidad de dar una base filosófica, con arreglo al materialismo dialéctico, a la misión histórica universal del proletariado en la transformación comunista de la vida social; en 1848-1849, en cambio, adquiere primordial importancia la elaboración de las cuestiones políticas fundamentales (en particular la teoría de la lucha de clases, de la revolución y del Estado), y en los años 50 y 60 Marx y Engels hubieron de centrar principalmente su atención en el estudio de las leyes económicas de desarrollo de la formación capitalista, la acción de las cuales conduce obligatoriamente a la revolución socialista. "Esto no significa —escribía Lenin— que en ninguna ocasión se pueda desconocer alguno de los aspectos del marxismo; significa solamente que el *predominio del interés* hacia uno u otro aspecto no depende de los deseos subjetivos, sino del conjunto de las condiciones históricas." [124] Así, pues, en el período de la revolución de 1848 la filosofía del marxismo aparece ante todo como fundamentación teórica de las tareas políticas y tácticas esenciales del proletariado en la revolución burguesa, mientras que en el período que sigue a la revolución sirve directamente a la creación y exposición de la economía política marxista. En uno y otro caso, el materialismo dialéctico e histórico se desarrolla tanto como concepción científica del mundo como en calidad de método científico del marxismo, ante todo como base metodológica de la actuación política y de la teoría económica del partido marxista.

El segundo período de desarrollo del marxismo y de la filosofía marxista se inicia después de la Comuna de París y se prolonga hasta el paso a la nueva época histórica, que es la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias. Este período de la historia universal se distingue del primero por su carácter relativamente "pacífico", por la ausencia de revoluciones. El marxismo se convierte en esa época en la doctrina dominante dentro del movimiento obrero de los países europeos y se extiende a todo lo ancho. En diversos países aparecen partidos socialistas de masas, de una base proletaria, que salen a la palestra bajo la bandera del marxismo.

"El liberalismo, interiormente podrido, intenta revivir bajo la forma de *oportunismo* socialista." [125] Ya en los años 70, Marx y Engels señalan este hecho de la deformación del socialismo científico. Se constituye el frente único de los adversarios burgueses y pequeñoburgueses del marxismo, del tipo de E. Dühring, que se habían filtrado en el movimiento obrero, y de los deformadores oportunistas del marxismo revolucionario. La *Crítica del programa de Gotha* de Marx y las observaciones críticas de Engels al programa de Erfurt de la socialdemocracia alemana, son un brillante testimonio de la infatigable lucha que los fundadores del marxismo sostienen con la ideología seudomarxista y pequeñoburguesa en el seno del movimiento obrero. En la lucha contra las teorías falsamente marxistas, generalizando los nuevos datos del proceso histórico-social, Marx y Engels continúan desarrollando todas las partes integrantes de

[124] V. I. Lenin, *Nuestros supresores. Obras completas.* ed. rusa, t. 17, pág. 54.
[125] V. I. Lenin, *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 73.

su doctrina, entre ellas el materialismo dialéctico e histórico. Particularmente, dedican su atención a los principios fundamentales de la filosofía marxista, a las leyes y categorías de la dialéctica materialista y a la generalización teórica de los grandes descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX. En sus trabajos filosóficos de este período, Engels muestra cómo la dialéctica materialista es una necesidad absoluta para las ciencias naturales modernas, singularmente cuando se trata de sistematizar los datos empíricos y de proporcionar una generalización teórica de los mismos.

En *Marxismo y revisionismo*, Lenin señala que en los años 70 y 80 del siglo XIX las corrientes abiertamente hostiles al marxismo, que pretendían ser portavoces de la ideología del movimiento obrero, no podían ya ejercer ni ejercían sobre el proletariado ninguna influencia sensible. "El marxismo triunfa ya, incondicionalmente, sobre todas las demás ideologías del movimiento obrero", dice Lenin, y agrega que este triunfo se completa, en líneas generales, en los años 90 de la pasada centuria. "Pero cuando el marxismo hubo desplazado a todas las doctrinas más o menos completas que le eran hostiles, las tendencias que se albergaban en estas doctrinas comenzaron a buscar otros caminos. Cambiaron las formas y los motivos de la lucha, pero la lucha continuó. Y el segundo medio siglo de existencia del marxismo (década del 90 del siglo pasado) comenzó con la lucha contra la corriente hostil al marxismo en el seno de éste." [126]

Esa misma idea es puesta de relieve por V. I. Lenin en *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx:* "La dialéctica de la historia hace que el triunfo teórico del marxismo obligue a sus enemigos a *disfrazarse* de marxistas." [127]

Dentro de los partidos socialistas de la II Internacional, en los años 90 se extiende cada vez más, hasta que termina por predominar, el oportunismo, con su revisión de los principios del marxismo, con sus desviaciones del materialismo y de la dialéctica de Marx, con sus intentos de unir el marxismo a distintas doctrinas filosóficas y sociológicas burguesas y su divorcio entre la teoría y la práctica del movimiento revolucionario. Todo esto provoca la necesidad, a partir de 1895 aproximadamente, de un desarrollo ulterior del marxismo, incluida su filosofía, de una crítica completa de las tendencias antimaterialistas y antidialécticas en el seno de los marxistas, y de la creación y fundamentación teórica de partidos marxistas de nuevo tipo, que se mantuviesen irreductibles hacia el oportunismo y el revisionismo.

En Rusia, país al que a fines del siglo XIX se desplaza el centro del movimiento revolucionario europeo, Lenin crea en 1895 la "Unión de lucha por la emancipación de la clase obrera", que era el embrión del partido marxista de nuevo tipo. A partir de ese tiempo, los trabajos teóricos de Lenin abren al partido marxista el camino hacia la revolución que se avecinaba e inician una etapa nueva —la etapa leninista— en el desarrollo de la filosofía del marxismo.

Otra circunstancia que hacía necesario un nuevo y fecundo desarrollo

[126] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo*. En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, página 76.

[127] V. I. Lenin, *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx*. En *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 73.

de la filosofía del marxismo era que en los últimos años del siglo XIX comienza una "novísima revolución" (según palabras de Lenin) en las ciencias naturales, revolución que da origen a un período nuevo no sólo en los avances de dichas ciencias en su conjunto, y en especial de la física, sino también en la filosofía, tan íntimamente relacionada con ellas. Esta revolución empieza con los tres grandes descubrimientos de la física a fines del siglo XIX: los rayos X (1895), la radiactividad (1896) y el electrón (1897).

El segundo período de desarrollo de la filosofía marxista termina hacia 1895 aproximadamente. El paso a la nueva etapa en el desarrollo de la filosofía marxista se inicia con el nacimiento en Rusia del partido marxista de nuevo tipo, creado por V. I. Lenin, y termina cuando el capitalismo premonopolista se convierte en imperialismo. Dicho paso se produce en medio de una lucha contra el revisionismo, corriente hostil al marxismo en el seno del movimiento obrero. Es el tiempo en que empieza la "novísima revolución en las ciencias naturales".

La nueva etapa —superior— en el desarrollo del materialismo dialéctico e histórico va unida al nombre de V. I. Lenin, el más grande continuador de la doctrina y de la obra de Marx y Engels.

*

La filosofía del marxismo —el materialismo dialéctico e histórico— aparece hacia 1845 como base filosófica de la transformación comunista revolucionaria de la vida social. El alma del marxismo era la dialéctica materialista, o ciencia de las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. La aparición de la filosofía del marxismo, como de toda la ideología científica del proletariado, venía condicionada por el desarrollo del capitalismo y de la lucha de emancipación de la clase obrera contra el predominio económico y político del capital.

La filosofía del marxismo se forma en unas condiciones en las que en Alemania y en otros países del Occidente europeo maduraba una situación revolucionaria, en vísperas de las revoluciones burguesas de 1848-1849, bajo la influencia directa de la lucha por su emancipación de los trabajadores, y ante todo del proletariado de los países europeos. Marx y Engels crearon y expusieron las tesis fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, reelaborando críticamente las conquistas de la filosofía clásica alemana, de la economía política clásica inglesa y del socialismo francés, a la vez que daban una interpretación filosófica a los grandes descubrimientos de las ciencias naturales y generalizaban y analizaban la experiencia histórica del desarrollo social.

Considerando lo dicho, se advierte claramente la sustancial insuficiencia, que no puede satisfacer en modo alguno, del esquema de formación de la filosofía del marxismo que se ofrece en las obras de muchos historiadores socialdemócratas al tratar de este tema. Según dicho esquema, Marx y Engels fueron en un principio jóvenes hegelianos, luego feuerbachianos y, por último, uniendo la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach, crearon el materialismo dialéctico. Ahora bien, el materialismo dialéctivo no es una síntesis de la dialéctica de Hegel y del ma-

terialismo de Feuerbach, puesto que la dialéctica materialista de Marx se opone diametralmente a la dialéctica idealista de Hegel; y su materialismo se eleva inconmensurablemente sobre todo el materialismo anterior. Es evidente también que al crear el materialismo dialéctico Marx y Engels no se apoyaban sólo en las doctrinas filosóficas precedentes, sino también en las teorías económicas y socialistas avanzadas, que eran asimismo fuentes teóricas del marxismo, y en las premisas científicas que el progreso de las ciencias naturales les brindaban.

Marx y Engels deslindan los campos con los jóvenes hegelianos en cuanto a los problemas fundamentales de la política, someten a crítica las conservadoras concepciones político-sociales de Hegel, reelaboran con un espíritu crítico materialista su dialéctica y, en el curso de la lucha política práctica, pasan del idealismo y de la democracia revolucionaria a las posiciones de la lucha de clases del proletariado y crean el materialismo dialéctico e histórico y el comunismo científico. Al destacar y reelaborar con un espíritu crítico la "médula racional" contenida en la dialéctica idealista de Hegel, al aceptar también con espíritu crítico y desarrollar dialécticamente el materialismo de Hegel, al terminar de construir "hasta arriba" el materialismo y confrontar el socialismo utópico francés e inglés con la práctica del movimiento obrero, al someter a crítica la economía política burguesa, Marx y Engels crean la doctrina del comunismo científico y su base teórico-filosófica e histórico-científica: el materialismo dialéctico e histórico, que se diferencia cualitativamente de todas las anteriores doctrinas filosóficas.

Al demostrar que el proletariado se destaca de la masa general de los explotados y oprimidos y se convierte en su genuino jefe, al crear la doctrina de la misión histórica del proletariado como sepulturero del capitalismo y constructor de la sociedad socialista; con su afirmación de la necesidad de la dictadura del proletariado para la transformación comunista de la sociedad, doctrina a la que dan una base filosófica, los fundadores del marxismo llevaron a cabo una grandiosa revolución en el campo de la filosofía.

Esta revolución en la filosofía —la creación del materialismo dialéctico e histórico— significaba un cambio completo del papel social y del objetivo mismo de la filosofía, cambio por el que se superaba en absoluto toda oposición entre la filosofía y la práctica y las ciencias particulares.

La filosofía del marxismo, desde el comienzo mismo, desde su aparición, se diferencia de todas las doctrinas filosóficas anteriores en que no se muestra como un dogma, sino como una guía para la acción. Esta doctrina viva, que se desarrolla con un espíritu fecundo, se encuentra indisolublemente vinculada a la práctica y a todas las demás ciencias.

CAPITULO II

DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO E HISTORICO EN EL PERIODO QUE VA DESDE LAS REVOLUCIONES BURGUESAS DE 1848-1849 HASTA LA COMUNA DE PARIS

Las revoluciones de 1848-1849 en Francia, Alemania, Austria y otros países europeos significaron la primera gran prueba y confirmación de la doctrina de Marx. Venían a demostrar que únicamente el proletariado es una clase socialista por su naturaleza misma, revelaban la transformación de la burguesía liberal en una fuerza contrarrevolucionaria y ponían de manifiesto la inconsistencia de las formas no científicas del socialismo anteriores a Marx. En el curso de estas revoluciones se elevó a gran altura el movimiento de emancipación de la clase obrera.

Desde los primeros días de la tormenta revolucionaria en Alemania, Marx y Engels se convirtieron en los inspiradores y organizadores de la lucha democrático-revolucionaria de las masas. De manera consecuente, aplicaron su programa proletario de acción en la revolución democrático-burguesa. La tarea principal del proletariado alemán veíanla los fundadores del marxismo en la implantación de la república democrática una e indivisible. La *Nueva Gaceta Renana*, que Marx, Engels y sus compañeros publicaron en Colonia en 1848 y 1849, llamaba al proletariado a ponerse a la cabeza de la lucha democrática de todo el pueblo, denunciaba la traidora línea política de la burguesía liberal y sometía a crítica las vacilaciones de la democracia pequeñoburguesa. En el curso de la lucha por la implantación del programa del marxismo revolucionario, Marx y Engels criticaron también las tendencias oportunistas dentro del movimiento obrero alemán. Mientras que los "izquierdistas" (dirigidos por A. Gottschalk, presidente de la Unión Obrera de Colonia) no querían ver el contenido real de la revolución que entonces se operaba en el país y exigían la instauración inmediata de la "república obrera", los elementos de derecha, acaudillados por S. Born, reducían el movimiento proletario a meras reivindicaciones económicas.

Lo mismo los unos que los otros, según señalaban los fundadores del marxismo, mantenían de hecho una línea sectaria, que condenaba al proletariado al aislamiento político.

En su apreciación de la labor de la *Nueva Gaceta Renana* y de la actitud de Marx hacia la revolución de 1848, V. I. Lenin habla de la pasión revolucionaria de este gran luchador proletario, con su plena conciencia del formidable papel de la revolución burguesa para el avance socialista.

Lenin califica a la *Nueva Gaceta Renana* del mejor y no superado órgano del proletariado revolucionario.

La derrota de la revolución en Alemania, Francia y otros países obligó a Marx y Engels a emigrar a Inglaterra. Allí, en *Revolución y contrarrevolución en Alemania* (1851), de Engels, y en las obras de Marx *La lucha de clases en Francia* (1850) y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), hacen un balance de la experiencia de las revoluciones burguesas y exponen una serie de importantes problemas del materialismo histórico: la doctrina de las leyes del desarrollo social, la teoría de la lucha de clases y de la revolución social, y, en particular, la doctrina del Estado y de la dictadura del proletariado.

En el período que sigue a las revoluciones de 1848 y 1849, el capitalismo se desarrolla todavía más e incluye en su órbita a nuevos y nuevos países y ramas de la economía. Inglaterra, el país de industria más avanzada de aquel tiempo, lleva a cabo la industrialización capitalista a expensas de los recursos que con su política de rapiña extrae de la India, China, Australia y otros países. Los capitalistas ingleses condenaban a la población de la India a la muerte por hambre con tal de sacar de allí enormes beneficios. La gran burguesía inglesa, que imperaba como un déspota en el mercado mundial, luchaba para la implantación por doquier del libre cambio *(free trade)*, con ayuda del cual Inglaterra, al tener franco acceso a los mercados extranjeros, aplastaría la industria de los países más débiles.

La despiadada explotación de las colonias y de la población indígena es el camino seguido también para su desarrollo capitalista por Francia, la cual, durante el imperio de Luis Napoleón, mantuvo guerras de rapiña en Europa y Asia. La resistencia de los pueblos de las colonias a la política imperialista de rapiña de la burguesía de Inglaterra, Francia y otros países capitalistas dio origen ya a mediados del siglo XIX a guerras revolucionarias de esos pueblos por su libertad e independencia nacional. El ejemplo más brillante de ello lo tenemos en la guerra campesina de 1851-1864 en China, que se conoce con el nombre de insurrección de Taiping; por su volumen dejó muy atrás a cuantas guerras campesinas se conocen en Europa.

El capitalismo va venciendo también paulatinamente en Alemania, que llega a convertirse en un país industrial. En Prusia, la agricultura feudal se va transformando en capitalista gradualmente, sin conmociones violentas y sin que desaparezcan las raíces de la servidumbre. Era ésta, según la definición de V. I. Lenin, la vía prusiana de desarrollo del capitalismo en la agricultura. La tarea de la unificación nacional de Alemania, que la revolución de 1848-1849 no llegó a cumplir por la traición de la gran burguesía liberal y por la falta de decisión de la pequeña burguesía, se hacía cada vez más imperiosa.

Marx y Engels lucharon tenaz y consecuentemente por la vía revolucionaria de unificación de Alemania en un solo Estado democrático, que propiciase más que el régimen feudal la lucha revolucionaria de los trabajadores. Sin embargo, la debilidad del movimiento obrero en aquel entonces y la ausencia en Alemania de un partido proletario revolucionario de masas, capaz de llevar tras de sí a la clase obrera y a las grandes

masas del pueblo, hicieron imposible esa unificación de Alemania por la vía revolucionaria. Esta tarea fue llevada a cabo no por el pueblo, sino por las "alturas", o sea por los terratenientes, los junkers prusianos acaudillados por Bismarck. Y con todo y con ello, dicho paso representaba un progreso, puesto que eliminaba los obstáculos que se oponían al desarrollo económico del país y al crecimiento del movimiento obrero en escala nacional. Al mismo tiempo, la unificación de Alemania bajo la égida de los junkers prusianos acentuó aún más el militarismo y el chovinismo alemanes. A esto contribuyó la victoria de Prusia en las guerras contra Austria y Francia, que trajeron consigo la incorporación a Alemania de Alsacia y Lorena.

El desarrollo del capitalismo en Italia estimulaba cada vez más el movimiento de liberación nacional de su pueblo contra los austriacos, los franceses y otros invasores. Y la causa de la unificación del país dio grandes pasos, aunque la lucha de liberación nacional y por la unificación de Italia —desarrollada bajo la dirección de Garibaldi y Mazzini— no alcanzó un éxito completo por la debilidad y el fraccionamiento de las fuerzas revolucionarias, por la táctica traidora de los monárquicos constitucionales y por la indecisa conducta de los demócratas burgueses. La revolución de 1848 dejó seriamente minadas las relaciones feudales en la economía de Italia y se desbrozó en ella considerablemente la vía de desarrollo del capitalismo.

La desintegración de las relaciones feudales y el desarrollo del capitalismo afectaron también a España, Suecia y otros países del Occidente europeo, así como de la Europa Oriental. Los éxitos del movimiento de liberación de los húngaros, rumanos, servios y otros pueblos debilitaron el Imperio Austriaco y contribuyeron a la emancipación de Servia del yugo turco y a la unificación, en 1859, de los principados rumanos, hasta conducir, en 1877, a la independencia de Rumania. En los años 60 del siglo XIX, Rusia entró también definitivamente en la vía del capitalismo. Su derrota en la guerra de Crimea (1853-1856) significó un rudo golpe al régimen de servidumbre y agudizó la crisis de este régimen.

De año en año, singularmente entre 1859 y 1861, en un período de situación revolucionaria, crece en Rusia el movimiento campesino contra los terratenientes. La reforma de 1861, que la autocracia llevó a cabo en interés de estos últimos, demostraba que las fuerzas feudales reaccionarias no podían detener ya el progreso social. Engels escribió sobre la enorme revolución social por la que Rusia atravesaba desde los tiempos de la guerra de Crimea. Sin embargo, la dominación política de los terratenientes y el mantenimiento de vigorosos vestigios del régimen de la servidumbre frenaban el desarrollo capitalista del país, que seguía siendo, como antes, económicamente atrasado. La reforma de 1861 no llegó a superar, sino que, al contrario, reveló todavía más la necesidad de la revolución democrático-burguesa en Rusia.

El desarrollo de las relaciones capitalistas contribuyó en Polonia a un fortalecimiento ulterior del movimiento de liberación nacional del pueblo polaco. Este movimiento, históricamente progresivo, encontró la viva simpatía y el activo apoyo de Marx y Engels y de los hombres avanzados de Rusia.

Desde mediados del siglo XIX se hace cada vez más intenso el desarrollo capitalista de los Estados Unidos. En 1860, los estados del Noroeste y del Nordeste contaban ya con más de 1.300.000 proletarios. Una gran significación histórica tuvo la guerra civil de 1861-1865. La lucha de los norteños contra el Sur esclavista reactivó el movimiento de emancipación de la clase obrera. La victoria del Norte consolidó definitivamente la llamada vía norteamericana de desarrollo capitalista de la agricultura, una agricultura de granjeros, sin terratenientes ni relaciones de servidumbre. La esclavitud de los negros fue abolida. No obstante, a pesar de que así había sido establecido en la Constitución, millones de negros de los Estados Unidos siguieron como antes, como la parte más explotada y oprimida de la población, constantemente sometidos a la discriminación racial. Después de la abolición de la esclavitud, la burguesía norteamericana trató de "restablecer todo lo posible, de hacer todo lo posible y lo imposible para mantener a los negros en la opresión más desvergonzada e infame".[1]

Así, pues, en toda Europa y América, y también en algunos países de Asia (particularmente en el Japón), el capitalismo se desarrolla. La misma vida apuntaba la necesidad de una investigación económica completa de las leyes objetivas de desarrollo del modo capitalista de producción. En este período histórico del marxismo pasan a primer plano los problemas de la ciencia económica, sobre la base de la cual son elaboradas también tesis trascendentales del materialismo dialéctico e histórico.

En este tiempo adquieren gran importancia las cuestiones de la teoría del socialismo científico, la elaboración de la estrategia y la táctica de la lucha revolucionaria del proletariado sobre la base de la experiencia de los movimientos revolucionarios.

A la derrota de las revoluciones de 1848 sigue la ofensiva de la reacción contra las organizaciones obreras. El movimiento cartista de Inglaterra se reduce casi a la nada. Aprovechando los enormes superbeneficios que le proporcionaba la explotación de las colonias, la burguesía inglesa emprende el camino del soborno de las capas altas de la clase obrera mediante el pago de elevados salarios; así es como creó la aristocracia obrera, uno de los soportes principales del reformismo. El movimiento revolucionario de Francia, en particular después del golpe contrarrevolucionario de Luis Bonaparte, también estaba en crisis. En 1852 dejó de existir la Liga de los Comunistas.

En Austria y Prusia hacía estragos el terror político dirigido por los elementos monárquicos feudales. La camarilla reaccionaria en el poder mantenía una brutal política de opresión de los pueblos eslavos.

Pero el triunfo provisional de la reacción se veía minado constantemente por los nuevos avances del capitalismo. Cada vez se hacía más profundo el abismo entre los poseedores y los desposeídos, a pesar de las afirmaciones de liberales y reformistas en el sentido de que gradualmente se irían borrando las contradicciones entre las clases fundamentales de la sociedad capitalista. La crisis económica mundial de 1857, con su se-

[1] V. I. Lenin, *Nuevos datos sobre las leyes del desarrollo del capitalismo en la agricultura. Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 13.

cuela de quiebras en masa de bancos y compañías industriales y del aumento de la desocupación, contribuyó a reactivar el movimiento obrero en Europa y los Estados Unidos. En 1859 estallaba en Londres una huelga de obreros de la construcción, que reclamaban la jornada de nueve horas. Por su duración y la firmeza con que fue sostenida, causó una impresión enorme en el mundo entero.

A partir de 1860 se reactiva la acción de las organizaciones obreras en Alemania. La Asociación General de Obreros Alemanes, fundada por Lassalle en 1863, cumplió en cierta medida un papel positivo en cuanto a la labor de separar a los obreros alemanes de la burguesía liberal. Sin embargo, el oportunismo de Lasalle y sus coqueteos con Bismarck causaron un daño enorme al movimiento obrero. De ahí la decidida lucha que Marx y Engels mantuvieron contra el lassalleanismo. En 1869, en el Congreso de Eisenach, se constituyó el Partido Socialista de Alemania, que tomó el nombre de Partido Obrero Socialdemócrata (los "eisenachianos"); sus organizadores y líderes fueron W. Liebknecht y A. Bebel, discípulos de Marx y Engels.

En el proceso de la lucha de clases se robustecieron considerablemente las ideas de la solidaridad internacional de los obreros europeos. En 1863-1864 los obreros de Francia, Inglaterra y otros países celebraron numerosos mítines de solidaridad con los polacos, que a la sazón luchaban por su independencia nacional.

El análisis de los hechos demostrativos de la creciente organización de los proletarios en su lucha contra el orden de cosas del capitalismo llevó a los fundadores del marxismo a la conclusión de que frente a la reacción internacional había que oponer una amplia y sólida agrupación internacional de las fuerzas del proletariado.

En el mitin obrero internacional celebrado en Londres el 28 de septiembre de 1864 quedó constituida la Asociación Internacional de los Trabajadores (Primera Internacional), de la que Marx y Engels fueron organizadores y dirigentes. "Cuando la clase obrera europea hubo recuperado las fuerzas suficientes para emprender un nuevo ataque contra el poderío de las clases dominantes —escribe Engels—, surgió la Asociación Internacional de los Trabajadores. Esta tenía por objeto reunir en un inmenso ejército *único* a todas las fuerzas combativas de la clase obrera de Europa y América." [2]

Era tarea de la Primera Internacional la de educar en un espíritu socialista a la clase obrera, reunir y preparar las fuerzas del proletariado para el asalto del capitalismo. En distintos países se constituyeron secciones de la Internacional, que se encontraban subordinadas a un Consejo General; el programa ("Manifiesto Constituyente") de la Asociación Internacional de los Trabajadores y su estatuto provisional fueron escritos por Marx.

"La Primera Internacional (1864-1872) —decía V. I. Lenin— colocó los cimientos de la organización internacional de los obreros para la pre-

[2] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista. Del prefacio de Engels a la edición alemana de 1890*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., Moscú, 1951, t. I, pág. 19.

paración de su ofensiva revolucionaria contra el capital... colocó los cimientos de la lucha proletaria internacional por el socialismo." [3]

A la vez que luchaban por la pureza de los principios revolucionarios del socialismo científico, contra el reformismo y el anarquismo, Marx y Engels se manifestaban contra todo sectarismo, por la cohesión de todas las capas de la clase obrera, sin exceptuar las que se encontraban bajo la influencia de las distintas tendencias burguesas y pequeñoburguesas en el seno del movimiento proletario. Con una explicación paciente a esos obreros de la esencia reaccionaria de las teorías de Proudhon, Lassalle, Bakunin y otros ideólogos pequeñobugueses, los fundadores del marxismo preparaban las condiciones para el triunfo completo del socialismo científico en el movimiento obrero.

Con la participación directa de Marx, el Congreso de la Primera Internacional en Lausana (1867) adoptó una resolución en la que se condenaba decididamente a los proudhonistas por su negación de la lucha política del proletariado. En la resolución se subrayaba que la emancipación social de los trabajadores es inseparable de su liberación política; el establecimiento de la libertad política es una necesidad primordial y absoluta para cada nación.

En la lucha contra los proudhonistas, que negaban el valor del movimiento de liberación nacional, Marx y Engels argumentaron las tesis fundamentales de su teoría en cuanto a la cuestión nacional y revelaron la base objetiva de los movimientos nacionales de liberación. Científicamente, demostraron la necesidad histórica y el carácter progresivo de la autodeterminación de las naciones y se manifestaron decididamente en pro de la unificación nacional de los Estados sobre la base de la supresión de las monarquías feudales.

Marx desenmascara el carácter anarquista pequeñoburgués del programa de la "alianza" bakuninista, señalando que todo se reducía en él a una fraseología pequeñoburguesa sobre la "nivelación de las clases", es decir, a la "armonía del capital y el trabajo", en lo que tanto insistían las prédicas de los socialistas burgueses. "No la *nivelación de las clases* —un absurdo irrealizable en la práctica—, sino, al contrario, la *supresión de las clases:* tal es el verdadero secreto del movimiento proletario, que es el gran fin de la Asociación Internacional de los Trabajadores." [4]

Marx y Engels se manifiestan enérgicamente contra Lassalle y todos cuantos consideraban a los campesinos como a una masa reaccionaria y hostil a la lucha de emancipación del proletariado. El partido de los comunistas, decían, ha de ir de la ciudad al campo, convertirse allí en una fuerza y conquistar a los campesinos trabajadores, poniéndolos de parte del proletariado.

Junto a sus investigaciones de los problemas económicos, político-sociales y filosóficos, Marx y Engels siguen atentamente en los años 50

[3] V. I. Lenin. *La Tercera Internacional y su lugar en la historia.* En V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. esp., t. II, págs. 589 y 590.

[4] C. Marx, *El Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores al Buró Central de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. rusa, t. XIII, parte I, Moscú, 1936, página 296.

y 60 los progresos científicos y analizan la significación de los grandes descubrimientos de las ciencias naturales, que contribuían a reafirmar y a desarrollar la concepción materialista dialéctica del mundo. Los fundadores del marxismo veían que los nuevos descubrimientos de la física, la química, la biología y otras ciencias de la naturaleza confirmaban por entero las tesis del materialismo dialéctico. Apoyándose en esos descubrimientos, concretan y profundizan su concepción de las leyes dialécticas del desarrollo de la naturaleza, e investigan el problema del lugar que corresponde a las ciencias naturales en el desenvolvimiento de la vida social y, ante todo, en el desarrollo de las fuerzas productivas. Marx se remite reiteradamente en *El Capital* a los datos de la agroquímica, la fisiología de las plantas y otras ciencias para confirmar sus concepciones económicas, para refutar el maltusianismo, etc.

1. Desarrollo del materialismo dialéctico en "El Capital" y en otros trabajos de C. Marx.

Las obras principales del marxismo en el período histórico que nos ocupa son las investigaciones económicas de C. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y singularmente *El Capital*, el más grande de los trabajos del fundador del comunismo científico, cuyo primer tomo vio la luz en 1867. "Desde que en la tierra existen capitalistas y obreros —escribía Engels refiriéndose a *El Capital*— no ha aparecido aún un solo libro que tuviera tanta significación para los obreros como el que tenemos ante nosotros." [5]

Los "críticos" burgueses del marxismo miran a menudo *El Capital* y demás investigaciones económicas de Marx como algo que no tiene nada que ver con la filosofía. Tal "base" sirve a algunos de esos "críticos" incluso para afirmar que Marx no expuso en lugar alguno su filosofía, y que, por tanto, carece de todo sistema filosófico. No obstante, *El Capital* y otros trabajos de Marx representan no sólo una gran aportación a la economía política, sino también geniales investigaciones en el terreno de la filosofía y del socialismo científico.

Refiriéndose a la importancia de *El Capital*, Lenin indicaba que si bien Marx no había dejado una *Lógica* con mayúscula, o, en otras palabras, si no hizo una exposición sistemática de la dialéctica en una obra especialmente consagrada a este tema, dio la lógica de *El Capital*, aplicó a la economía política la dialéctica materialista, que es la lógica y la teoría del conocimiento del marxismo.

Algunos "críticos" burgueses y revisionistas del marxismo, que niegan la posibilidad de la dialéctica materialista, procuran en vano demostrar que el método de Marx, en el fondo, no se diferencia en nada del método idealista hegeliano.[6] Cuando los "críticos" burgueses califican el mar-

[5] F. Engels, [*Recensión para "Demokratisches Wochenblatt".*] *"El Capital" de Marx*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XIII, parte I, pág. 230.

[6] El jesuita francés Pierre Bigo, en su libro *Marxismo y humanismo* (1953), falsifica en todos los sentidos *El Capital*, del que dice que es una simple exposición de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, en los términos de la Economía polí-

xismo como una construcción idealista tomada de Hegel, tratan de presentar la economía política de Marx y las conclusiones revolucionarias que de ella se desprenden como una construcción teórica puramente especulativa, ajena a la realidad del desarrollo histórico-social, y, de paso, desacreditar la dialéctica marxista. El estudio de las obras económicas de Marx, y en particular de la *Contribución a la crítica de la economía política* y de *El Capital*, no deja piedra sobre piedra de las afirmaciones de los "críticos" del marxismo, puesto que precisamente en ellas se revela el carácter objetivo de las leyes de la dialéctica como leyes del desarrollo de la realidad material y se muestra la radical contradicción que existe entre la dialéctica materialista marxista y la dialéctica idealista de Hegel.[7]

La dialéctica idealista hegeliana, según subrayaba Engels, era absolutamente inservible para el estudio de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. El método hegeliano "era un método esencialmente idealista, y aquí se trataba de desarrollar una concepción del mundo más materialista que todas las anteriores. Aquel método arrancaba del pensamiento puro, y aquí había que partir de los hechos más tenaces. Un método que, según propia confesión de Hegel, "partía de la nada para llegar a la nada a través de la nada, era de todos modos impropio bajo esta forma".[8] Naturalmente, el método científico de la economía política marxista podía ser sólo la dialéctica materialista, según la cual las leyes que rigen el desarrollo económico son leyes perfectamente objetivas, es decir, que no dependen de la voluntad, la conciencia y los propósitos de nadie. En las últimas palabras a la segunda edición del tomo primero de *El Capital*, Marx escribe:

"Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre." [9]

tica. Bigo no quiere saber nada en absoluto del hecho básico de que *El Capital* es la investigación concreta, basada en la generalización crítica de un enorme cúmulo de datos, de las *leyes de la aparición, desarrollo y muerte del capitalismo;* de nada de esto, naturalmente, se habla en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obra que da una interpretación idealista del proceso histórico del desarrollo espiritual de la sociedad, un proceso que para Hegel no sólo es independiente de las condiciones económicas (y materiales en general), sino que incluso lo determina. La mala fe del "crítico" católico del marxismo es sin duda superior a su impotencia teórica.

[7] De aquí se deriva también claramente la inconsistencia de la "crítica" neopositivista, que presenta la dialéctica materialista como una construcción apriorística especulativa. "No existen ni leyes del cambio ni leyes del desarrollo", afirma el neopositivista K. Popper en contradicción con todos los datos de la ciencia (K. Popper, *La misère de l'historicisme*. París, 1956, pág. 117). Al rechazar el historicismo y calificar de ajeno a la ciencia el principio de la previsión científica fundamentado por el materialismo dialéctico, Popper pone claramente de relieve el carácter vicioso de la metodología del neopositivismo.

[8] F. Engels, *La "Contribución a la crítica de la economía política", de Carlos Marx*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 341.

[9] Carlos Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, 2ª ed., t. I, pág. XXIII, Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1959.

Si, según Hegel, los procesos materiales son una manifestación del proceso del pensamiento (de la idea absoluta), para Marx el proceso del pensamiento es un reflejo de procesos materiales, que tienen lugar independientemente del pensar. Marx rechaza la mistificación hegeliana de la realidad y del proceso mismo del conocimiento, mistificación que cubría con un velo el estado de cosas imperante en la sociedad explotadora. La dialéctica reducida a su forma racional —escribe Marx— provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada." [10]

La dialéctica de Marx es opuesta también a la metafísica de los representantes de la economía política burguesa, para la cual el modo capitalista de producción es algo eterno, dado de una vez para siempre e inmutable, expresión necesaria de la "naturaleza" humana. De ahí que el método de investigación de que se valen los economista burgueses tienda de preferencia al estudio de los índices cuantitativos que caracterizan el valor, la ganancia, la renta de la tierra, etc. No se preguntaban por qué estos fenómenos económicos adoptan tal carácter precisamente, y no otro. Semejante visión les llevaba, como es lógico, a pasar por alto la peculiaridad histórica del capitalismo, la diferencia cualitativa que éste presenta respecto del feudalismo, la esclavitud, etc.; les llevaba a identificar las relaciones económicas existentes en las distintas formaciones sociales.

En oposición a los economistas burgueses de mentalidad metafísica, Marx centraba especialmente su atención en el análisis de los rasgos cualitativos específicos del capitalismo como forma perecedera e históricamente definida de la producción social. Con su balance teórico del desarrollo teórico del capitalismo y de la historia de las doctrinas económicas hizo una exposición completa de la dialéctica materialista como genuino método científico de investigación.

En los estudios económicos de Marx ocupan un lugar singularísimo las leyes fundamentales de la dialéctica materialista, y, en particular, la ley de la unidad y la lucha de contrarios, que es la fuente del automovimiento y desarrollo de todas las cosas. El análisis concreto de un enorme material económico le lleva a demostrar que, en la realidad, los contrarios, además de excluirse y negarse, se condicionan recíprocamente. Precisamente la condicionalidad y la exclusión recíprocas de los contrarios hace necesaria la contradicción, la lucha entre ellos. Marx investiga muy diversas formas de desarrollo de las contradicciones internas y señala que la lucha de los contrarios es el contenido interno y la fuerza motriz del proceso de desarrollo y, en particular del paso de lo viejo a lo nuevo, de lo inferior a lo superior. "...El único camino histórico por el cual pueden destruirse y transformarse las contradicciones de una forma histórica de producción es el desarrollo de esas mismas contradicciones." [11]

[10] Carlos Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, 2ª ed., t. I, pág. XXIV, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959.
[11] Ibídem, pág. 409.

Marx somete a una crítica profunda y exhaustiva la metafísica de la economía política burguesa, que vela las contradicciones del capitalismo. Así, al criticar a James Mill, que presentaba el capitalismo como un régimen "armónico", dice: "Allí donde la relación económica —y por consiguiente también las categorías que la expresan— contiene contrarios, es una contradicción, y justamente una unidad de contradicciones, él subraya el aspecto de la *unidad* de los contrarios y niega los *contrarios*. La unidad de los contrarios la convierte en identidad directa de estos contrarios." [12]

Partiendo de la concepción materialista dialéctica de la naturaleza objetiva de las contradicciones internas, Marx examina en relación con ello el desarrollo de la formación capitalista. Toda la estructura de *El Capital* se caracteriza por el estudio del desarrollo de las contradicciones encerradas en una relación tan simple de la sociedad burguesa como es la mercancía: contradicción entre el valor de uso y el valor, entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, etc. Del análisis de las contradicciones de la economía mercantil simple, Marx pasa a las contradicciones de la producción mercantil-capitalista entre el valor y la plusvalía, descubriendo más profundamente cada vez la esencia del modo capitalista de producción. El movimiento de los conceptos en *El Capital* refleja el desarrollo de las contradicciones de la propia realidad capitalista. "No existe otro procedimiento para resolver las verdaderas contradicciones",[13] dice Marx.

Una forma necesaria de la manifestación de las contradicciones fundamentales del capitalismo es la lucha de clases, que con la fuerza de una ley conduce a la solución de las contradicciones antagónicas inherentes al capitalismo, a la revolución proletaria.

Refiriéndose a la dialéctica de *El Capital*, V. I. Lenin escribe que en Marx "primeramente se analiza la *relación* más simple, ordinaria y fundamental de la sociedad burguesa (mercantil), la más corriente, la más común, que se repite miles de millones de veces: el intercambio de mercancías. El análisis descubre en este sencillísimo fenómeno (en esta "célula" de la sociedad burguesa) *todas* las contradicciones (resp. el germen de *todas* las contradicciones) de la sociedad moderna. La ulterior exposición nos muestra el desarrollo (el crecimiento y el movimiento) de

[12] C. Marx, *Teorías de la plusvalía*, trad. rusa, t. III, Leningrado, 1936, pág. 66. Resulta curioso que la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios, a la que los fundadores del marxismo dieron una base materialista, sigue hasta ahora siendo objeto de infinitos ataques de los recaderos científicos de la burguesía. Sidney Hook, Merleau Ponty y otros modernos campeones de la reacción niegan la existencia de contradicciones en la realidad objetiva, en su empeño de velar las escandalosas contradicciones del sistema capitalista (Sidney Hook, *Dialectical Materialism and Scientific Method*, Manchester, 1955; Merleau Ponty, *Les aventures de la dialectique*. París, 1955). En los casos en que algunos filósofos burgueses llegan a admitir la existencia de contradicciones, niegan que sean la fuerza motriz del desarrollo; así lo hace, por ejemplo, G. Wetter, quien afirma que la fuente del movimiento no está en el propio mundo material, sino fuera de él, en Dios (G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Vierte, bearbeitete Auflage*. Wien, 1958). Mientras que los hechos hablan de la profundización de las contradicciones del régimen capitalista, los apologistas burgueses peroran acerca de la armonía.

[13] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, págs. 64-65.

estas contradicciones y de esta sociedad en la Σ (en la suma. — *N. de la Red.)* de sus distintas partes, desde su principio hasta su fin".[14]

Al investigar las contradicciones del capitalismo y caracterizar la esencia de los cambios de clase que se producen en la sociedad burguesa, Marx pone de manifiesto la acción de la ley del paso de la cantidad a la cualidad en los fenómenos sociales. Así, cuando analiza la conversión del maestro artesano en capitalista, señala cómo la gradual acumulación de dinero y de mercancías en manos de los distintos poseedores conduce en última instancia a una relación de producción cualitativamente nueva. "Aquí —dice—, como en las ciencias naturales, se confirma la exactitud de aquella ley, descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual, al llegar a un cierto punto, los cambios puramente *cuantitativos* se truecan en diferencias *cualitativas*." [15] Pero si en Hegel esta ley se mostraba como el movimiento del concepto del ser puro, Marx investiga el carácter lógico de la transformación revolucionaria, a saltos, de los cambios cuantitativos en cualitativos dentro de la propia realidad material. Marx demuestra la universalidad real de la ley del paso de la cantidad a calidad, mientras que para Hegel era solamente una ley del pensamiento, y además sólo en la fase inferior de su propio desarrollo.

El análisis de los procesos contradictorios del desarrollo del capitalismo conduce también a Marx a la interpretación materialista y a un ulterior impulso de la ley, formulada por Hegel, de la negación de la negación. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* señalaba que la concepción hegeliana de la negación, al ser concebida ésta por el idealista alemán como algo que se sucede en el pensamiento, no ostenta un carácter revolucionario, no es, de hecho, la ruptura radical del orden de cosas existente y el paso a una situación cualitativamente nueva. Contrariamente a Hegel, Marx muestra que la negación no significa la superación ideal, sino real, de la anterior fase de desarrollo, de la vieja forma y del viejo contenido. Tal es, por ejemplo, el proceso de aparición de la propiedad privada capitalista, premisa histórica del cual fue, como es sabido, la acumulación originaria del capital, la expropiación de los pequeños productores.

Anticipándose genialmente al futuro, Marx demuestra que la propiedad burguesa, necesariamente, por la fuerza de la lógica objetiva de su desarrollo, conduce a su negación, a la revolución proletaria, la cual "no restaura la propiedad privada ya destruida —dice Marx—, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*." [16] Marx, en el proceso del análisis de la sociedad capitalista, aplica magistralmente las leyes fundamentales de la dialéctica materialista; apoyándose en este análisis, muestra el carácter dialéctico de categorías filosóficas tales como esencia y fenómeno, causa y efecto, posibilidad y realidad, necesidad y casualidad.

[14] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos. Obras completas,* ed. rusa, t. 38, págs. 358-359.
[15] C. Marx, *El Capital,* ed. cit., t. I, pág. 247.
[16] Ibídem, pág. 649.

Parte Marx de la afirmación de que la esencia es a la vez el nexo, internamente inherente al fenómeno, de sus diversos aspectos, el nexo necesario entre los fenómenos y la contradicción interna que es la fuerza motriz del desarrollo. La tarea del conocimiento científico, según Marx, consiste en descubrir, tras las formas exteriores de los fenómenos, su contenido interno, sus causas y sus leyes. Al indicar la diferencia que hay entre los fenómenos y su esencia, subraya que "toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente..." [17] Pero del hecho de que la esencia y el fenómeno no coincidan no se desprende en absoluto que una y otro sean entre sí independientes. En realidad, se hallan internamente vinculados entre sí. El conocimiento va de la observación de los fenómenos a una penetración cada vez más profunda en su esencia, y del conocimiento de la esencia a la investigación de las diversas formas en que se manifiesta. Es necesario reducir el movimiento aparente, que se revela en la superficie de los fenómenos, al movimiento real, interno. De ahí, por ejemplo, que la investigación de la competencia haya de poner en claro las leyes de la producción capitalista mercantil que la engendran. En este sentido, esencia y fenómeno no son sólo relaciones reales existentes en el propio mundo objetivo, sino también (al ser reflejadas en la conciencia) determinados grados o aspectos del desarrollo, que llevan a ahondar el conocimiento humano.

Los representantes de la economía política burguesa vulgar no podían conocer, ni aspiraban a ello, los nexos internos que rigen los fenómenos con sujeción a leyes: presentaban como verdadera esencia interna de éstos los vínculos y relaciones exteriores, que se perciben directamente.

Mientras que la economía política burguesa clásica, según escribe Marx, "investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción", los economistas vulgares "no saben más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás..." [18]

Cuando Marx desenmascara la economía política vulgar y somete a crítica la limitación metafísica de sus grandes predecesores en esta ciencia —A. Smith, Ricardo y otros—, no se limita a descubrir los vínculos internos recíprocos de la esencia y el fenómeno, sino que explica concretamente la razón de que los hechos empíricos, los procesos exteriores, se diferencien de la esencia, de la ley interna, por qué determinada esencia o ley de los fenómenos no pueda manifestarse en su forma pura. Marx subrayaba particularmnte que la tarea de la ciencia, una vez que ha descubierto la esencia de los fenómenos, consiste en mostrar la necesidad de una u otra manifestación de la esencia, comprendida la necesidad de la apariencia a ella inherente. La ciencia ha de analizar los eslabones intermedios, que se interponen entre la esencia y el fenómeno y modifican su relación recíproca y su expresión exterior. Al investigar, por ejemplo, la ley del valor, escribe Marx a L. Kugelmann el 11 de julio de 1868, la

[17] C. Marx, *El Capital*, t. III, ed. cit., pág. 757.
[18] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, pág. 45, nota 35.

tarea "consiste, concretamente, en explicar *cómo* se manifiesta la ley del valor..." [19]

Tal planteamiento dialéctico ayudó a Marx a resolver los problemas más arduos de la economía política, ante los cuales se habían mostrado impotentes los representantes clásicos de esta ciencia en el pasado. Se sabe que, de conformidad con la ley del valor, capitales que ponen en movimiento igual cantidad de trabajo vivo, en igualdad de condiciones, han de aportar una plusvalía y una ganancia idénticas. Pero de hecho no resulta así. Capitales de la misma cuantía pueden poner en movimiento cantidades distintas de trabajo vivo y, sin embargo, proporcionan igual ganancia. Ricardo, según hace ver Marx, no pudo resolver esta contradicción, puesto que no comprendía la dialéctica de la conversión del valor en precio de producción y los identificaba. Ricardo estimaba que la diferencia entre el precio de venta de las mercancías y su valor es o una excepción o un exponente de la limitación de la ley del valor. Este error de Ricardo derivaba de su noción metafísica sobre la correlación de la ley y de sus manifestaciones, de la incomprensión de que entre la esencia y el fenómeno hay eslabones intermedios que transforman el valor en precio de producción. Ricardo, escribe Marx, "se salta los necesarios eslabones intermedios y trata de demostrar *directamente* la coincidencia de unas categorías económicas con otras".[20] Como consecuencia de ello, Ricardo confunde las categorías filosóficas de esencia y fenómeno. La esencia es considerada por él como algo petrificado y dado de una vez para siempre, fuera del desarrollo y de la lucha de contradicciones.

En relación íntima con las categorías de esencia y fenómeno se encuentran categorías tales como posibilidad y realidad, que reflejan el proceso de desarrollo de los fenómenos reales y del conocimiento que de ellos tenemos. También estas categorías son inseparables una de otra, aunque cada una de ellas representa la negación de su contrario. La posibilidad se transforma en realidad, pero este proceso no se produce siempre, sino sólo en determinadas condiciones.

Al investigar la economía mercantil simple, Marx indica la posibilidad de las crisis económicas, posibilidad que reside en el simple hecho de la división del proceso de intercambio de mercancías en dos actos independientes (M — D y D — M), en que la transformación de las mercancías en dinero (venta) no siempre ni al momento va acompañada del acto opuesto y complementario de transformación del dinero en mercancías (compra). Sólo en el curso del desarrollo histórico de la producción y circulación capitalista se convierte en realidad esta posibilidad de la crisis.

La realización de la posibilidad es su negación, puesto que lo posible se convierte en real. Pero la propia realidad contiene en sí muy diversas posibilidades, debido a lo cual la transformación de la posibilidad en realidad no elimina la interdependencia de estas categorías, aunque le da una forma nueva. La mercancía, por ejemplo, como fenómeno social perfectamente definido que es, contiene en sí la posibilidad del dinero, la

[19] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., en dos tomos, Moscú, 1952, t. II, pág. 433.

[20] C. Marx, *Teorías de la plusvalía*, trad. rusa, parte II, Moscú, 1957, pág. 158.

cual, al convertirse en realidad, niega simultáneamente su posibilidad y la conserva en el dinero como mercancía que posee la propiedad de ser el equivalente universal de todas las mercancías. Al propio tiempo, el dinero contiene la posibilidad de su transformación en capital, en plusvalía que crece por sí misma. Este proceso es necesario, pero la forma de su realización es casual.

La aparición de una nueva realidad partiendo de la posibilidad se produce, según mostraba Marx, en el proceso de desarrollo, cuando la necesidad se abre camino a través de un cúmulo de casualidades. La casualidad, en determinadas condiciones, puede convertirse y se convierte en necesidad, y esta última es inconcebible sin casualidad, como forma en la cual se manifiesta. Lo que en el pasado era necesidad, en el proceso de ulterior desarrollo de la realidad puede convertirse en casualidad, y viceversa.

En su análisis del desarrollo de las formas del valor, Marx señalaba que la ley del valor, como necesidad, se manifiesta aún débilmente a través de la forma simple o casual del valor. Esto se explica por la circunstancia de que en las fases iniciales del intercambio de mercancías el valor se manifiesta en la propia realidad como algo casual. Sin embargo, en el desarrollo histórico subsiguiente, al aumentar la producción de mercancías y la circulación, la forma casual del valor se va convirtiendo paulatinamente, primero en ampliada y luego en universal y monetaria. En el curso de esta transformación, la casualidad del cambio se va convirtiendo en necesidad, en ley, y una necesidad como el trueque, característico de la economía natural, llega con el tiempo a convertirse en casualidad.

La necesidad va unida inseparablemente a la casualidad; no existen ni pueden existir la una sin la otra. La ley del valor, por ejemplo, que es una necesidad interna de la producción y circulación de mercancías dentro del sistema capitalista, no puede existir sin que se revele su contrario: la casualidad, provocada por la competencia de los productores de mercancías, por las fluctuaciones en el mercado entre la demanda y la oferta y por otras muchas causas. De ahí que el precio sea una unidad de la necesidad y de la casualidad. Es una unidad de contrarios que no existen el uno sin el otro y, al mismo tiempo, se excluyen recíprocamente.

Así, a la vez que revela consecutivamente los diferentes aspectos de las contradicciones del capitalismo, su esencia y las leyes internas de su movimiento, Marx elabora las categorías de la lógica dialéctica materialista.

Una señalada aportación a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico es el problema de la abstracción científica, que Marx estudia en relación con las categorías de la lógica dialéctica. Marx investiga el origen y desarrollo de las abstracciones científicas, su relación mediata respecto de la realidad objetiva y su valor cognoscitivo.

Al criticar a los idealistas, que tomaban las relaciones económicas reales como expresión de conceptos e ideas existentes en la cabeza humana, Marx explica que las relaciones sociales son independientes de esos conceptos y representaciones; estos últimos son un reflejo de dichas relaciones sociales. Por esto, el punto de arranque de la investigación no han de ser las abstracciones, sino los hechos reales en los cuales éstas se

basan. Las contradicciones que se descubren en las abstracciones científica tienen su raíz en la propia realidad objetiva.

La aparición de determinadas abstracciones científicas es, según Marx, un momento y un grado necesario en el conocimiento científico de la realidad, y se encuentra condicionado por premisas económico-sociales. Así, el descubrimiento de la ley del valor era imposible en la antigüedad, ante todo porque en aquella época el trabajo abstracto no se había convertido aún en la realidad misma en principio dominante sobre el que descansaran todas las relaciones económicas entre los hombres. Justamente por ello, Aristóteles, observa Marx, no pudo llegar hasta el concepto general de valor, aunque comprendía que las mercancías intercambiadas contienen algo de común e igual, gracias a lo cual se hace posible el cambio de unas por otras.

El concepto de trabajo en general, de trabajo como tal, surge, según lo indica Marx, sólo cuando los distintos trabajos parciales, independientes por completo entre sí, pero relacionados unos con otros, son reducidos constantemente en determinadas proporciones a su medida social, al trabajo abstracto, al trabajo en general. Esta reducción se manifiesta en forma de abstracciones, pero "se trata de una abstracción que en el proceso social de producción tiene lugar diariamente".[21]

Marx subrayaba especialmente el papel de las abstracciones científicas en el proceso del conocimiento. "...En el análisis de las formas económicas — decía— de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción." [22] Esta última consiste en separar de los fenómenos lo secundario, a fin de destacar los vínculos internos, las interdependencias esenciales, las leyes que la observación empírica no puede percibir directamente.

Ahora bien, en la abstracción científica lo general es inseparable de lo particular y lo individual, por cuanto esta abstracción, siendo como es un reflejo de la diversidad de los fenómenos en la vida real, refleja la vinculación recíproca interna de lo general, lo particular y lo individual que les es inherente. Esto diferencia, entre otras cosas, la concepción materialista dialéctica de las abstracciones científicas propias de la concepción metafísica, la cual ve en las abstracciones únicamente lo general, divorciándolo de lo particular y de lo individual. Este modo de operar con las abstracciones como algo sólo general, lleva a los pensadores burgueses a los razonamientos sobre la sociedad como tal y sobre el progreso en general, con lo que se vela el carácter históricamente transitorio del capitalismo y de sus leyes.

En oposición a la metafísica burguesa, Marx opera con abstracciones que son generalizaciones de fenómenos y procesos concretos, engendrados por determinadas condiciones históricas. Categorías de la economía política marxista tales como la plusvalía, el trabajo necesario y plustrabajo, el capital y otras, son grados de la investigación científica de las leyes

[21] C. Marx, *Contribución a la crítica de la Economía política*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*. ed. rusa, t. 13, pág. 17.

[22] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, pág. XIII. Prólogo a la primera edición.

específicas del modo capitalista de producción, que lo diferencian de las restantes formas de producción social.

Las abstracciones científicas en la doctrina de Marx son, pues, el resultado y el medio del descubrimiento en los fenómenos y objetos individuales de lo que es esencial y, al mismo tiempo, históricamente específico. También ponen de manifiesto lo general en lo particular y lo individual, y permiten prescindir en el conocimiento de lo inesencial y casual, y destacar lo que es esencial y principal. Con ayuda de las abstracciones —en unidad con la experiencia, con la práctica, como base y criterio del conocimiento— la ciencia busca tras la mutable variedad externa de los fenómenos algo relativamente permanente, necesario y estable, que permanece fijo al cambiar los fenómenos. Así, por ejemplo, la economía política de Marx, al investigar el proceso de la formación de los precios en el mercado burgués, muestra que los precios de unas mismas mercancías cambian constantemente en la sociedad capitalista, mientras que su valor, dentro de un determinado lapso de tiempo, permanece en lo fundamental invariable. Y por mucho que los precios de las mercancías cambien dentro de dicho lapso, no son sino formas de expresión del valor.

Para que las abstracciones puedan cumplir su misión en el conocimiento han de distinguirse, según subrayaba Marx, por un suficiente grado de separación respecto de los datos singulares percibidos directamente, y por determinada perfección. Cualquier imperfección, consumación o indeterminación de las abstracciones conduce inevitablemente a una interpretación errónea de los profundos procesos que han de ser comprendidos con ayuda de dichas abstracciones. De ahí que Marx sometiese a una minuciosa crítica, también en este sentido, muchas de las abstracciones de que se valía la economía política burguesa clásica. Hizo ver que la imperfección era uno de sus más importantes defectos. La falta de una definición precisa de la plusvalía en A. Smith y Ricardo, por ejemplo, hace que el concepto de valor no se encuentre en ellos aislado de otros conceptos, se confunda con los conceptos de ganancia, de cuota general de ganancia y de los tipos especiales de ganancia. Refiriéndose a las abstracciones con que operaba Ricardo, Marx indica que "si bien se reprocha a Ricardo una abstracción excesiva, lo justo sería reprocharle lo contrario, a saber: la capacidad insuficiente de abstracción, la incapacidad, cuando examina los valores de las mercancías, de olvidar la ganancia, hecho que se levanta ante él desde la esfera de la competencia".[23]

Contrariamente a Smith y Ricardo, Marx hace una neta delimitación entre plusvalía y ganancia, mostrando al mismo tiempo su unidad. Esto le permite descubrir el verdadero origen del enriquecimiento de los capitalistas, arrancar los velos que lo ocultaban y demostrar que, cualesquiera que sean las formas de ese enriquecimiento, su origen reside en la plusvalía creada por el obrero en el proceso de su explotación por el capitalista.

Con ayuda de los conceptos abstractos, que son impresiones mentales de lo que dentro de la propia realidad existe como esencial y necesario, el hombre, según Marx, busca las causas sustanciales de los fenómenos y, de este modo, los hace comprensibles. Precisamente por ello, las abs-

[23] C. Marx, *Teorías de la plusvalía*, trad. rusa, parte II, pág. 184.

tracciones son medios para un conocimiento del mundo más profundo que las percepciones sensoriales directas.

Ahora bien, ningún concepto, por justo que sea, está en condiciones de expresar toda la plenitud y complejidad de los procesos que se investigan. Unicamente el conjunto, el sistema de conceptos vinculados entre sí dialécticamente, es capaz de reflejar, resumir y generalizar los variados hechos de la realidad en su interdependencia, movimiento, cambio y desarrollo.

No solamente los propios conceptos, sino también el nexo y la interdependencia entre ellos han de reflejar los vínculos y relaciones que tienen existencia objetiva; en otro caso carecerían de valor cognoscitivo. Desde este punto de vista presenta un formidable interés el examen del vínculo y de las transiciones recíprocas de los conceptos en *El Capital* de Marx. El paso del concepto de valor al de plusvalía, por ejemplo, refleja un proceso histórico en el que, en determinadas condiciones, el valor engendra la plusvalía. La ganancia es la forma trasformada de la plusvalía, que enmascara la explotación de los proletarios por los capitalistas, y el paso del análisis de la ganancia al de la plusvalía refleja el mecanismo de distribución de esta última entre las distintas capas de la burguesía, mecanismo objetivo internamente propio de la producción capitalista.

Así, pues, la vinculación de los conceptos (y esto, según señala Marx, no se refiere sólo a los ejemplos examinados) refleja relaciones que tienen existencia real. De ahí que la investigación de los vínculos lógicos sea inseparable del análisis científico de su base material. Desde este punto de vista, desde las posiciones de la dialéctica materialista, Marx somete a crítica la limitación de la economía política clásica burguesa, los representantes de la cual, con toda su probidad científica y su aspiración a penetrar en la esencia de los fenómenos, no fueron capaces de descubrir muchos vínculos y transiciones recíprocas existentes entre los distintos aspectos de la sociedad capitalista (y entre las correspondientes categorías de la ciencia que fijan esos aspectos). Marx señalaba, por ejemplo, que, a primera vista, A. Smith y Ricardo examinan la plusvalía y la ganancia en su relación recíproca, cuando un estudio más detenido nos dice que —al ser incapaces de establecer la diferencia entre ellas— confunden simplemente la una con la otra, con lo que les es imposible penetrar en el vínculo interno que las une y las presentan como divorciadas.

Apoyándose en la investigación concreta, que pone de manifiesto los vínculos reales de los procesos económicos y que refleja estos procesos en las categorías de la ciencia económica, Marx expone claramente la inconsistencia de la lógica idealista hegeliana, la cual aspira a representar el esquema absoluto de todos los procesos que tienen lugar en el mundo, que Hegel se imaginaba, en su base, como procesos lógicos. Hegel planteó el problema de los vínculos entre las categorías, de su desarrollo y transición de uno a otro. No obstante, estos vínculos ostentan a menudo en el sistema idealista de Hegel un carácter artificial e imaginario, puesto que las categorías son presentadas no como reflejo de los procesos históricos reales, sino como el contenido interno y la fuerza motriz de éstos.

Marx resuelve con un criterio materialista los importantes problemas de la lógica dialéctica planteados por Hegel: la relación entre lo abstracto

y lo concreto, lo lógico y lo histórico, etc. La ciencia, indica Marx, comienza históricamente la investigación "por las premisas reales, y, por consiguiente, cuando, por ejemplo, se trata de la Economía política, comienza por la población, que es la base y el sujeto de todo el proceso social de producción".[24] Sin embargo, para estudiar el todo, es necesario primeramente dividirlo, separar sus distintos aspectos o partes. Estas partes del todo, separadas por el análisis, encuentran su expresión en las abstracciones, las cuales son examinadas en su relación cambiante entre sí, de conformidad con la relación real de las partes del todo en la realidad objetiva. Unicamente así es como pueden ser conocidas científicamente la variedad de los fenómenos, el todo y sus leyes.

"Lo concreto es concreto —escribe Marx— porque es la síntesis de innumerables determinaciones, siendo la unidad de lo diverso. En el pensamiento se presenta, por ello, como un proceso de unificación, como resultado, aunque en realidad es el punto de partida real, y, por consiguiente, lo es también de la percepción y la representación. Por el primer camino, la representación se evapora toda ella hasta convertirse en una determinación abstracta; por el segundo, en cambio, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento." [25] Este segundo camino del conocimiento lo caracteriza Marx como un grado teórico más alto del conocimiento científico, puesto que el conocimiento científico del proceso histórico concreto, íntegro y único en sus numerosas manifestaciones es imposible de alcanzar directamente en la primera fase de su investigación. Así, el conocimiento del capitalismo como un todo es irrealizable mediante el estudio directo del todo; al concepto del todo se puede llegar únicamente por la investigación de sus distintas partes y grados de desarrollo. Este concepto se muestra como la característica más completa del objeto del conocimiento; en ella los distintos rasgos, partes y facetas del objeto son examinados en su recíproca relación y dependencia.

Marx reelaboró con un criterio materialista la idea hegeliana del ascenso de lo abstracto a lo concreto, separando su núcleo racional, limpiándola de la paja mística y aplicándola al proceso del reflejo comprendido de un modo dialéctico. En relación con esto, Marx da una solución nueva al problema del punto de partida del análisis lógico del proceso histórico. Señala que en la economía política del capitalismo la premisa para conocer toda la variedad de relaciones de la sociedad burguesa es la separación de la relación económica más simple, de la célula de la sociedad burguesa —la mercancía—, a partir de la cual ha de comenzar la investigación teórica de las leyes fundamentales del capitalismo como formación económico-social específica. Marx pasa luego a fenómenos económicos cada vez más complejos y concretos.

En relación con el estudio de la mercancía, de la circulación mercantil como premisa histórica de la formación capitalista, Marx resuelve uno de los problemas más trascendentales de la lógica dialéctica: el del comienzo de la investigación, del punto de partida del conocimiento teórico,

[24] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, Moscú, 1958, pág. 726.
[25] Ibídem, pág. 727.

del cual ha de arrancar el estudio de cualquier tema. Ese punto teóricamente inicial ha de ser la relación objetiva más simple de los fenómenos, que es condición necesaria para la existencia y desarrollo de todas las demás relaciones, más complejas, que se estudian en la ciencia dada. Al propio tiempo, esta misma relación objetiva es resultado del desarrollo precedente, y por ello ha de ser comprendida como relativamente compleja. La mercancía es anterior al capital, pero el desarrollo del capital no trae consigo la desaparición del intercambio de mercancías, sino, al contrario, lo reproduce sobre una base nueva y más amplia. Justamente por esto, en la mercancía, como punto inicial de la investigación, descubre Marx, en germen, las contradicciones del subsiguiente desarrollo de la formación capitalista. Tras de resolver el punto de partida de la investigación científica, Marx fundamenta la necesidad del ascenso teórico de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo. Para estudiar el objeto en toda su concreción, es decir, en todos sus vínculos y relaciones, es necesario hacer por el momento abstracción de la variedad de relaciones que le es propia y estudiarlo, por así decirlo, en su forma pura, y sólo después de esto pasar al examen del mismo en todas sus vinculaciones con otros fenómenos. Así, antes de analizar la producción capitalista en su unidad con la circulación (unidad que en la realidad existe), Marx investiga en un principio, en lo fundamental, la producción únicamente (primer tomo de *El Capital)*; luego investiga la circulación capitalista en general y separadamente de la producción (segundo tomo de *El Capital)*, y sólo después de esto presenta el panorama completo de la producción y la circulación no por separado, sino en su conjunto, en su unidad viva y concreta (tercer tomo de *El Capital)*. De conformidad con la estructura general de toda la obra, es ordenado cada uno de los tomos del inmortal trabajo de Marx.

El sistema de las relaciones capitalistas aparece en *El Capital* de Marx ante el lector como un todo vivo, en desarrollo, con sus contradicciones internas, que por la fuerza de sus leyes engendra las condiciones de su propia muerte. Ascendiendo de lo abstracto a lo concreto y de la concreción de "primer orden" a la concreción de "segundo orden", es decir, a la realidad concreta comprendida de manera más profunda y exhaustiva; de las relaciones generales más simples, descubiertas mediante el análisis, a las relaciones concretas cada vez más complejas del capitalismo, Marx fundamenta en todos los sentidos, en *El Capital* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*, los principios del conocimiento dialéctico materialista por la ciencia de los más complejos fenómenos de la realidad objeto del estudio. Con ello, Marx desarrolla con espíritu creador la dialéctica materialista, ya que para él la dialéctica de la sociedad burguesa es, como dice Lenin, sólo un caso particular de la dialéctica en general.

Rasgo característico de la ascensión de lo abstracto a lo concreto y de la concreción de primer orden a la concreción de segundo orden, que Marx desarrolla en *El Capital* y en *Contribuciones a la crítica de la Economía política*, es que ello tiene lugar sobre la base de la *unidad del análisis y la síntesis, de la inducción y la deducción.*

En sus trabajos económicos, Marx brinda un ejemplo de análisis científico de la compleja y diversa realidad del capitalismo, de la separación

de los aspectos y fases fundamentales de este desarrollo en calidad de objetos específicos de la investigación. Gracias precisamente al análisis del proceso de desarrollo descubre Marx en la sociedad capitalista su "célula" más simple, las contradicciones de la producción mercantil simple, el carácter contradictorio de la fórmula general del capital y otros muchos fenómenos. El análisis indisolublemente unido a la síntesis es en Marx premisa natural para la reproducción en la ciencia del panorama integral del objeto sometido a estudio. Al realizarse esta reproducción, a un primer plano pasa, en lo fundamental, la síntesis, que en Marx sirve no sólo de complemento del análisis, sino también como su continuación orgánica y desarrollo.

La síntesis, según se advierte en *El Capital* y en *Contribución a la crítica de la economía política,* es un complejo fenómeno de re-creación en el pensamiento del cuadro del todo, y no una simple yuxtaposición mecánica de las distintas partes extraídas del todo por el análisis. El movimiento del pensamiento de lo sensorialmente concreto a lo abstracto, característico del análisis, en su unidad con la síntesis, se ve completado y desarrollado más adelante por el movimiento del pensamiento de lo abstracto a lo concreto, como resultado del conocimiento, y a las diversas formas en que lo concreto se manifiesta. Gracias al paso del análisis a la síntesis, la realidad investigada aparece ante la mente del investigador como un todo único en el que sus distintas partes, puestas en el orden correspondiente por la realidad misma, se hallan cosubordinadas y aparecen como formas de expresión de la esencia, de profundas leyes. La síntesis termina y corona los logros de otras formas de conocimiento de la esencia, y ella misma, al participar también en el conocimiento, reproduce en la mente el movimiento concreto de esa esencia en el proceso real de su desarrollo. Si con ayuda del análisis y de otros procedimientos de investigación descubre Marx, por ejemplo, la plusvalía, valiéndose de la síntesis (en unidad con el análisis) muestra la manera cómo la plusvalía se concreta en las diversas formas de la ganancia capitalista: en la ganancia comercial, en el interés, en la renta del suelo, etc.

El análisis y la síntesis no sólo siguen el uno a la otra, sino que se hallan presentes en cada acto de conocimiento de la realidad. Cuando Marx investiga, por ejemplo, la esencia contradictoria de la mercancía, no sólo la divide, con ayuda del análisis, en valor de uso y valor de cambio, sino que también, valiéndose de la síntesis, muestra que estos aspectos de la mercancía, que se contradicen mutuamente, son aspectos de un todo único: de la producción mercantil simple y la producción mercantil capitalista y del cambio. De la misma manera procede Marx al estudiar la plusvalía, el capital, etc.

En el proceso de la investigación analítico-sintética Marx se vale también de la *inducción* y la *deducción,* es decir, de métodos del conocimiento en que el pensamiento, que parte en lo fundamental de la observación de los hechos concretos, llega a conclusiones generales (inducción), o bien, apoyándose en conclusiones generales, investiga hechos concretos (deducción). Lenin señalaba que Marx realiza en *El Capital* un análisis doble: deductivo e inductivo. Toda conclusión general va precedida en *El Capital* y en *Contribución a la crítica de la economía política* del detenido análisis

de un enorme número de hechos económicos empíricos. La conclusión general obtenida por el análisis inductivo (unido inseparablemente al análisis deductivo) sirve en Marx de base para el análisis deductivo (unido a la inducción) de nuevos fenómenos, al objeto de conocer su esencia, sus leyes de desarrollo.

La inducción y la deducción, lo mismo que el análisis y la síntesis, no son para Marx formas de investigación independientes, separadas del método dialéctico en su conjunto, sino modos del conocimiento subordinados a los dictados de la dialéctica materialista, a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico. Análisis y síntesis, inducción y deducción son en Marx categorías análogas a los procesos que tienen lugar en la realidad misma (división del todo en partes, síntesis de las partes en un todo, etc.), es decir, que reflejan estos procesos objetivos. "...La marcha del pensamiento abstracto, que asciende de lo simple a lo complejo, corresponde al proceso histórico real",[26] escribe.

Al criticar la metafísica de la economía política burguesa, Marx señala que una de las características del método empleado por A. Smith y Ricardo para el análisis de las relaciones capitalistas es el divorcio entre lo abstracto y lo concreto, la reducción de complejos fenómenos económicos a categorías económicas simples y abstractas, que luego son convertidas en absolutas, es decir, se consideran como algo inmutable y eterno. Esta unilateral vía analítica del conocimiento de lo concreto a lo abstracto, propia de Ricardo y de toda la economía política clásica burguesa, es de un carácter estrictamente metafísico. "En Ricardo —escribe Marx— la visión unilateral se deriva también de lo siguiente: en general, quiere demostrar que las distintas categorías o relaciones económicas *no están en contradicción con la teoría del valor*, en vez de proceder al contrario, de seguir su *desarrollo*, con todas sus aparentes contradicciones, partiendo de esta base, o revelar el desarrollo de esta misma base." [27] La raíz del error de Ricardo reside, pues, en su aspiración a derivar lo concreto (relaciones concretas y desarrolladas), directamente, de las relaciones no desarrolladas más abstractas, en vez de mostrar el avance consecuente de las primeras a partir de las segundas. Dicho de otro modo, Ricardo es incapaz de realizar el ascenso dialéctico de lo abstracto a lo concreto, y de lo menos concreto a lo más concreto.

Un error de este género tiene determinado fundamento social. Prueba que la economía política burguesa "no está interesada en desarrollar genéticamente las distintas formas, sino en reducirlas por vía analítica a la unidad, puesto que parte de ellas como de unas premisas dadas".[28] Esto significa que la economía política burguesa no considera la producción capitalista como una forma histórica, sino como la forma natural de la producción social, es decir, como algo absoluto y eterno. Por esta razón, las categorías económicas y el orden en que son investigadas en la economía política burguesa no reflejan una determinada sucesión en el desarrollo del capitalismo, sino que lo presentan como algo dado e in-

[26] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, págs. 728-729.
[27] C. Marx. *Teorías de la plusvalía*, parte II, pág. 143.
[28] Obra citada, t. III, pág. 366.

mutable de una vez para siempre. Ello expresa la aspiración burguesa a perpetuar el régimen capitalista.

Contrariamente a Hegel, quien consideraba que la marcha del pensamiento de lo abstracto a lo concreto no es un reflejo del desarrollo de la realidad, sino el movimiento propio del "concepto", Marx demuestra que el ascenso de lo abstracto a lo concreto es el método con ayuda del cual "el pensamiento asimila lo concreto, lo reproduce como espiritualmente concreto. Sin embargo, esto no es en ningún caso un proceso de aparición de lo concreto mismo".[29]

En su estudio de las leyes objetivas de desarrollo del capitalismo, Marx señala también que la investigación lógica del proceso histórico únicamente procura su conocimiento real cuando esa investigación refleja el proceso histórico y sus etapas fundamentales en el orden de sucesión en que tuvieron lugar en la realidad objetiva.

"Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica." [30]

El curso de la investigación lógica, el orden de sucesión de las categorías de *El Capital* refleja, pues, las fases históricas fundamentales de desarrollo del capitalismo. Tal es, por ejemplo, la investigación de las formas del valor, que comienza con la forma simple o casual del cambio y termina con la forma completa o desarrollada y, finalmente, con la forma monetaria del valor. Y en este análisis resulta que las categorías abstractas más generales de la economía política, a diferencia de otras categorías más concretas, reflejan etapas más tempranas del desarrollo del capitalismo (mercancía, cambio, dinero, etc.).

El paso de la economía mercantil simple a la producción y circulación mercantil capitalista, el paso de la producción de plusvalía absoluta a la producción de plusvalía relativa, de la cooperación a la manufactura y de la manufactura a la gran industria, es prueba también de cómo en Marx se refleja lo histórico en lo lógico. Refiriéndose a esta característica fundamental de la lógica de *El Capital*, Lenin escribía que en esta obra se dan la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que resumen dicha historia.

Pero aun subrayando los vínculos indisolubles de lo histórico y lo lógico, Marx no eleva esos vínculos al plano de lo absoluto. No trata de buscar artificialmente en la realidad cambios que corresponden a cada transición en el movimiento del análisis lógico. En el curso del ascenso del pensamiento científico de lo menos concreto a lo más concreto, de lo

[29] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, pág. 727.

[30] F. Engels, *La "Contribución a la crítica de la economía política", de Carlos Marx*. En C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 13, pág. 497. (Trad. esp., en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, pág. 343, Moscú, 1951.)

simple a lo complejo, tiene excepcional importancia, ante todo, la división de los conceptos y un orden de sucesión en el análisis que correspondan a la división y al orden de sucesión de los fenómenos en la propia sociedad capitalista, ya estructurada y madura. Ese orden de sucesión de las categorías no refleja directamente en modo alguno las etapas fundamentales del desarrollo histórico del fenómeno que se investiga. En su *Contribución a la crítica de la economía política* dice Marx que, a primera vista, parece natural empezar el análisis de la producción capitalista por la renta de la tierra, por la propiedad agraria, puesto que la agricultura es la forma inicial de la producción en todas las sociedades sólidamente estructuradas. Pero no hay nada más erróneo que esta visión del análisis. "Cada forma de sociedad tiene una determinada producción, que determina el lugar y la influencia de todas las demás producciones, razón por la cual las relaciones engendradas por ella determinan también el lugar y la influencia de todas las demás producciones", escribe. "Es como una iluminación general en la que desaparecen todos los demás colores y que modifica sus particularidades. Es como un éter especial que determina el peso específico de todo lo existente que en él se descubre." [31]

En las sociedades precapitalistas, la antigua y la feudal, la forma predominante de la producción era la agricultura; ésta imponía su sello a todos los demás tipos de producción, que adquirían por tanto un carácter agrícola y dependían por entero de la agricultura. Bajo el capitalismo, la cosa cambia. El tipo dominante de la producción es la industria, y la agricultura se va acercando paulatinamente a la producción industrial y cae por completo bajo el imperio del capital. La fuerza dominante en la sociedad burguesa es el capital industrial. Justamente por ello, éste, como dice Marx, "ha de ser el punto de partida y la meta, y hay que analizarlo antes que la propiedad de la tierra". De ahí que "sería inadmisible y erróneo el tomar las categorías económicas en el orden de sucesión en que históricamente cumplieron un papel decisivo. Al contrario, su orden de sucesión viene determinado por la relación en que se encuentran entre sí en la sociedad burguesa moderna, con la particularidad de que esta relación es diametralmente opuesta a lo que parece natural o corresponde a la sucesión del desarrollo histórico. No se trata de la situación que históricamente ocuparon las relaciones económicas en las distintas formas sociales que se van sucediendo... Se trata de su división dentro de la sociedad burguesa moderna".[32]

Esta tesis de Marx tiene una importancia formidable desde el punto de vista del método. De la verdad lógica, es decir, de la profundidad que alcance la generalización de los fenómenos en el grado más alto de su desarrollo (cuando se presentan en su forma más desarrollada), depende la profundidad y la verdad de la comprensión de lo histórico, de la historia empírica real. Todo lo que antecede a la aparición de una organización más elevada sólo puede ser comprendido acertadamente y hasta el fin en el caso de que esta organización más elevada sea acerta-

[31] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, pág. 733.
[32] Ibídem, págs. 733-734.

damente comprendida. A este respecto Marx dice que "la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. Y viceversa, en las especies animales inferiores únicamente pueden ser comprendidos los signos de otras más elevadas cuando ya se conoce lo más elevado".[33]

El estudio materialista dialéctico que Marx hace del problema de lo histórico y lo lógico en *El Capital* y en *Contribución a la crítica de la economía política* va dirigido, ante todo, contra la metafísica en general y contra la metafísica de la economía política burguesa en particular. En el curso de esta crítica demuestra Marx que la debilidad fundamental de dicha economía política es su enfoque no histórico de la investigación del modo burgués de producción, por lo que lo lógico, por ejemplo, aparece a menudo en Ricardo divorciado de lo histórico, desprovisto de un contenido histórico concreto. Ricardo, como toda la economía política clásica, "cae en fin de cuentas en el error, se equivoca — dice Marx— al considerar la *forma fundamental del capital,* la producción con objeto de apropiarse del trabajo ajeno, no como una forma *histórica,* sino como la *forma natural* de la producción social..." [34]

Marx demuestra que la lógica de una ciencia guarda una unidad indisoluble con la teoría de esta ciencia, con el contenido de las más importantes tesis que sintetizan y resumen la historia del objeto sometido a investigación y la historia de la ciencia que investiga dicho objeto. La economía política creada por Marx es la más profunda generalización teórica de la historia del capitalismo y, al mismo tiempo, la reelaboración crítica de toda la historia de la ciencia económica que estudia la formación capitalista. Así, pues, tomando los materiales de la historia del capitalismo y de la historia de la economía política como ciencia, Marx fundamenta teóricamente la tesis de la unidad de la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento materialistas. "En *El Capital* —indica V. I. Lenin— se aplica a una misma ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo [no hacen falta tres palabras: es lo mismo]..." [35] En su artículo *Carlos Marx*, Lenin escribía: "La dialéctica, tal como la comprendía Marx... engloba lo que hoy se llama teoría del conocimiento, la gnoseología, ciencia que debe enfocar también su objeto desde un punto de vista histórico, investigando y generalizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento y el tránsito del *no* conocimiento al conocimiento." [36] La dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento del marxismo se hallan inseparablemente unidas a la historia del conocimiento, que ellas analizan, sintetizan y resumen.

Todo esto es prueba de que *El Capital* y otras obras económicas de Marx son a la vez geniales investigaciones filosóficas, en las que se estudian las más importantes leyes y categorías de la dialéctica materialista y se da base científica a los principios de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico.

[33] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858).* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. cit., pág. 731.
[34] C. Marx, *Teorías de la plusvalía,* ed. cit., t. III, pág. 366.
[35] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos. Obras completas,* ed. rusa, t. 38 pág. 315.
[36] V. I. Lenin, *Carlos Marx.* En V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* trad. esp., 2ª ed., Moscú, 1948, pág. 16.

2. Desarrollo del materialismo histórico en "El Capital" y en otras obras de Marx y Engels

Entre 1848 y 1871, Marx y Engels siguen desarrollando el materialismo histórico, para lo cual se basan en la generalización teórica de la experiencia de las pasadas revoluciones, en relación íntima con la investigación económica de las leyes de la aparición, el desarrollo y el hundimiento del régimen capitalista.

La experiencia histórica de las revoluciones de 1848-1849 confirmaba plenamente la doctrina de Marx y Engels, estructurada ya en el período anterior; confirmaba la ley del desarrollo social, descubierta por los fundadores del marxismo, según la cual la vida espiritual de la sociedad es un reflejo de su vida material. El desenvolvimiento de la sociedad es un proceso histórico-natural en el que los propios hombres hacen su propia historia, pero no a su arbitrio, sino en unas circunstancias que ellos no pueden elegir y que son resultado de toda la marcha anterior de la vida material de la sociedad.

El curso de los acontecimientos revolucionarios había demostrado la justeza de la doctrina de Marx y Engels sobre la lucha de clases como fuerza motriz del desarrollo de las sociedades antagónicas. Se ponía de relieve, con evidencia todavía mayor, la verdad objetiva de la doctrina del marxismo, según la cual las transformaciones radicales de la estructura económica y política de la sociedad antagónica se realizan por la vía revolucionaria. Y si el paso de la sociedad feudal a la capitalista exigió profundas conmociones revolucionarias, tanto más necesaria era la radical transformación revolucionaria de las relaciones sociales para el establecimiento de la dictadura del proletariado, para la transición del capitalismo al socialismo. Las enseñanzas de las revoluciones de 1848-1849 confirmaban palmariamente la justeza de las ideas de Marx y Engels sobre el Estado como aparato de dominación de clase, cuyo carácter no viene determinado por la forma que adopta (monarquía, república, etc.), sino por la clase que ejerce su dictadura. Los acontecimientos revolucionarios de 1848-1849 demostraban que la lucha de la burguesía contra el feudalismo conduce al establecimiento de la dictadura de la burguesía, mientras que la lucha del proletariado por su emancipación había de conducir, con fuerza de ley, a la dictadura de la clase obrera.

La experiencia de las revoluciones de 1848-1849 fue la base para nuevos avances de la teoría del marxismo. El puesto central en la generalización teórica de esta experiencia lo ocupan, como es lógico, los problemas de la teoría de la revolución, que es una de las partes más esenciales del materialismo histórico. Marx y Engels se manifestaban enérgicamente contra las ideas reaccionarias —compartidas no sólo por los liberales, sino también, en cierto grado, por los demócratas pequeñoburgueses— según las cuales la revolución es una explosión espontánea y dolorosa de las pasiones, es el desorden, la anarquía, la ilegalidad, etc.

Frente a esas concepciones reaccionarias, los fundadores del marxismo exponen la concepción científica de la revolución como forma suprema de la creación social de las masas populares en las condiciones propias de las

sociedades antagónicas. Precisamente en el período de las revoluciones se incorporan las masas a la labor política activa y adquieren conciencia de que son los verdaderos creadores de la historia. Justamente en la lucha revolucionaria de las masas entran en juego las leyes de la transición de una formación económico-social a otra. Así, por ejemplo, una característica esencial de la revolución burguesa triunfante es la dominación efectiva del pueblo en armas. Unicamente gracias a esta soberanía popular, según la expresión de los fundadores del marxismo, pueden ser cumplidas hasta el fin las tareas de la revolución burguesa.

Marx y Engels analizan la esencia de las revoluciones burguesas en el curso de las cuales se pasa de una sociedad antagónica a otra, y llegan a la conclusión de que lo esencial en cualquier revolución es la creación social de las masas, la lucha que los trabajadores sostienen por su emancipación. Una importantísima conquista de la teoría marxista de la revolución, en el período histórico que nos ocupa, es la *idea de la revolución permanente,* en la que encontraban reflejo las tendencias esbozadas ya en germen en las revoluciones democrático-burguesas de 1848-1849.

La idea de la posibilidad de la revolución permanente fue apuntada ya por Marx y Engels en el período en que se formaban sus concepciones. La expresión "revolución permanente" significaba en sus primeros trabajos la línea ascendente de desarrollo de la revolución burguesa. Resumiendo la experiencia de 1848, argumentan la posibilidad y regularidad del paso directo de la revolución burguesa, que se desarrolla en línea ascendente, a la revolución socialista. El concepto de revolución continua equivale aquí al paso a la revolución socialista. Según Marx y Engels, este paso de la revolución burguesa a la revolución proletaria presupone un nivel relativamente elevado de desarrollo del capitalismo, y es la consecuencia, con fuerza de ley, de la lucha de clases en las condiciones propias de la revolución burguesa, consecuencia de la revolución burguesa llevada hasta el fin. En *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850,* Marx argumenta histórica y teóricamente la idea de la revolución permanente: muestra que el desarrollo del antagonismo de clase entre el proletariado y la burguesía incluye la posibilidad del paso de la revolución burguesa a la revolución socialista.

La concepción marxista de la relación entre estas revoluciones no se limita a señalar su radical oposición. Ciertamente, la revolución proletaria es sustancialmente opuesta a la burguesa, pues esta última no suprime la dominación del hombre sobre el hombre, sino que impone una forma de explotación nueva, capitalista, mientras que la revolución proletaria pone fin a toda opresión y a toda explotación. Ahora bien, en las obras en que hacen un balance de la experiencia de 1848-1851, al poner de manifiesto la radical oposición que hay entre la revolución proletaria y la burguesa, Marx y Engels no pierden la ocasión de subrayar que, en determinadas condiciones, la revolución burguesa se convierte en su contrario, en la revolución proletaria.

En el primer *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas,* donde se da la fórmula clásica de la revolución permanente, Marx y Engels analizan las fuerzas fundamentales, la correlación entre la burguesía liberal, la democracia pequeñoburguesa y el proletariado. La bur-

guesía liberal, indican, no va más allá de la monarquía constitucional. A diferencia de ella, la pequeña burguesía aspira a destruir el feudalismo en el campo, a las amplias transformaciones democrático-burguesas y al establecimiento de la república democrático-burguesa. Pero la clase obrera va más allá todavía. Su meta es la revolución socialista, para la realización de la cual, según se dice en el llamamiento del Comité Central a la Liga de los Comunistas, los obreros han de unirse con el proletariado rural y convertir la lucha por la democracia en lucha por el socialismo.

En este llamamiento, Marx y Engels señalan que la pequeña burguesía, y en especial los campesinos, es un aliado del proletariado en su lucha contra la gran burguesía, y en alianza con los campesinos pobres el proletariado lleva a cabo la revolución socialista. El llamamiento dice así: "...Nuestros intereses y nuestras tareas consisten en hacer la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos pudientes, hasta que el proletariado conquiste el Poder del Estado..." [37] Esta tesis representa la fórmula clásica de la idea de la revolución permanente.

El problema principal de toda revolución es el problema del poder. En el período prerrevolucionario, Marx y Engels habían fundamentado genialmente la necesidad de destruir la dictadura de la burguesía y de establecer la dictadura del proletariado. Pero en aquel tiempo no planteaban aún el problema de cómo había de ser, desde el punto de vista del desarrollo histórico, esta sustitución del Estado burgués por el proletario. V. I. Lenin subraya que la corrección introducida por Marx y Engels al *Manifiesto Comunista*, basándose en el estudio de la experiencia de las revoluciones de 1848, se reduce a que el proletariado no puede simplemente adueñarse del poder y establecer así su dominación política. Debe destruir la maquinaria del Estado burgués, y sólo gracias a esto puede ser establecida la dictadura proletaria.

V. I. Lenin subraya en *El Estado y la revolución* que el papel decisivo de la idea de la destrucción de la maquinaria estatal burguesa, formulada por Marx y Engels, corresponde a la experiencia revolucionaria concreta de 1848-1851; "No fue el razonamiento lógico, sino el desarrollo real de los acontecimientos, la experiencia viva de los años de 1848 a 1851, lo que condujo a esta manera de plantear la cuestión." [38] En relación con esto, Lenin caracteriza la doctrina del marxismo sobre el Estado como un resumen de la experiencia histórica iluminado por una profunda concepción filosófica del mundo y por un gran conocimiento de la historia.

Antes de la revolución de 1848, Marx y Engels habían planteado y fundamentado ya la tarea de poner fin a la dominación política de la burguesía y de las clases explotadoras en general. Basándose en la experiencia de 1848-1851, ampliaron y concretaron esta idea general. Ahora se trataba ya también de destruir la forma estatal específica de la dictadura de la burguesía, forma que en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* denomina Marx maquinaria estatal burguesa. Características suyas

[37] C Marx y F. Engels, *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas*. En *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 96.

[38] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución. Obras completas*, ed. esp., t. XXV, pág. 402. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958.

son la centralización burocrática-militar del poder, la existencia de un ejército burgués permanente, antipopular por su carácter, y de una numerosa casta de funcionarios.

Las revoluciones burguesas derriban los regímenes feudales con el esfuerzo de las masas trabajadoras, para reprimir a las cuales la burguesía aprovecha el aparato estatal burocrático-militar. Pero si las revoluciones burguesas, según señala Marx, robustecen por todos los medios el antipopular aparato estatal burocrático-militar, la revolución proletaria trata de destruirlo. Marx dice a este propósito: "Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla." [30]

La revolución proletaria no necesita de la centralización burocrático-militar del poder estatal. La dictadura del proletariado no necesita para reprimir a los explotadores de este viejo aparato estatal, que por su naturaleza misma es contrarrevolucionario, va contra la iniciativa política de los trabajadores y su obra de creación revolucionaria. De ahí que la clase obrera no pueda limitarse a apoderarse meramente de la máquina estatal y ponerla en marcha para sus propios fines. Después de romper, de destruir la vieja maquinaria del Estado burgués, ha de crear un Estado suyo, cualitativamente nuevo, el Estado socialista. V. I. Lenin indica en *El Estado y la revolución* que la idea de la destrucción de la maquinaria estatal burguesa es lo principal y fundamental en la doctrina de Marx sobre el Estado; equivale a un nuevo desarrollo y a concretar el concepto de la dictadura del proletariado.

Todas estas manifestaciones de Marx y Engels son una prueba palmaria de que su tesis sobre la necesidad de la destrucción de la máquina estatal burguesa no es algo casual y fragmentario, aunque los oportunistas sostengan otra cosa. Ocurre lo contrario, que la tesis del marxismo sobre la necesidad de destruir la maquinaria estatal burguesa es una conclusión lógica de toda la multifacética experiencia de las revoluciones de 1848-1851 y del anterior desarrollo histórico-social.

Un nuevo avance de la idea de la dictadura del proletariado, que significaba un resumen de la experiencia histórica de la revolución de 1848, lo encontramos en la famosa carta de Marx a J. Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852. Los sociólogos burgueses modernos, indica Marx, niegan la división de la sociedad en clases, siendo así que los economistas e historiadores progresivos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX no tenían miedo a admitir el hecho de esa división. Señala Marx a Ricardo, quien decía que la sociedad se compone de tres clases: agricultores, capitalistas y obreros. Los historiadores franceses de los año 20 y 30 del siglo XIX —Thierry, Mignet, Guizot— admitían también la existencia de clases, aunque esta división en clases y la lucha entre ellas la deducían de la conquista de los galos por los francos. A este propósito indica Marx que no le cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases, la cual ya había sido señalada antes de él; con anterioridad a él se habían realizado ya ensayos para exponer la lucha entre las clases en diversas condiciones históricas.

[30] C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 303.

Ninguno de los predecesores de Marx vio, sin embargo, que la aparición de las clases es la consecuencia lógica del desarrollo económico de la sociedad, de la aparición de la propiedad privada sobre los medios de producción. Marx reveló los vínculos que ligan la existencia de las clases a formas de las relaciones de producción históricamente determinadas; en otras palabras, demostró que las clases no son eternas, que tienen su comienzo en el pasado y su fin en el futuro. Marx demostró que la existencia de las clases está condicionada por las relaciones de producción y, en última instancia, por un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

Marx descubre la tendencia del desarrollo de la lucha entre las clases, muestra las vías para la supresión de las clases y de las diferencias de clase y llega a la conclusión de que la lucha de clases conduce inevitablemente a la dictadura del proletariado. Esta es la conclusión principal, la tesis cardinal del marxismo, que separa a éste, desde el punto de vista de los principios, de las teorías burguesas y pequeñoburguesas de todo género que, admitiendo la existencia de las clases y la lucha entre ellas, sueñan con reconciliarlas.

La conclusión de Marx de que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado indica el carácter irreductible de las contradicciones de clase. La lucha entre el proletariado y la burguesía no lleva a la conciliación, a la suavización de sus contradicciones, a la supresión del abismo que existe entre ellas, sino a un incremento de esta polaridad, a la revolución proletaria y a la dictadura del proletariado.

En el desarrollo de la teoría marxista, dentro del período que tratamos, ocupan un importante lugar las cuestiones del papel de las ideas y de los personajes históricos en la vida de la sociedad. Marx y Engels desarrollan la concepción histórico-materialista de estos problemas y dan una valoración concreta del papel de las ideas burguesas y pequeñoburguesas y de sus portavoces en los períodos revolucionarios.

Más tarde, los oportunistas de la II Internacional —siguiendo a los "críticos" burgueses del marxismo— habían de acusar a Marx y Engels de una interpretación unilateral de la vida social, de negar el papel de las ideas y de las grandes personalidades en la historia. Todas esas acusaciones carecen por completo de base y se contradicen abiertamente con los hechos. Bastará, por ejemplo, señalar obras de los fundadores del marxismo como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *La lucha de clases en Francia*, en las que se examina especialmente lo relacionado con el papel de las ideas y de las grandes personalidades en la historia.

En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx compara las revoluciones burguesas con la revolución proletaria y señala que aquéllas se envolvían en el ropaje de ilusiones de todo género, inevitables en ellas en virtud de la limitación de su contenido social. No se debe al azar, por eso, que la revolución inglesa del siglo XVII transcurriese bajo consignas religiosas, mientras que la revolución burguesa del siglo XVIII en Francia tomaba sus frases de la vieja República de Roma. Contrariamente a la revolución burguesa, la revolución proletaria exige una comprensión clara de la necesidad histórica y de las vías y métodos para realizarla.

"La revolución social del siglo XIX —dice Marx refiriéndose a la

revolución proletaria— no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido." [40]

Marx señala cómo la derrota del proletariado en la revolución de 1848 se hallaba indisolublemente unida a las ilusiones pequeñoburguesas, y en particular a las ilusiones del simplismo republicano de que el establecimiento de la república burguesa suprimía la dominación del capital sobre el trabajo. Marx dice que la superación por el proletariado de sus propias ilusiones es condición necesaria para el desarrollo en él de la conciencia de clase, condición necesaria de su organización de clase y de su concepción de las tareas que el futuro le impone.

Al abordar el problema del papel del individuo en la historia, los fundadores del marxismo revelan la relación que existe entre las cualidades específicas de la personalidad histórica y el papel que ésta cumple. Refiriéndose a los políticos reaccionarios del tipo de Luis Bonaparte, señalan que la falta de cualidades personales destacadas o la concentración de los vicios propios de la sociedad burguesa en un individuo, si se dan las correspondientes condiciones objetivas, convierten a dicho individuo, desde el punto de vista de la burguesía, en una figura "eminente", en una personalidad histórica. El talento de los políticos burgueses degenera a la vez que la burguesía se convierte en una clase reaccionaria. Estas tesis de Marx y Engels tienen una importancia formidable a la hora de valorar a los representantes de la burguesía imperialista.

Marx y Engels explican cómo el comportamiento de las personalidades históricas se halla objetivamente condicionado, y muestran que la concepción acertada o desacertada por estos personajes de la vida social y de las tareas históricas es un factor esencial al caracterizar la línea política que aplican.

En este sentido ofrece gran interés el análisis que Marx hace de la línea política de la democracia pequeñoburguesa y de su líder Ledru-Rollin.

No hay que pensar, escribe Marx, que "los representantes democráticos son todos tenderos o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en sistema de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada".[41]

[40] C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 226.
[41] Ibídem, pág. 250.

Esta tesis de Marx tiene una importancia enorme para la lucha contra las ideas vulgares de la correlación que existe entre los ideólogos y las clases. Nos indica que el ideólogo es justamente ideólogo de una clase concreta porque en sus concepciones y en su conducta encuentra expresión teórica la actuación práctica de dicha clase.

Un papel formidable en el desarrollo de la concepción materialista de la historia y en la ulterior fundamentación de la teoría del materialismo histórico desempeñaron las investigaciones económicas de Marx.

En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* expone Marx una fórmula genial de la esencia del materialismo histórico.

"En la producción social de su vida —escribe—, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, político y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia." [42]

Las tesis del materialismo histórico aquí formuladas son el resultado filosófico de las investigaciones llevadas a cabo por Marx y Engels en el período precedente. Desarrollo ulterior de estas tesis es *El Capital* de Marx, en el que se expone en todos sus aspectos el significado de la producción material como condición fundamental de la vida social. En *El Capital* se muestra el papel del trabajo y de los instrumentos de trabajo en el proceso de aparición y desarrollo del hombre y de la sociedad humana. "El uso y la fabricación de medios de trabajo — dice Marx—, aunque en germen se presenten ya en ciertas especies animales, caracterizan el *proceso de trabajo específicamente humano...*" [43] El trabajo, según Marx, es un proceso, que se realiza entre el hombre y la naturaleza, en el curso del cual el hombre, con ayuda de sus brazos y sus piernas, y también de la conciencia, "regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza".[44]

La actividad laboral de los hombres adecuada a un fin y, ante todo, la producción de instrumentos de trabajo, abren una profunda diferencia entre el trabajo humano y las acciones semejantes de los animales, los insectos, etc. "Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor —escribe Marx—, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota

[42] C. Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, págs. 332-333.

[43] C. Marx, *El Capital*, trad. de W. Roces, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, t. I, pág. 132.

[44] Ibídem, pág. 130.

un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero;* es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal.* El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin,* fin que él *sabe* que rige como una de las modalidades de su actuación..." [45]

El proceso del trabajo, examinado en sus aspectos simples y más generales, es "la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual".[46]

En cuanto a los instrumentos de trabajo, caracterizan una u otra fase histórica del desarrollo de la producción. "Lo que distingue a las épocas económicas —indica Marx— unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja." [47]

Pero los instrumentos de trabajo, de por sí, no pueden hacer nada si no están unidos, de un modo o de otro, a la fuerza de trabajo viva. Los obreros y los medios de producción son factores indispensables de la producción. Las distintas épocas en el desarrollo económico de la sociedad se diferencian unas de otras por el carácter específico y el modo como se unen la fuerza de trabajo viva y los instrumentos de producción. Bajo la esclavitud, esa unión adquiere una forma histórica, bajo el feudalismo, otra, etc. El carácter de la unión de los instrumentos de trabajo con los productores directos, subraya Marx, determina las peculiaridades de la distribución de las riquezas entre los miembros de la sociedad. "...Las llamadas relaciones de distribución —dice— responden, pues, a formas históricamente determinadas y específicamente sociales del proceso de producción, de las que brotan, y a las relaciones que los hombres contraen entre sí en el proceso de reproducción de su vida humana. El carácter histórico de estas relaciones de distribución es el carácter histórico de las relaciones de producción, de las que aquéllas sólo expresan un aspecto." [48]

En la sociedad dividida en clases, una de las cuales es propietaria de los medios de producción y la otra es únicamente el productor directo, las relaciones entre las clases representan la base más íntima de todo el régimen social y, por consiguiente, de su forma política.

Marx investiga en *El Capital* las condiciones históricas bajo las cuales surgen las clases en general y las clases de la sociedad burguesa en particular. El principio fundamental de la aparición de las clases lo ve en el incremento de las fuerzas productivas, en la división social del trabajo y en la aparición de la propiedad privada.

En *El Capital* y otras obras de Marx son desarrolladas las tesis del materialismo histórico relativas a la relación entre el ser social y la conciencia social. Marx investiga las diversas formas de conciencia de

[45] C. Marx, *El Capital,* trad. de W. Roces, México, 1959, t. I, págs. 130-131.
[46] Ibídem, pág. 136.
[47] Ibídem, pág. 132.
[48] Obra citada, t. III, pág. 815.

clase y revela la dependencia en que se encuentran respecto de la existencia de clase. Muestra que "sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de diversos y peculiares sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones del mundo. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las correspondientes relaciones sociales. El individuo, que adquiere sus sentimientos y opiniones mediante la tradición y la educación, podrá creer que ellos son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta".[49]

Marx y Engels ponen de manifiesto las profundas raíces de las peculiaridades del desarrollo y del carácter de la conciencia de la clase bajo el capitalismo, y revelan la dependencia en que esta conciencia se encuentra respecto de las condiciones objetivas de la vida de las clases. A primera vista parece como si la conciencia de los poseedores de mercancías fuese completamente libre e independiente de las causas exteriores y que sus acciones viniesen íntegramente determinadas por su "libre voluntad". Pero la realidad es muy distinta. La relación jurídica entre los simples poseedores de mercancías, la forma de la cual es el contrato, es una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí las personas sólo existen la una para la otra sólo como representantes de sus mercaderías, es decir, como poseedores de mercancías. Por consiguiente, la conciencia queda determinada en este caso por las condiciones de la vida y la actividad material de los hombres. "...Los papeles económicos representados por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones económicas en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros",[50] dice Marx.

Puesto que en las condiciones de la producción mercantil y mercantil-capitalista las relaciones de producción de los hombres adoptan un carácter exterior, fuera de su control y de su actividad consciente, estas relaciones son percibidas, por ello, como relaciones entre cosas, no entre hombres. De ahí que, en estas condiciones, las "cosas" —mercancías, dinero— parezcan algo muy misterioso, incomprensible, místico, ajeno y hostil a los hombres, aunque sean producto de la actividad de los propios hombres. A este fenómeno de la producción mercantil-capitalista y a su reflejo en la conciencia de los hombres lo llama Marx fetichismo de la mercancía.

Paso a paso sigue Marx la transformación en fetiche de las relaciones sociales en la conciencia burguesa, descubre la esencia del fetichismo del dinero, del fetichismo del capital, del interés, de la renta de la tierra, etc. El fetichismo de la mercancía alcanza su punto culminante en la denominada fórmula trinitaria del capital: capital-ganancia, o capital-interés, tierra-renta de la tierra y trabajo-salario. Desde el punto de vista de esta "trinidad" parece como si el capital crease la ganancia; la tierra, la renta de la tierra, y el trabajo, el salario. Pero en realidad, el trabajo, elemento de esta "trinidad", crea no sólo el salario, sino también la ganancia y la

[49] C Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 247.
[50] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, pág. 48.

renta de la tierra. De ahí que la forma de la "trinidad" altere las relaciones reales y auténticas de las cosas. Produce la impresión falsa de que son el capital y la tierra de por sí, y no el trabajo de los obreros en las empresas capitalistas y de los campesinos en la tierra, los que crean la ganancia del capitalista y la renta del propietario del suelo.

La conciencia fetichista es, por su esencia, religiosa. La forma de religión más apropiada para una sociedad de productores de mercancías es, según Marx, el cristianismo, como una de las religiones más abstractas con su doctrina de la predestinación, según la cual las acciones y el destino de cada individuo han sido prefijados por una fuerza divina. La vida del productor de mercancías en la sociedad mercantil y mercantil-capitalista depende por completo de si será vendido el producto de su trabajo y del precio que obtendrá por él, de si ganará o perderá en el cambio. Concretamente, el productor de mercancías se halla por completo bajo la dependencia de leyes que él desconoce, de una espontánea producción y circulación mercantil. Tal situación encuentra su expresión más completa en formas burguesas del cristianismo como son el protestantismo y el calvinismo, con su doctrina de la predestinación. Esta doctrina, señala Engels, es la expresión religiosa del hecho de que en el mundo del comercio y de la competencia el éxito o la quiebra no dependen de la habilidad del individuo, sino de circunstancias sobre las que él no tiene poder. Marx dice que la desaparición completa de las representaciones fetichistas de la vida social, la supresión de la deformación religiosa de la realidad, es posible únicamente dentro del socialismo, "cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional".[51]

En sus obras económicas, Marx fundamenta la ley de la revolución social y pone de relieve su papel en cuanto a la transformación de una forma de desarrollo social en otra. Al alcanzar cierto grado de desarrollo social, dice, "las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella".[52]

Esta tesis de Marx, que nos muestra la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, es el más vigoroso argumento científico contra la ideología de los reformistas. Estos últimos, en sus adulteraciones del marxismo, quieren demostrar que el capitalismo contiene en sí elementos de socialismo, los cuales se van desarrollando paulatina-

[51] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, pág. 44.
[52] C. Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 333.

mente hasta el socialismo completo; éste llega, según sus afirmaciones, no como resultado de la resolución revolucionaria de las contradicciones del capitalismo, sino a través de la transformación pacífica del capitalismo en socialismo.

En los trabajos de Marx y Engels se muestra que, como resultado de la transición revolucionaria de un modo de producción a otro, cambian la estructura de clase de la sociedad y las formas de la lucha de clases, así como la superestructura política, jurídica e ideológica, llamada a servir los intereses de clases determinadas. La formación esclavista es sustituida por el feudalismo, el que, a su vez, cede el paso al régimen capitalista. Los fundadores del marxismo pusieron de relieve el papel decisivo de los virajes revolucionarios en el desarrollo de las formaciones sociales, en la solución de los conflictos entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción dentro de las sociedades antagónicas.

"Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción." [53]

Marx señala que las leyes en virtud de las cuales una formación económico-social es reemplazada por otra tienen un carácter perfectamente objetivo. "Ninguna formación social —escribe— desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas relaciones de producción, y más elevadas, antes de que hayan madurado las condiciones materiales de su existencia en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan las condiciones materiales para su realización, o, por lo menos, se están gestando." [54]

El desarrollo histórico, según Marx, es un proceso progresivo que asciende del modo inferior de producción al superior. Los modos de producción de la comunidad primitiva, esclavista, feudal y burgués los considera como fases históricamente progresivas del desarrollo social. En la sociedad antagónica este proceso es, al mismo tiempo, un proceso de agudización de la lucha de clases entre los explotadores y los explotados, entre los opresores y los oprimidos. En el curso de desarrollo de la sociedad capitalista aparecen las premisas materiales de la revolución proletaria y del triunfo del comunismo.

"Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagó-

[53] C. Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 333.
[54] Ibídem.

nica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social, por tanto, se cierra la prehistoria de la sociedad humana." [55] La verdadera historia de la humanidad comienza con la formación social nueva: con el comunismo.

En relación con la fundamentación de las leyes del paso revolucionario de la sociedad al socialismo, Marx y Engels estudian el problema de la libertad y la necesidad. La concepción materialista dialéctica de la libertad es para ellos la necesidad conocida. Marx enseña que la verdadera libertad del hombre sólo empieza allí donde cesa el trabajo impuesto por la necesidad y la conveniencia exterior, allí donde el trabajo físico se halla inseparablemente unido al trabajo intelectual, que proporciona al hombre no sólo los medios de subsistencia, sino también una satisfacción y un placer intelectuales.

En todas las formas sociales y con todos los medios posibles de producción, el hombre se ve obligado, como Marx señala, a luchar con la naturaleza para conservar y reproducir su vida. En el proceso de esta lucha se amplía el reino de la necesidad natural, puesto que las necesidades del hombre crecen sin cesar. Pero al mismo tiempo se amplían las fuerzas productivas, que le sirven de medio para satisfacer esas necesidades. "La libertad, en este terreno —dice Marx—, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad." [56] El reino de la libertad, al decir de Marx, empieza allí donde el despliegue de las fuerzas humanas se convierte en un fin en sí. Sin embargo, este reino de la libertad sólo puede florecer tomando como base el reino de la necesidad, que es su base. La condición imprescindible para ese florecimiento, indicaba Marx, es la reducción de la jornada de trabajo.

Un significado teórico y político enorme tiene la previsión científica de las vías de desarrollo de la sociedad comunista que encontramos en las obras de Marx y Engels. Esbozando los rasgos de la futura sociedad comunista, señalaban que ésta se desarrollaría según leyes económicas objetivas propias y específicas, y que su base sería la propiedad social sobre los medios de producción, el trabajo colectivo y la producción con arreglo a un plan.

En los manuscritos preparatorios de *El Capital* y en esta misma obra dice Marx que dentro de la sociedad socialista "el carácter colectivo de la producción, desde el comienzo mismo, convertiría el producto en colec-

[55] C. Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, págs. 333-334.
[56] C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. III, pág. 759.

tivo, en universal... El trabajo del individuo, desde el comienzo mismo, es tomado como trabajo colectivo".[57] Todo el producto de la unión de productores libres es producto social. Una parte del mismo sirve de medio de producción, mientras que la otra va a parar a los miembros de la unión social como medio de subsistencia; por consiguiente, esta última parte ha de ser distribuida entre ellos.

Sobre la base del trabajo colectivo, sigue Marx, "la economía del tiempo, al igual que la distribución regular del tiempo de trabajo entre los distintos sectores de la producción, es la primera ley económica..." [58]

Marx previó que únicamente sobre la base de la economía social socialista sería posible la aplicación completa y sin obstáculos de la técnica y la ciencia al proceso de la producción.

Son verdaderamente proféticas las palabras de Marx cuando se refiere al hombre como capital básico de la sociedad socialista: "El ahorro de tiempo de trabajo equivale a aumentar el tiempo libre, es decir, el tiempo para el desarrollo completo del individuo, el cual, a su vez, como una formidable fuerza productiva, influye inversamente sobre la fuerza productiva del trabajo. Desde el punto de vista del proceso directo de producción, este ahorro puede ser considerado como la producción del *capital básico;* este capital básico es el propio hombre." [59]

Las transformaciones socialistas, preveía Marx, han de cambiar de raíz la situación del hombre en la sociedad. "El tiempo libre, que es tanto el tiempo de asueto como el que se dedica a la realización de una actividad más elevada, convierte, naturalmente, a quien dispone de él en un sujeto distinto, y como tal se incorpora al proceso directo de la producción." [60]

La supresión del modo capitalista de producción, enseñaba Marx, permitirá reducir la jornada al trabajo necesario solamente. Las condiciones de vida del obrero serán incomparablemente mejores, y sus necesidades crecerán y se harán más diversas.

Las previsiones científicas de Marx sobre las vías de desarrollo de la sociedad socialista, que abre anchos horizontes a la actividad de los hombres y a la manifestación de sus facultades, para la satisfacción de sus crecientes necesidades materiales y espirituales, se convierten en realidad en la Unión Soviética y demás países socialistas. Las ideas del socialismo científico, expuestas por Marx y Engels, han tenido una brillante confirmación en la vida, y esto es la mejor prueba de la veracidad y vitalidad de la doctrina del marxismo.

*

El período histórico que va desde las revoluciones de 1848-1849 hasta la Comuna de París, según queda señalado anteriormente, es un tiempo de fecundos avances de la doctrina del marxismo, aparecida en vísperas

[57] *Archivo de Marx y Engels*, ed. rusa, t. IV, Moscú, 1935, pág. 117.
[58] Ibídem, pág. 119.
[59] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moscú, 1939, S. 599.
[60] Ibídem.

de esas revoluciones, y de su filosofía, del materialismo dialéctico e histórico. Ante los fundadores del marxismo se alzaban en este período nuevas tareas ideológicas de trascendental importancia, de entre las cuales pasaba a primer plano la necesidad de generalizar teóricamente la experiencia de las revoluciones de 1848-1849 y de estudiar las leyes con arreglo a las que aparece, se desarrolla y es destruido el modo capitalista de producción. En 1848-1851 figuraban en primer plano las ideas políticas del marxismo, los problemas de la teoría de la revolución social; en el tiempo que sigue, en cambio, la atención de Marx y Engels se concentra sobre los problemas de la ciencia económica. En relación íntima con el desarrollo de las ideas políticas y económicas del marxismo, de la teoría del comunismo científico y de la economía política, Marx y Engels investigan los problemas más importantes del materialismo dialéctico e histórico. Al propio tiempo mantuvieron una lucha infatigable contra las teorías pequeñoburguesas en el seno del movimiento obrero, en particular contra el proudhonismo y el bakuninismo, contra la ideología tradeunionista y el blanquismo.

El Capital, obra genial de Marx, no es sólo la más grande producción de la economía política científica, sino que también significa una valiosa aportación a la filosofía del materialismo dialéctico e histórico que hace época en el desarrollo de la filosofía. En *El Capital*, que fue la obra de toda la vida de Marx, y en otros trabajos suyos, se da una base científica al principio de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento materialistas, se elaboran las leyes y categorías fundamentales de la lógica dialéctica materialista, se exponen las tesis más importantes de la lógica dialéctica, se muestra el papel del pensamiento teórico abstracto y se revela la inconsistencia del modo metafísico de pensar en sus distintas manifestaciones. De esta manera, Marx, además de aplicar el método dialéctico, la teoría dialéctica materialista del conocimiento, a la investigación de los más complejos procesos económicos, expone en todos sus aspectos la dialéctica materialista como ciencia.

El Capital de Marx es también un excelente modelo de estudio materialista del desarrollo social. Marx no se limita a descubrir las leyes de desarrollo de la formación capitalista, sino que da una profunda característica científica de los modos de producción que la antecedieron y esboza genialmente los rasgos fundamentales de la sociedad comunista.

En *El Capital* se revelan las causas económicas de la aparición de las clases, y también las bases que diferencian a unas formaciones económico-sociales de otras y que se asientan en los modos de producción de los bienes materiales. Con su análisis, tan profundo, de la estructura económica de la sociedad capitalista, Marx puso de manifiesto la dependencia en que la conciencia de las distintas clases se encuentra respecto de las condiciones de su existencia social.

En los trabajos de Marx y Engels, dentro del período que nos ocupa, se da base científica a las leyes de la transformación revolucionaria de una formación económico-social en otra y a los cambios radicales, con ellas relacionados, que se producen en las formas de la conciencia social. en la supraestructura. Al descubrir las leyes del movimiento de la sociedad capitalista y poner de relieve todas sus contradicciones, Marx demostró

el carácter inevitable de la transformación revolucionaria del capitalismo en socialismo, y fundamentó la ley de la revolución socialista y la necesidad de la instauración de la dictadura del proletariado.

Con su generalización teórica de la experiencia histórica de las revoluciones de 1848-1849, Marx y Engels pusieron al descubierto los vínculos que existen entre la lucha por la democracia y la lucha por el socialismo, enunciaron la idea de la revolución permanente y esbozaron, en sus líneas generales, la idea de la hegemonía del proletariado en la revolución. La teoría marxista del Estado se vio enriquecida con la importantísima tesis de la destrucción de la maquinaria estatal burguesa, lo cual venía a profundizar y concretar lo que es principal en el marxismo, la doctrina de la dictadura del proletariado. Las geniales ideas de Marx y Engels sobre la futura sociedad socialista y comunista sirvieron de base teórica para el ulterior desarrollo de la doctrina marxista sobre la construcción del socialismo y del comunismo.

CAPITULO III

DESARROLLO POR MARX Y ENGELS DEL MATERIALISMO DIALECTICO E HISTORICO EN EL PERIODO QUE SIGUE A LA COMUNA DE PARÍS (1871-1895)

El mayor acontecimiento revolucionario histórico-universal en la segunda mitad del siglo XIX es la Comuna de París de 1871, cuando los obreros de la ciudad se levantaron contra la burguesía contrarrevolucionaria, cuya traición nacional había sido la causa primera de la derrota de Francia en la guerra con Prusia.

Los comuneros de París derribaron la dominación política de la burguesía y, por primera vez en la historia universal, establecieron la dictadura de la clase obrera, la necesidad de la cual habían demostrado científicamente Marx y Engels.

La Comuna de París surgió en unas condiciones históricas desfavorables. Parte considerable de Francia se hallaba ocupada por las tropas prusianas. En París no existía un partido proletario, comunista, el único capaz de ponerse a la cabeza de la clase obrera, de apoyar su iniciativa histórica y de impedir los serios errores políticos cometidos por los proudhonistas de izquierda y los blanquistas que se encontraban al frente de la Comuna.

Y con todo y con ello, a pesar de estos errores y del oportunismo de sus dirigentes políticos, los comuneros de París, durante los 72 días que se mantuvieron en el poder, aplicaron una serie de importantes medidas políticas de transición, cuya necesidad había sido señalada en el *Manifiesto del Partido Comunista*.

En vísperas del levantamiento, Marx y Engels indicaron que era prematuro. Pero cuando la insurrección comenzó, los fundadores del marxismo, en nombre de la Primera Internacional, saludaron calurosamente la histórica iniciativa de los heroicos comuneros. Bajo la dirección de Marx y Engels, el Consejo General de la I Internacional organizó todo género de ayudas a la Comuna.

En sus cartas a los dirigentes de la Comuna, Marx y Engels señalaban la necesidad de decididas operaciones militares ofensivas contra la camarilla contrarrevolucionaria refugiada en Versalles, la cual, con ayuda de las tropas prusianas, preparaba una expedición de castigo contra la revolución proletaria.

Los fundadores del marxismo recomendaban a la Comuna la nacionalización del Banco de Francia. Lamentablemente, estas importantísimas re-

comendaciones no fueron aceptadas por los líderes de la Comuna, y ello aceleró su derrota.

En su obra *La guerra civil en Francia*, C. Marx hace un genial balance de la experiencia histórica de la Comuna y llega a nuevas y trascendentales conclusiones para las que la experiencia de 1848 no le daba base todavía. La principal de ellas es la necesidad de crear la forma estatal específica de la dictadura del proletariado, prototipo de la cual era la Comuna de París. Es insuficiente, indicaba Marx, romper y destruir el aparato burocrático-militar del Estado burgués: es necesario crear un aparato estatal nuevo, que se diferencie cualitativamente de él, que corresponda a la naturaleza de clase y a las tareas de la revolución proletaria.

Con la Comuna de París termina la época histórica que Lenin denominaba "período de tempestades y revoluciones" en Europa Occidental. Se trataba, naturalmente, de la culminación del período de las revoluciones burguesas, pues la Comuna, que asestó un serio golpe al capitalismo, significaba ya el comienzo de una época nueva en la historia de Europa.

El nuevo período histórico que se inicia después de la Comuna de París se distingue del anterior por su carácter relativamente "pacífico": Occidente había dado fin a las revoluciones burguesas y Oriente no había llegado aún a ellas.

En este período comienza a revelarse, cada vez más netamente, la acción del desarrollo desigual, a saltos, de los países capitalistas. En los años 70 a 90, Inglaterra pierde su especial posición de "taller del mundo"; la alcanzan y la dejan muy atrás los Estados Unidos y Alemania. Francia, que en 1860 se hallaba por el volumen de su producción social en el segundo lugar, a fines de siglo es desplazada al cuarto. Alemania se industrializa rápidamente, en particular a expensas de la formidable contribución impuesta a la Francia vencida en la guerra de 1870-1871.

Rusia entra también después de la reforma en la vía de un intenso desarrollo capitalista. "A partir de 1861 —escribía Engels a N. F. Danielsón el 15 de marzo de 1892—, en Rusia comienza el desarrollo de la industria moderna en escala digna de un gran pueblo."[1]

A pesar de los intentos de los ideólogos y políticos de la burguesía por ocultar las contradicciones de la sociedad capitalista, éstas ponen cada vez más de manifiesto su naturaleza antagónica.

El rápido incremento de la producción es sustituido por prolongadas crisis, más y más agudas. "El período de prosperidad —escribía Engels a A. Bebel el 10 de mayo de 1883— no alcanza ya su completo desarrollo..." [2] La grave crisis económica iniciada en 1873 se prolongó, con el período de depresión, hasta 1880. Poco después, Europa se veía hundida de nuevo en el cenagal de la crisis económica, que estalló en 1882. Tras un breve ascenso de la producción en 1889, sigue la depresión de 1892-1895. El desarrollo de las contradicciones antagónicas del capitalismo quebranta las bases del modo burgués de producción; la época del ascenso industrial es, al mismo tiempo, el comienzo de la descomposición del sistema capitalista en los países capitalistas más desarrollados.

[1] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953, pág. 447.
[2] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVII, Leningrado, 1935, pág. 313.

A fines del siglo XIX termina el reparto del mundo entre las rapaces potencias imperialistas más importantes; de la competencia libre surge el monopolio y aparece la oligarquía financiera. Se hacen cada vez más netos los indicios de la putrefacción del sistema capitalista, se ahondan las contradicciones entre los países "civilizados" y las colonias esclavizadas y los países dependientes, a la vez que se agudizan las contradicciones entre los propios países capitalistas. Estas contradicciones exacerban todavía más el creciente antagonismo entre el trabajo y el capital.

Los rápidos avances de la gran industria traen consigo un considerable aumento de los efectivos del proletariado en todos los países europeos y en los Estados Unidos.

El período iniciado después de la Comuna de París, de transformación gradual del capitalismo "libre", es decir, premonopolista, en imperialismo, era también un período de crecimiento del movimiento obrero y de creación de partidos obreros de masas.

"En todas partes van formándose partidos socialistas, de base proletaria, que aprenden a utilizar el parlamentarismo burgués, a crear su prensa diaria, sus instituciones culturales, sus sindicatos, sus cooperativas. La doctrina de Marx obtiene un triunfo completo y *se va extendiendo*. Lenta pero inflexiblemente avanza el proceso de reclutamiento y concentración de las fuerzas del proletariado, de su preparación para las futuras batallas." [3]

En Francia, el periódico *L'Egalité* (La Igualdad), fundado por Guesde en 1877, propugnaba la lucha irreconciliable del proletariado contra el capital y explicaba el carácter inevitable de la revolución proletaria. A iniciativa de Guesde y sus partidarios se reunió en 1879, en Marsella, un congreso obrero que dio principio a la existencia del Partido Obrero en Francia, el cual se constituyó orgánicamente en 1880. Ese mismo año, sus jefes, Guesde y Lafargue, publicaban el programa del Partido Obrero, en la redacción del cual habían tomado parte directa Marx y Engels.

En Alemania, el Partido Socialdemócrata (los eisenachistas), dirigido por W. Liebknecht y A. Bebel, adquiere gran prestigio entre los obreros. Durante la guerra franco-prusiana, Liebknecht y Bebel, en su calidad de diputados del Reichtag alemán, ocuparon una correcta posición internacionalista, al negarse a votar los créditos militares para el ejército prusiano. Este acto revolucionario, así como el abierto apoyo de Liebknecht y Bebel a la heroica Comuna de París (lo que les valió una condena de prisión), granjearon a los líderes eisenachianos una merecida popularidad entre la clase obrera. En las elecciones de 1874 al Reichstag, el Partido Socialdemócrata de Alemania consiguió nueve puestos. Su prestigio creció sin cesar.

Al mismo tiempo, W. Liebknecht, A. Bebel y otros dirigentes eisenachianos adoptaban a veces una actitud conciliadora hacia las influencias oportunistas. En el congreso de unificación de eisenachianos y lassalianos, celebrado en Gotha en 1875, los primeros aceptaron un programa inspirado por las ideas oportunistas de Lassalle. Marx y Engels pusieron en

[3] V. I. Lenin, *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx*. En *Obras escogidas* en dos tomos, ed. esp., Moscú, 1948, t. I, pág. 72.

guardia a los eisenachianos contra la prematura unificación con los lassalianos y exigieron el reconocimiento previo por estos últimos del socialismo científico. En su fundamental trabajo *Crítica del programa de Gotha*, Marx, sin limitarse a exponer los fallos de este programa oportunista, desarrolla con un espíritu creador su doctrina sobre la dictadura del proletariado, el socialismo y el comunismo. Pero los dirigentes de la socialdemocracia alemana no sacaron las necesarias conclusiones de esta notable obra de C. Marx.

En 1878, el Reichstag alemán adopta la "ley de excepción" contra los socialistas, colocando al partido proletario fuera de la ley. Guiándose por las indicaciones de Marx y Engels, el partido pasó a la clandestinidad. Durante doce años robusteció sus prohibidas organizaciones y utilizó la tribuna parlamentaria y las organizaciones obreras independientes del partido para mantener sus vínculos con las masas proletarias. La influencia del partido entre las masas obreras fue en aumento. En 1890 votaban por los socialdemócratas un millón y medio de electores, lo que trajo consigo la abolición de la "ley de excepción" y la dimisión de Bismarck. Engels, en una carta a S. Dell' Avalles, de septiembre de 1894, escribía a este propósito: "En Alemania, Bismarck ha mantenido fuera de la ley durante doce años a los socialistas, pero los socialistas han pisoteado la ley de excepción, han expulsado a Bismarck y ahora son el partido más fuerte del imperio." [4]

El cambio radical de las condiciones de trabajo del partido al ser legalizado éste, hizo que se extendiera aún más la influencia socialdemócrata. Al propio tiempo, eso encerraba el peligro de una inclinación desmedida hacia las formas legales de lucha, peligro que los líderes de los socialdemócratas alemanes no tenían suficientemente en cuenta a pesar de la demoledora crítica que Marx y Engels habían hecho a su debido tiempo del "cretinismo parlamentario".

El programa de Erfurt de la socialdemocracia alemana era un paso adelante en relación con el programa de Gotha, sin que se viera, sin embargo, libre de errores oportunistas: silenciaba la necesidad del derrocamiento revolucionario del Estado explotador, la necesidad de la dictadura del proletariado. Las indicaciones de Engels acerca de estos errores no fueron aceptadas de hecho por los líderes de la socialdemocracia alemana.

En Inglaterra, como consecuencia de las décadas de monopolio del capitalismo británico en el mercado mundial, el movimiento obrero estuvo largo tiempo bajo la influencia directa de la política burguesa. La forma principal del movimiento obrero eran allí los sindicatos, las *trade-unions*, que se limitaban a la lucha económica y eran ajenos a la concepción marxista revolucionaria de las tareas de clase del proletariado. Sólo la pérdida gradual de la hegemonía mundial por el capitalismo inglés contribuyó al renacimiento de las tradiciones revolucionarias en el seno del movimiento obrero de Inglaterra.

A partir de 1880, entre los obreros ingleses se incrementa la influencia de las ideas socialistas. En 1884 se constituye la Federación Social-

[4] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIX, Leningrado, 1946, pág. 329.

demócrata, a la cabeza de la cual se coloca Hyndman, que se había declarado seguidor de Marx. Mas la línea oportunista de Hyndman, la sectaria negativa de sus adeptos a un trabajo consecuente en las *trade-unions* y el bloque electoral sin principios con los conservadores hizo que ese mismo años de 1884 la Federación se escindiera. La Liga Socialista, que surge a continuación, es también incapaz de defender los principios marxistas en el movimiento obrero y se desliza hasta el anarquismo. A fines de los años 80 se hacen en Inglaterra más frecuentes y adquieren un carácter más masivo las huelgas, se organizan los sindicatos de peones, marineros, fogoneros y obreros de las fábricas de gas. Entre 1887 y 1892 se duplica el número de los miembros de las *trade-unions*, hasta llegar a un millón y medio. En 1893 se constituye el Partido Obrero Independiente, que también fue incapaz de mantener una línea revolucionaria, marxista, en el movimiento obrero y rechazaba la lucha de clases. "Este partido —subrayaba Lenin —es sólo "independiente" del socialismo, pero del liberalismo depende en muy alto grado." [5]

Así, pues, el creciente movimiento de masas del proletariado inglés no rebasa en este período, en esencia, los límites de la lucha económica, no supera la influencia del liberalismo burgués y se mantiene lejos del marxismo revolucionario.

Rasgos análogos caracterizan el movimiento obrero en los Estados Unidos de América, que a fines del siglo XIX se habían convertido en una importantísima ciudadela del capitalismo. En 1877 la sección de la Internacional en Estados Unidos (disuelta por acuerdo del congreso de 1876 en Filadelfia) constituye el Partido Obrero Socialista, a la cabeza del cual se coloca F. Sorge. Pero este partido, que se componía principalmente de emigrados alemanes, ocupó una posición sectaria hacia el movimiento obrero espontáneo, imbuido de una ideología atrasada, y ello le privó de base para su ulterior desarrollo.

Entre tanto, las organizaciones obreras de los Estados Unidos adquirían cada vez más un carácter de masas. En 1887, la organización obrera Noble Orden de los Caballeros del Trabajo contaba con cerca de 700.000 afiliados. Considerables masas obreras se encontraban agrupadas en la Federación Americana del Trabajo (F.A.T.), que desde el principio mismo siguió la línea oportunista de las *trade-unions* inglesas. Simultáneamente, el movimiento obrero espontáneo conducía muy a menudo a acciones de masas de la clase obrera que tenían un sentido revolucionario. Ahora bien, el movimiento de los obreros norteamericanos se limitaba de preferencia a la lucha económica por el mejoramiento de las condiciones del trabajo asalariado y no se elevaba hasta la lucha por las tareas políticas de carácter revolucionario.

Refiriéndose a los rasgos fundamentales del movimiento obrero inglés y norteamericano de este período, Lenin escribe: "Estos rasgos son la ausencia de tareas *democráticas* nacionales más o menos grandes ante el proletariado; la subordinación completa del proletariado a la política burguesa; el divorcio sectario de un reducido número, de un puñado de

[5] V. I. Lenin, *Discusiones sobre la política obrera liberal en Inglaterra*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 18, pág. 331.

socialistas, del proletariado; ni el más mínimo éxito electoral de los socialistas ante las masas obreras, etc." [6]

En 1882 surgen el Partido Obrero Italiano y el partido obrero polaco "Proletariado" (Primer "Proletariado"); en 1885 se constituye el Partido Obrero Belga, y en 1888-1889 el Partido Obrero Socialdemócrata de Austria.

En este período, el centro del movimiento revolucionario comienza a desplazarse de Oeste a Este. En Rusia surgen las condiciones históricas que más tarde habían de convertirla en la patria del Partido marxista de nuevo tipo, en la patria del leninismo. Con una previsión genial del futuro, Marx escribía a F. A. Sorge el 27 de septiembre de 1877: "La revolución empezará. Esta vez en Oriente, el que ha sido hasta ahora la fortaleza invicta y el ejército de reserva de la contrarrevolución".[7]

En 1882, en el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels, que seguían atentamente el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios en Rusia, dicen de este país que "está en la vanguardia del movimiento revolucionario en Europa".[8]

En 1883 muere Carlos Marx. "Después de la muerte de Marx —decía Lenin—, Engels siguió siendo el consejero y dirigente de los socialistas europeos... Todos ellos aprovechaban el rico tesoro de conocimientos y experiencias del viejo Engels." [9]

El desarrollo de los partidos obreros de masas, la necesidad de llevar la conciencia socialista al movimiento obrero espontáneo y el incremento de los vínculos internacionales entre los proletarios de los distintos países imponía la creación de una nueva Internacional socialista que sustituyese a la I Internacional, la cual dejó de existir en 1872. Gracias al papel dirigente de Engels, no tuvo éxito el intento de los oportunistas franceses ("posibilistas"), que trataban de tomar en sus manos la iniciativa para la organización de la Internacional. El primer Congreso de la II Internacional se reunió en París, en 1889. En él se proclamó el Primero de Mayo como fiesta internacional anual del proletariado. Las resoluciones del Congreso se hallaban inspiradas por la doctrina de Marx y Engels, lo que probaba el triunfo del marxismo en el movimiento obrero.

En el período que sigue a la Comuna de París, Marx y Engels hacen avanzar y elaboran su doctrina en relación con las nuevas tareas que la experiencia histórica planteaba al movimiento obrero y con los adelantos de la ciencia, en lucha contra las tendencias oportunistas en el seno del movimiento obrero y también con la filosofía y la sociología burguesas.

El incremento del movimiento obrero y la creación de partidos socialistas de masas planteaban ante los fundadores del marxismo la tarea de armar a sus cuadros con una teoría avanzada.

[6] V. I. Lenin, *Prefacio a la traducción rusa de "Cartas de J. Ph. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros a F. A. Sorge y otros"*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, pág. 324.

[7] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. esp., pág. 234. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957.

[8] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. En *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. I, Moscú, 1951, pág. 17.

[9] V. I. Lenin, *Federico Engels*. En *Obras completas*, ed. esp., t. II, pág. 20, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.

Todas las obras de Marx y Engels nacieron en lucha contra el oportunismo, contra la ideología burguesa. En sus trabajos, escritos a menudo en forma polémica, los fundadores del marxismo combinan la profunda crítica de la ideología burguesa y del oportunismo con la exposición sistemática de sus concepciones. El papel principal, el "primer violín", según palabras de Engels, en esta espléndida colaboración intelectual que se establece entre Marx y Engels, correspondía a Marx. A él le pertenece, ante todo, el mérito de haber fundamentado los principios más importantes del socialismo científico, de la Economía política proletaria y del materialismo dialéctico e histórico.

En la labor teórica de los fundadores del marxismo, dentro del período que nos ocupa se observa cierta distribución del trabajo. Marx escribió la famosa *Crítica del programa de Gotha* y continuó trabajando en los tomos segundo, tercero y cuarto de *El Capital*. Partiendo de los principios filosóficos elaborados con la participación esencial de Marx, Engels creó una serie de trascendentales obras filosóficas: *Anti-Dühring*, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, y continuó la preparación de *Dialéctica de la naturaleza*. Estas y otras producciones de los fundadores del marxismo cumplieron un papel formidable en cuanto al ulterior desarrollo del materialismo dialéctico e histórico.

1. Generalización materialista dialéctica por Marx y Engels del desarrollo de las ciencias naturales

El estudio de los descubrimientos de las ciencias naturales, con objeto de hacer una generalización filosófica de los mismos, ocupa un lugar importante en la labor teórica de Marx y Engels, sobre todo en los años 70 y 80 del siglo XIX. El examen de los problemas filosóficos de las ciencias naturales se encontraba en relación indisoluble con los nuevos avances del materialismo dialéctico creado por ellos, con el enriquecimiento y la concreción de las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica materialista. Al mismo tiempo, el estudio que Marx y Engels hacen de los problemas filosóficos de las ciencias naturales significa la aplicación en este terreno del método de la dialéctica materialista con objeto de hallar una solución concreta a las cuestiones más importantes de la ciencia y de fortalecer su pensamiento materialista.

Los fundadores del marxismo manifestaron siempre un profundo interés hacia los problemas de las ciencias naturales y hacia sus mejores realizaciones. En los años 40, cuando crean su concepción materialista dialéctica del mundo, y en los año 50 y 60, cuando la desarrollan, tuvieron siempre muy en cuenta las conquistas de las ciencias naturales y se apoyaron en ellas, singularmente en los grandes descubrimientos, que evidenciaban claramente el carácter dialéctico de los procesos y fenómenos de la naturaleza.

En los años 70 y 80, partiendo de los principios generales del materialismo dialéctico, los fundadores del marxismo se esfuerzan por hacer una síntesis filosófica sistemática de los avances de las ciencias naturales, con

objeto de elaborar un cuadro materialista dialéctico único del mundo, de descubrir la dialéctica de la naturaleza. Engels presta en sus obras singular atención a la síntesis filosófica de las realizaciones de la física, la química, la biología y otras ciencias. Marx manifiesta interés particular por los problemas filosóficos de las matemáticas.

El estudio de las ciencias naturales y la fijación de la actitud hacia sus realizaciones desde el punto de vista del materialismo dialéctico lo iniciaron Marx y Engels con el análisis y valoración de los tres grandes descubrimientos científicos de mediados del siglo XIX. Esto era así porque alrededor de los citados descubrimientos giraba el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, contribuyendo a echar por tierra la concepción metafísica sobre los fenómenos naturales y al paso espontáneo de los naturalistas a las posiciones de la dialéctica. Como ya se dijo en el tomo II de nuestra HISTORIA, estos descubrimientos eran: la célula, la teoría de la conservación y transformación de la energía y el darvinismo. Los vertiginosos éxitos de la química, en particular de la química orgánica y la agroquímica, fueron también estudiados y valorados por Marx y Engels.

En la correspondencia de Marx y Engels, los problemas filosóficos de las ciencias naturales ocupan ya un lugar importante en los años 50 y 60. Al estudiar los descubrimientos hechos en este terreno, los valoran de conformidad con la dialéctica materialista por ellos creada. En una carta a Marx (14 de julio de 1858) Engels escribía: "...Envíame la *Filosofía de la naturaleza*, de Hegel, como me lo prometiste. Estoy estudiando ahora algo de fisiología y lo combinaré con el de la anatomía comparada. En esto hay algunas cosas estrictamente filosóficas descubiertas recientemente. Estoy muy ansioso por saber si el viejo (refiérese a Hegel. — *N. de la Red.)* previó algo de todo esto. Pero es indudable que si escribiese su *Filosofía de la naturaleza* ahora, todas estas cosas acudirían hacia él de todos los lados." [10]

¿Cuáles eran los hechos que "acudían de todos los lados" a fines de los años 50 del siglo XIX, confirmando la dialéctica de la naturaleza? Engels hace la valoración, ante todo, del descubrimiento de la célula y de la ley de la conservación y transformación de la energía, es decir, de dos de los que más tarde había de calificar de tres grandes descubrimientos en las ciencias naturales. Según muestra, esos dos descubrimientos confirmaban la dialéctica en grado incomparablemente mayor de lo que era posible treinta años antes.

Al decir de Engels, "la principal cosa que ha revolucionado toda la fisiología y ha hecho posible por primera vez la fisiología comparada, es el descubrimiento de la célula (por Schleiden en las plantas y por Schwann en los animales..." [11]

Engels hace una síntesis filosófica de las conclusiones que se desprenden del descubrimiento de la célula; señala que esto conduce a la admisión de la unidad de toda la naturaleza orgánica, de la unidad de todo el proceso del desarrollo histórico de la vida desde su forma más simple e inferior hasta el organismo más complejo. Seguidamente, subraya que el

[10] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 103.
[11] Ibídem.

desarrollo del método comparado en biología lleva a la refutación de las fábulas idealistas clericales sobre el origen divino del hombre. Al propio tiempo señala que la teoría celular permite contemplar la naturaleza viva no sólo desde el punto de vista de la unidad y dependencia de sus formas y del desarrollo de éstas, sino también desde el punto de vista del desarrollo a saltos, condicionado por el paso de los cambios cuantitativos a cualitativos. "...Lo cierto es que la fisiología comparada —escribía Engels a Marx el 14 de julio de 1858— le inspira a uno un desprecio enorme por la exaltación idealista del hombre... A cada paso uno se topa con la más completa uniformidad estructural del hombre con el resto de mamíferos; en sus rasgos fundamentales, esta uniformidad se extiende a todos los vertebrados, e incluso —menos claramente— a los insectos, crustáceos, lombrices, etc. La historia hegeliana, con el salto cualitativo en la serie cuantitativa, se acomoda también aquí perfectamente. En fin de cuentas, en los infusorios inferiores llegamos al prototipo, a la célula simple, con vida propia, la cual tampoco se diferencia en nada tangible de los vegetales inferiores... ni del germen de las fases superiores del desarrollo, comprendidos el óvulo humano y los espermatozoides..." [12]

Desde el punto de vista de la dialéctica materialista, Engels valora también otro gran descubrimiento de las ciencias naturales del siglo XIX: el de la ley de la conservación y transformación de la energía. Según la define Engels, es la ley según la cual el movimiento mecánico, es decir, la fuerza mecánica, en determinadas condiciones "(por ejemplo, mediante el razonamiento) se transforma en calor, el calor en luz, la luz en afinidad química, la afinidad química (por ejemplo, en la pila de Volta) en electricidad, y esta última en magnetismo".[13] Engels hace ver que los pasos de este género se pueden realizar en distintas direcciones. Refiriéndose, al parecer, a Grove, escribe que un inglés "ha demostrado que estas fuerzas pasan unas a otras en relaciones cuantitativas perfectamente determinadas, de tal manera que cierta cantidad de una fuerza, por ejemplo, de electricidad, corresponde a cierta cantidad de cualquiera otra", por lo que "es desechada... la absurda teoría del calor latente". Engels pregunta: "¿No es esto un magnífico ejemplo material del modo como las determinaciones de la reflexión pasan unas a otras?" [14]

Con el descubrimiento de la transformación de la energía, señala Engels, quedan definitivamente desechadas las viejas representaciones metafísicas sobre el calórico (calor latente) y otros fluidos análogos.

Pocos años más tarde, Marx y Engels vuelven de nuevo a la valoración filosófica de la doctrina de la transformación de la energía y la vinculación recíproca de todas sus formas. En 1864 Marx escribe a Engels sobre el libro de Grove, al que considera como el naturalista más filósofo, no sólo entre los ingleses, sino también entre los alemanes.

Los fundadores del marxismo mostraron el más grande interés por el siguiente gran descubrimiento de las ciencias naturales del siglo XIX: la teoría evolucionista de Darwin en biología. Inmediatamente después de la aparición del trabajo de éste, *El origen de las especies por selección*

[12] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, págs. 82-83.
[13] Ibídem, pág. 82.
[14] Ibídem, pág. 104.

natural (1859), Marx y Engels se entregan a su estudio y lo comentan en los tonos más encomiásticos. A pesar de todos sus defectos, escribía Marx, el libro contiene datos científicos para la fundamentación del materialismo dialéctico; en él, "por primera vez, no sólo se descarga un golpe mortal sobre la "teleología" en las ciencias naturales, sino que, empíricamente, es revelado su sentido racional..." [15] "...Este libro —indica Marx— proporciona una base histórico-natural a nuestras concepciones." [16] Análogamente pensaba F. Engels.

Este último escribió a Marx en 1859: "En general, Darwin, al que precisamente estoy leyendo ahora, es excelente. En este terreno, la teleología no había sido aún destruida, y ahora esto ha sido hecho. Además, hasta ahora no se había llevado a cabo un intento tan grandioso para demostrar el desarrollo histórico en la naturaleza, y más aún con tanto éxito. Se comprende que hay que transigir con el tosco método inglés." [17] Tal es la valoración general que Marx y Engels hacen del descubrimiento de Darwin.

Criticando la "manera de exponer" y otros defectos de Darwin en la explicación de su gran descubrimiento, Marx escribe a Engels, en carta del 18 de junio de 1862: "En Darwin, al que acabo de releer, me divierte su afirmación de que aplica la teoría «maltusiana» *también* a las plantas y a los animales, siendo así que en el Sr. Malthus todo el quid consiste en que su teoría *no* es aplicada a las plantas y a los animales y *únicamente* lo es a los hombres [que se reproducen] en progresión geométrica, contrariamente a lo que sucede con las plantas y los animales. Es de notar —agrega Marx— que en el mundo de los animales y de las plantas Darwin reconoce a su sociedad inglesa, con su... maltusiana «lucha por la existencia»." [18]

También Engels critica la afición que Darwin muestra por el maltusianismo. En una carta a F. A. Lange, del 29 de marzo de 1865, escribe: "También a mí, en la primera lectura de Darwin, me saltó a la vista la asombrosa semejanza de su representación de la vida de los animales y las plantas con la teoría de Malthus... Considero que para el moderno desarrollo burgués constituye la mayor de las vergüenzas la circunstancia de que no haya salido aún de las formas económicas del reino animal." [19]

Los "darvinistas sociales", entre ellos Lange, se aferraron a los lados débiles de la doctrina de Darwin, tratando de convertir el concepto de "lucha por la existencia" empleado por el naturalista inglés para explicar los fenómenos del mundo vegetal y animal, en una clave universal que permitía la interpretación de los fenómenos sociales, en algo así como una única gran "ley" natural. Marx y Engels combatieron vigorosamente a estos ideólogos de la burguesía, que trataban de justificar el régimen capitalista con injustificadas referencias al darvinismo y de presentar este régimen como el estado natural de la sociedad humana. En su carta del 27

[15] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. cit., pág. 121.
[16] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXII, Moscú-Leningrado, 1931, pág. 551.
[17] Ibídem, pág. 468.
[18] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. cit., pág. 126.
[19] Ibídem, págs. 171-172.

de junio de 1870 a Kugelmann, Marx califica mordazmente los procedimientos de los darvinistas sociales como un método muy persuasivo "para la afectada, fingidamente científica y grandilocuente ignorancia y pereza mental".[20]

En lo que se refiere al estímulo o fuente principal del desarrollo en el mundo orgánico, Marx y Engels se limitan por el momento a responder en forma negativa: tal fuente o estímulo del desarrollo no es la lucha por la existencia, como Darwin suponía. Más tarde, en *Anti-Dühring* y en *Dialéctica de la naturaleza,* Engels expone detenidamente sus opiniones sobre el particular.

En las cartas de Marx y Engels de los años 50 y 60 se señala ya la manera de enfocar la solución de este problema desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Esta solución sigue la línea que tiende a establecer la dependencia entre la evolución de los organismos (formación de especies) y las condiciones materiales de su vida. Con relación a ello ofrecen gran interés algunas cartas de Marx y Engels escritas en la segunda mitad de los años 60.

Estas cartas nos muestran que en aquel tiempo buscaban, dentro de las publicaciones científico-naturales de su época, trabajos en los que hallasen, si no la solución, al menos el planteamiento de los problemas que Darwin había dejado sin respuesta en su *Origen de las especies.* Esto prueba que los fundadores del marxismo, aun viendo en la teoría darvinista del desarrollo la base científico-natural de su propia doctrina, tenían noción clara de los defectos de exposición de dicha teoría y trataban de encontrar en las ciencias naturales ideas y descubrimientos que mostrasen la vía para superar los defectos advertidos. Se hacía esto para que las bases filosóficas de la teoría darvinista pudiesen ser depuradas, en uno u otro grado, de la pesada e inaceptable forma de exposición.

Es interesante la actitud crítica de Marx y Engels hacia el libro *Origen y desarrollo del hombre y de otros seres* (París, 1865), del naturalista francés P. Tremo. Este atribuía las lagunas de la paleontología a la desaparición rápida de las formas puramente transitorias con respecto al lento desarrollo de las especies. Tremo exponía también la idea de la influencia del suelo, aunque, se comprende, según señala Marx, no tomaba en consideración la modificación histórica de esa influencia.

Marx y Engels recogen ciertas ideas positivas contenidas en el libro de Tremo, pero critican su método filosófico natural y su mecanismo y ponen de relieve la increíble confusión en que cae al tratar las cuestiones de las ciencias sociales, a las que el autor se acercaba con el criterio del geólogo. Así, Engels le critica que tratase de derivar las diferencias y peculiaridades nacionales del carácter geológico del lugar donde viven unos u otros pueblos. Engels señalaba que no es posible atribuir las diferencias entre vascos, franceses, bretones y alsacianos a las características del suelo, como si de ellas dependiera el hecho de que los hombres hablan en lenguas distintas.

El 25 de marxo de 1868 Marx escribía a Engels acerca de otro libro: "Es muy interesante el trabajo de Fraas (1847) *El clima y el mundo*

[20] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* ed. cit., pág. 239.

vegetal en el tiempo, historia de ambos, donde se demuestra que también en los tiempos *históricos* cambian el clima y la flora Es un darvinista antes de Darwin y admite la aparición de *especies* incluso en la época histórica." [21]

Marx señala en el trabajo de Fraas el aspecto social del problema. El autor, un agrónomo, afirmaba, por ejemplo, que con el avance de la cultura desaparece la "humedad" (de ahí el desplazamiento de las plantas de Sur a Norte) hasta que, finalmente, se forman las estepas. La influencia inicial de la cultura es beneficiosa, pero en última instancia actúa en forma devastadora, provocando la desaparición de los bosques, etc. Conclusión: la cultura, si se desarrolla de manera espontánea y no es dirigida conscientemente, deja tras de sí el desierto (Persia, Mesopotamia, Grecia). Marx ve en esta conclusión una tendencia socialista no consciente.

Así, Marx y Engels valoraban las ideas y descubrimientos científico-naturales en su relación con la práctica histórico-social.

En el proceso de elaboración de su doctrina, Marx y Engels siguen atentamente los progresos de las ciencias naturales de su tiempo. A este respecto les prestó gran ayuda su amigo el químico comunista K. Schorlemmer.

En la química, después de un largo período de fluctuaciones del pensamiento teórico, en los años 60 triunfa la teoría atómico-molecular; esto significaba, en el fondo, el triunfo de la idea dialéctica, por la que se admitía que la materia no se desintegra directamente en átomos, sino que en la marcha de su complicación y desarrollo forma una serie de escalones cualitativamente distintos. Dos de estos escalones —el átomo y la molécula (constituida por átomos)— quedaban firmemente establecidos. Con ello entraba en la química la idea del desarrollo, y a la vez la dialéctica, pero entraba espontáneamente, al margen de la voluntad y la conciencia de los propios investigadores; éstos, en su inmensa mayoría, compartían todos los prejuicios de la denominada sociedad burguesa "culta", comprendida la prevención contra la dialéctica y el pensamiento teórico en general. De ahí que los propios químicos no advirtiesen de ordinario esta dialéctica. Aunque de hecho la ponían de relieve con sus descubrimientos, seguían pensando conforme las viejas categorías metafísicas, según las cuales existían átomos absolutamente indivisibles. Entre esos químicos se encontraba el alemán A. Hofmann, gran figura en el campo de la experimentación, pero débil como teórico. Al valorar el contenido dialéctico de la teoría molecular y mostrar la flagrante contradicción en que se encontraba con respecto a las concepciones metafísicas de los propios químicos, Engels señala que las anteriores ideas metafísicas sobre el átomo eran de hecho desplazadas por otras nuevas, según las cuales el átomo no es sino una fase relativa en el desarrollo y complicación de la materia, y no un límite absoluto de la indivisibilidad de ésta; es decir, no es un ladrillo primario e inmutable del universo.

A este respecto, Engels escribía a Marx el 16 de junio de 1867: "...He leído a Hofmann. [A. Hofmann, *Introducción a la química moderna.* —

[21] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* ed. rusa, pág. 201. (Por época histórica entiende aquí Marx el tiempo de existencia de la sociedad humana.—*N. de la Red.)*

N. de la Red.] La novísima teoría química, con todos sus errores, es un gran paso adelante en comparación con la atomística anterior. La molécula, como parte minúscula de la materia, *es capaz de existencia propia,* es una categoría perfectamente racional. Hablando con palabras de Hegel, es un "nódulo" en la serie infinita de divisiones, un nódulo que no cierra esta serie, sino que establece una diferencia cualitativa. El átomo, que antes era presentado como el límite de la divisibilidad, ahora es sólo una *relación,* aunque el propio señor Hofmann vuelve a cada paso a la vieja idea de que existen átomos realmente indivisibles. En general, los éxitos de la química, de los que en el libro se deja constancia, son verdaderamente enormes, y Schorlemmer dice que esta revolución continúa constantemente, así que cada día se pueden esperar nuevas subversiones." [22]

En su examen de las publicaciones científicas más recientes, en las que se daba cuenta de los últimos descubrimientos en cuanto al estudio de la naturaleza, Marx y Engels sabían encontrar el núcleo racional de las nuevas concepciones hasta detrás de los incorrectos razonamientos de los autores. Apoyaban audazmente las corrientes nuevas y progresivas que hacían la crítica de las vetustas concepciones y trataban de superar los puntos de vista caducos. Son características a este respecto las manifestaciones que Marx hace a Kugelmann, en su carta del 9 de octubre de 1866, acerca del libro de T. Moilin *Lecciones de medicina fisiológica,* aparecido en París en 1865: "...Allí hay mucha fantasía y demasiadas "construcciones", pero, sin embargo, se da una crítica de la vieja terapéutica." [23]

A la pregunta de Marx sobre la opinión que de Moilin tiene Engels, éste responde: "El libro de Moilin me ha interesado mucho precisamente en cuanto a los resultados conseguidos por los franceses con ayuda de la vivisección; es el único camino para establecer las funciones de determinados nervios y las consecuencias de su trastorno... puedo explicarme perfectamente la hipócrita furia de los ingleses contra la vivisección: estos experimentos son a menudo muy desagradables para los gorros de dormir de por aquí, pues echan por tierra sus construcciones especulativas." [24]

Engels subraya a continuación que, sin embargo, la nueva escuela francesa adolece de un sustancial defecto: "afirma mucho y no toma tan en serio las pruebas".[25] Así, Engels pone de manifiesto las supervivencias del modo filosófico-natural de abordar los fenómenos de la naturaleza en los investigadores de su tiempo.

El estudio a que Marx y Engels se entregan en los años 50 y 60 de las ciencias naturales y su valoración de algunos descubrimientos e investigaciones en esta esfera representaban un trabajo preparatorio de la labor de generalización filosófica de las ciencias de la naturaleza, tal como se encontraban en aquel entonces, labor que despliegan, particularmente Engels, en las dos décadas siguientes, cuando tienen la oportunidad de dedicarse especialmente a estos problemas.

[22] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* ed. rusa, pág. 187.
[23] C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. rusa, t. XXV, Leningrado, 1934, pág. 479.
[24] Obra citada, t. XXIII, Moscú, 1932, pág. 382.
[25] Ibídem, pág. 383.

Problemas filosóficos de las ciencias naturales en la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels y en los manuscritos matemáticos de Marx (años 70 y 80). Desde el comienzo de los años 70 del siglo XIX (inmediatamente después de la derrota de la Comuna de París) se acentúan bruscamente los intentos de los teóricos burgueses para tergiversar los datos de las ciencias naturales en el espíritu del idealismo y la metafísica. Una de las formas de lucha de la burguesía contra la teoría del socialismo científico era la tenaz insistencia con que se trataba de aplicar a la sociedad humana las leyes vigentes en la naturaleza. A esta labor se entregaron afanosamente los "darvinistas sociales", como eran, por ejemplo, el zoólogo alemán E. O. Schmidt (1823-1886), que se manifestó contra el socialismo, y el materialista vulgar L. Büchner, el cual tenía la pretensión de "juzgar del socialismo y la economía a base de la lucha por la existencia..." [26]

Por otra parte, el notable naturalista darvinista alemán Ernst Haeckel, adversario como era del socialismo, trataba de demostrar que el darvinismo se encuentra al margen del movimiento socialista, llevado por el deseo de "justificarlo" ante los ojos de los intelectuales burgueses.

En los años 70 del siglo XIX, entre los intelectuales burgueses de Europa y Norteamérica surge una nueva epidemia: la afición al espiritismo. Muchos naturalistas, incluso hombres avanzados dentro de su campo, se convierten en víctimas de esta superstición. A la propagación del espiritismo entre los naturalistas contribuyeron el carácter limitado y estrechamente empírico de su modo de pensar y la ausencia en ellos de una concepción del mundo consecuentemente materialista, genuinamente científica. Adquiere cierta difusión el idealismo "fisiológico", cuyos representantes —J. Müller y H. Helmholtz— predicaban un agnosticismo supuestamente derivado de los datos científicos de la fisiología. En física, la interpretación unilateral del segundo principio de la termodinámica y del concepto de "entropía" lleva a mantener (R. Clausius, en 1867) las ideas de la muerte térmica del universo, del "principio" y el "fin" del mundo, etc. El materialismo mecanicista era incapaz de resistir la ofensiva del idealismo; más aún, con su limitada concepción de la materia y el movimiento, con su negación de la actividad interna, del "automovimiento" de la materia, y del desarrollo como paso de un estado cualitativo a otro, el mecanicismo dejaba abiertos resquicios por los que fácilmente penetraban las concepciones idealistas reaccionarias.

Así las cosas, los fundadores del marxismo tenían ante sí la tarea de dar enérgica réplica a quienes trataban de apoyarse en las ciencias naturales para "refutar" el materialismo y la dialéctica. Intimamente unida a ella estaba otra, la de mostrar que las ciencias naturales no sólo no negaban el materialismo dialéctico, sino que, al contrario, lo confirmaban plenamente; más aún, había que demostrar que los resultados de las ciencias naturales únicamente pueden ser bien comprendidos y teóricamente generalizados apoyándose en la dialéctica materialista y que cuando se las trata de acomodar al lecho de Procusto del idealismo y la metafísica, las ciencias de la naturaleza caen inevitablemente en un callejón sin salida.

[26] Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 173.

Cumplir estas tareas significaba defender la filosofía materialista de sus enemigos y proseguir su desarrollo, enriquecerla con las nuevas adquisiciones de la ciencia de la naturaleza.

Al propio tiempo, la tarea de la generalización filosófica de las realizaciones de las ciencias naturales venía siendo planteada imperiosamente por todo el curso que éstas seguían en su desarrollo. En los años 70 del siglo XIX se había desencadenado dentro de este campo una encarnizada lucha entre los defensores de las antiguas concepciones metafísicas e idealistas y los partidarios de los puntos de vista nuevos, que en esencia eran dialécticos y materialistas.

Los fundadores del marxismo prestaron su decidido apoyo a los brotes de las ideas nuevas y progresivas en las ciencias naturales, allanaron el camino para su desarrollo y afirmación, y ayudaron a los defensores de lo nuevo a derrotar a las tendencias reaccionarias en la ciencia, señalando que la única vía acertada para ello era la asimilación consciente de la dialéctica materialista. La lucha de clases en el plano ideológico, según indicábamos antes, y el desarrollo de la propia ciencia de la naturaleza planteaban con carácter apremiante la necesidad de una generalización marxista de los resultados de las ciencias naturales y la derrota de los enemigos del marxismo, que trataban de especular y de mantenerse a costa de las conclusiones teóricas de los descubrimientos científicos "elaboradas" con un criterio idealista y metafísico.

En los años 70, F. Engels se enfrenta con la tarea de dar una síntesis filosófica marxista de los resultados de las ciencias naturales, tarea que en aquel tiempo había adquirido trascendental importancia desde el punto de vista del marxismo. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales son sometidos a un profundo estudio no sólo en un libro clásico como es el *Anti-Dühring*, sino también en *Dialéctica de la naturaleza*, obra especial en la que Engels trabajó durante diez años (de 1873 a 1882).

Una de las dificultades con que tropezaba Engels era su insuficiente conocimiento de los avances de las ciencias naturales en Rusia. Las publicaciones que tenía a su alcance sobre estas ciencias y su historia, procedentes de autores occidentales, silenciaban los descubrimientos de los sabios rusos o los atribuían a investigadores de Occidente; por esta razón pudo conocer sólo un reducido número de descubrimientos hechos en Rusia en embriología (K. M. Ber) y en física y química (D. I. Mendeleev). Los tenía en gran estima, pero no llegó a conocer otras grandes conquistas de los científicos rusos. Nos referimos a los descubrimientos de M. V. Lomonósov, quien se anticipó casi un siglo a su tiempo, es decir, a un tiempo en el que imperaban la metafísica y un estrecho empirismo.[27] Lo mismo parece que se puede decir de los descubrimientos de N. I. Lobachevski, de I. M. Séchenov y de otros eminentes naturalistas rusos de

[27] Engels copió de un libro inglés sobre literatura rusa una breve biografía de Lomonósov y una relación de sus obras, entre las cuales había algunas que trataban de problemas de las ciencias naturales. Los títulos de estas últimas los anotó en ruso (en su transcripción con caracteres latinos) y luego los tradujo al alemán, seguramente con el propósito de leerlas más tarde. (Véase la revista *Problemas de filosofía*, 1950, nº 3, págs. 117-124, en ruso.) No parece, sin embargo, que Engels llegase a realizar sus intenciones.

aquel período. Engels no tenía noticia, por ejemplo, de que la teoría química de la estructura, gracias a la cual fueron refutadas las teorías metafísicas y agnósticas, entonces difundidas en la química orgánica, había sido creada por A. M. Bútlerov.

Fieles también al principio del espíritu de partido en filosofía cuando se trataba de los problemas filosóficos de las ciencias naturales, Marx y Engels valoran exclusivamente desde el punto de vista de un probado materialismo las concepciones de los naturalistas que en el sentido filosófico fluctuaban y mostraba inconsecuencia. Justamente desde esas posiciones Engels critica en *Dialéctica de la naturaleza* a los naturalistas que adoptaban el agnosticismo y el idealismo, y desenmascara los intentos de algunos de ellos, que querían introducir subrepticiamente en las ciencias naturales las reaccionarias ideas de que el mundo tuvo un creador, del comienzo y el fin del universo, de los límites del conocimiento y de la incognoscibilidad de la "cosa en sí", así como los delirios espiritistas y demás absurdos idealistas. Y en este plano, Engels no pierde de vista la relación directa que hay entre la reacción filosófica en el medio en que se mueven los naturalistas y la política, la lucha de clases, señalando al servicio de *quién*, de qué intereses de clase se encuentra no sólo la prédica del idealismo y el clericalismo, sino también la más mínima desviación del materialismo consecuente.

De la bien tajada pluma de Engels no se escapan el zoólogo y botánico A. R. Wallace y el físico y químico W. Crookes (Inglaterra), el astrónomo y físico J. K. F. Zöllner (Alemania), el químico A. M. Bútlerov [28] (Rusia) ni otros naturalistas que se sentían atraídos por el espiritismo. Refiriéndose al empleo por Crookes de diversos aparatos físicos —baterías eléctricas, balanzas de resorte, etc.— en sus sesiones de espiritismo, Engels agregaba en tono de mofa: "En seguida veremos si contaba, además... con el aparato más importante de todos, que es una cabeza escéptica y crítica..." [29]

A la vez que desenmascara a los espiritistas y agnósticos, Engels critica a los mecanicistas, por ejemplo a Nägeli, cuyas concepciones conducían directamente a conclusiones agnósticas sobre la incognoscibilidad de las diferencias cualitativas, y también a la tesis subjetivista de que estas diferencias cualitativas carecen de significación objetiva. Muestra que el mecanicismo del siglo XIX era una supervivencia directa de las ciencias naturales mecanicistas y del método metafísico de la anterior centuria, resalta el carácter reaccionario de esta tendencia en las condiciones propias de la segunda mitad del siglo XIX y subraya que el desarrollo de las mismas ciencias naturales —por cuanto estas últimas habían rebasado desde mucho antes el viejo marco del mecanicismo— llevaba a confirmar la visión dialéctica de la naturaleza. Las concepciones mecanicistas de Virchow, Helmholtz y otros investigadores del siglo XIX eran un obstáculo para que los naturalistas adoptasen la única vía acertada de interpretación de los resultados conseguidos desde el punto de vista de la dialéctica materialista y los empujaban tenazmente hacia atrás; esto creaba dificulta-

[28] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 37.
[29] Ibídem, pág. 32.

des enormes y conducía a las ciencias naturales a contradicciones que dentro de dicho camino no podían ser resueltas. Engels no se limita a criticar a los mecanicistas por su negación de la dialéctica, sino que también muestra que esa negación conducía a la charca del idealismo.

Engels pone profundamente de manifiesto los vicios de la ideología burguesa, que trataba de arrastrar consigo a las ciencias naturales. Señala que el modo metafísico de pensar hallábase históricamente condicionado y fue necesario en su tiempo; hasta fines del siglo XVIII ayudó a las ciencias naturales a cumplir una tarea trascendental en aquel entonces, como era la de sistematizar el material empírico acumulado. Pero a fines del siglo XVIII este modo de pensar comienza a agotar sus posibilidades y al llegar al segundo tercio del siglo XIX se ha convertido definitivamente en una traba formidable para los avances de las ciencias naturales, en un método de pensar reaccionario. Los descubrimientos científicos del siglo XIX abrían en la vieja concepción metafísica de la naturaleza una brecha tras otra, demostrando la existencia de una dialéctica objetiva en los fenómenos del mundo material. No obstante, la metafísica, convertida en tradición y fortalecida por los intereses de clase de la burguesía, no cedía sus posiciones y protegía a las ciencias naturales de la penetración en ellas de la dialéctica.

Engels llega a la conclusión de que la metafísica —lejos de ayudar a las ciencias naturales a romper definitivamente con la teología y la religión, que mantuvieron oprimida a la ciencia durante la Edad Media y contra las cuales la ciencia se armó en el Renacimiento— en las condiciones nuevas conducía inevitablemente a los naturalistas a la teología. Esta tesis la confirma Engels con un ejemplo de las ciencias naturales del siglo XVIII:

"La suprema idea general a que se remontaba esta ciencia de la naturaleza era la idea finalista de las instituciones naturales, aquella vacua teleología wolffiana según la cual los gatos habían sido creados para comerse a los ratones, los ratones para ser comidos por los gatos y la naturaleza toda para poner de manifiesto la sabiduría del creador. Y hay que decir que mucho honra a la filosofía de aquel tiempo el que no se dejase extraviar por el estado limitado de los conocimientos de la naturaleza contemporáneos, el que, por el contrario —desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses— insistiese en explicar el mundo por sí mismo, dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación." [30]

En los naturalistas de su tiempo Engels revela la flagrante contradicción de que los propios científicos, prisioneros como eran de la metafísica, no comprendían el verdadero valor de sus descubrimientos, que rechazaban de plano toda metafísica. El hábito de pensar metafísicamente se había convertido en una tradición muy arraigada y nociva. "Pero la tradición —dice Engels— no sólo es una potencia en la Iglesia católica; también lo es en las ciencias naturales."[31]

Engels pone de manifiesto la significación filosófica de los descubri-

[30] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., págs. 7-8.
[31] Ibídem, pág. 9.

mientos científicos, que expulsan de la ciencia todo género de sobrenaturales "actos de creación", y analiza detalladamente las realizaciones de las ciencias naturales de su tiempo. "La nueva concepción de la naturaleza había quedado delineada en sus rasgos fundamentales: todo lo que había en ella de rígido se aflojaba, cuanto había de plasmado en ella se esfumaba, lo que se consideraba eterno pasaba a ser perecedero y la naturaleza toda se revelaba como algo que se movía en perenne flujo y eterno ciclo." [32]

A la vez que se desarrollaban las concepciones de una dialéctica espontánea sobre la naturaleza, robustecíanse las posiciones del materialismo en las ciencias naturales, pues la dialéctica permitía explicar todos los fenómenos de la naturaleza partiendo de la materia misma, de la relación recíproca de todas las formas del movimiento, alejando de las ciencias naturales la idea anticientífica y reaccionaria del "primer impulso".

La concepción materialista dialéctica de los fenómenos de la naturaleza no deja lugar ni al idealismo ni al agnosticismo, el cual afirma que las leyes de la naturaleza son incognoscibles. Comparando el nivel general de desarrollo de las ciencias naturales en el siglo XIX con el que existía en el XVIII, Engels escribe: "...la concepción materialista de la naturaleza descansa hoy sobre fundamentos mucho más firmes que en el siglo pasado. Entonces... casi todo el campo de la química y toda la naturaleza orgánica eran, en aquel tiempo, misterios no descifrados. Hoy, toda la naturaleza se extiende ante nosotros, por lo menos en sus lineamientos fundamentales, como un sistema aclarado y comprendido de procesos y concatenaciones. Cierto es que concebir materialistamente la naturaleza no es sino concebirla pura y simplemente tal y como se nos presenta, sin aditamentos extraños..." [33]

Engels señala a los naturalistas la única salida posible del atolladero a que la filosofía burguesa reaccionaria los había conducido; según subraya, "no hay para ello más solución ni otra posibilidad que retornar, bajo una u otra forma, del pensamiento metafísico al pensamiento dialéctico". [34]

Engels plantea el problema general de la significación de la filosofía avanzada para las ciencias naturales, del papel que en éstas cumple la filosofía materialista dialéctica. Combate a los positivistas y empíricos de todo género, que niegan la necesidad de una síntesis filosófica de los resultados obtenidos por las ciencias naturales. Esta renuncia a la filosofía es, en esencia, la renuncia al materialismo y una escapatoria para el idealismo.

"Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento y toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la conciencia usual de las llamadas gentes cultas, dominada por los residuos de filosofía desde hace largo tiempo olvidadas, del poquito de filosofía obligatoriamente aprendido en la Universidad (y que, además de ser puramente fragmentario, constituye un revoltijo de ideas de gentes de las más diver-

[32] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 12.
[33] Ibídem, pág. 168.
[34] Ibídem, pág. 25.

sas escuelas y, además, en la mayoría de los casos, de las más malas), o de la lectura, ayuna de toda crítica y de todo plan sistemático, de obra filosófica de todas clases, resulta que no por ello dejan de hallarse bajo el vasallaje de la filosofía, pero, desgraciadamente, en la mayor parte de los casos, de la peor de todas, y quienes más insultan a la filosofía son esclavos precisamente de los peores residuos vulgarizados de la peor de las filosofías." [35]

La *Dialéctica de la naturaleza* de Engels es un modelo de marxismo militante combativo; toda ella se halla penetrada del espíritu del materialismo militante, del espíritu de partido en filosofía.

En la *Dialéctica de la naturaleza* se muestra con toda nitidez la creadora visión de Engels ante los problemas de las ciencias naturales. Engels no se limita a rechazar las tesis reaccionarias de sus adversarios; frente a ellas expone su solución de los problemas filosóficos de la ciencia que habían sido adulterados por los idealistas y metafísicos. Tal es la posición que adopta respecto a la clasificación de las ciencias, al origen de la vida humana, al movimiento cíclico de la materia en el universo y a otros muchos problemas trascendentales de las ciencias de la naturaleza en aquel tiempo, la interpretación filosófica de los cuales, dada por Engels, sigue siendo sustancialmente valedera en nuestros días.

A Engels pertenece la definición del *objeto* de las ciencias naturales. "El objeto de las ciencias naturales es la materia en movimiento, son los cuerpos. Los cuerpos son inseparables del movimiento: sus formas y especies se pueden conocer únicamente en movimiento; de los cuerpos fuera del movimiento, fuera de toda relación con otros cuerpos, no se puede decir nada. Unicamente en el movimiento revela el cuerpo lo que es. Por eso, las ciencias naturales sólo conocen los cuerpos al considerarlos en su relación recíproca, en movimiento. El conocimiento de las distintas formas del movimiento es justamente el conocimiento de los cuerpos. Así, pues, el estudio de las diversas formas del movimiento es el objeto principal de las ciencias naturales." [36]

En esta definición queda expresada con toda claridad una de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico: la que nos habla de lo vínculos indisolubles entre la materia y el movimiento, de que el movimiento es la forma de existencia de la materia. Más tarde Engels había de desarrollar y fundamentar esta tesis en el *Anti-Dühring*.

Tienen gran importancia las tesis de Engels sobre los problemas de las *formas del movimiento* y de las *transiciones* recíprocas de unas formas de movimiento en otras.

Las diversas ciencias naturales las examina Engels en una conexión consecuente, disponiéndolas en el orden que sigue: en primer lugar se encuentra la mecánica, luego la física, a continuación la química y, finalmente, la biología. Estas cuatro disciplinas abarcaban las ramas más importantes de las ciencias naturales de aquel entonces. Cada una de ellas, según Engels, se ocupa de formas concretas del movimiento de la materia: la forma mecánica, la física, la química y la biológica. Al poner

[35] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 177.
[36] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 283.

estas ciencias naturales en una conexión consecuente y al poner de relieve las transiciones de una a otra, Engels resolvía desde las posiciones de la dialéctica materialista el problema general, planteado por el desarrollo científico de aquel entonces, de la clasificación de las ciencias, problema del que hasta entonces nadie había alcanzado a dar la solución.

"Las transiciones —escribía Engels— tienen que operarse por sí mismas, tienen que ser transiciones naturales. Así como una forma de movimiento se desarrolla partiendo de otra, así también tienen que brotar de un modo necesario, una de la otra, sus imágenes reflejas, las diferentes ciencias." [37]

Engels subraya las diferencias cualitativas que hay entre las formas del movimiento, su complicación y desarrollo, que va desde la forma más simple, inferior (el desplazamiento mecánico, según las ideas científicas de la época), hasta formas cada vez más complejas y elevadas. Al decir de Engels, "el movimiento, aplicado a la materia, es *cambio en general*".[38] "El movimiento... concebido como una modalidad o un atributo de la materia, abarca todos y cada uno de los cambios y procesos que tienen lugar en el universo, desde el simple desplazamiento de lugar hasta el pensamiento." [39] Esta concepción materialista dialéctica del movimiento de la materia la opone abiertamente Engels a las afirmaciones de los mecanicistas de que lo único que en la naturaleza existe es el desplazamiento mecánico.[40] Engels subraya con gran vigor la necesidad de estudiar las transiciones entre las distintas formas del movimiento. Una característica de las ciencias naturales del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX era que todos sus dominios fundamentales se encontraban separados en compartimientos estancos; entre ellos se levantaban fronteras muy precisas, elevadas por los metafísicos a la categoría de lo absoluto. Partiendo de la idea del desarrollo de la naturaleza, del reconocimiento de la concatenación universal y la capacidad de recíproca transformación de todas las especies de la materia y de todas sus formas de movimiento, Engels muestra que, en un próximo futuro, dentro de las ciencias naturales habían de pasar a un primer plano justamente las investigaciones que hasta entonces permanecían a la sombra o a las que no se concedía beligerancia alguna; que la elaboración no había de afectar a la física y a la química tal como antes se comprendían, como ciencias aisladas una de otra, sino a terrenos completamente nuevos, no estudiados hasta entonces, de la

[37] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 199.
[38] Ibídem, pág. 211.
[39] Ibídem, pág. 47.
[40] Algunos representantes de la filosofía burguesa actual, y también del actual revisionismo, tratan de demostrar que Engels no era materialista dialéctico, sino materialista mecanicista por la razón de que todas las ciencias naturales del siglo XIX, afirman, fueron mecanicistas. Esto es absolutamente falso; es un procedimiento al que de ordinario recurren los idealistas: identificar el materialismo dialéctico con el mecanicista para hacer más fácil su crítica. En realidad, las manifestaciones de Engels antes citadas nos muestran que sometió el mecanicismo a una crítica consecuente desde el punto de vista del materialismo dialéctico y que no le hizo jamás concesión alguna. En cuanto a las ciencias naturales contemporáneas de Engels, en sus fundamentales apartados hacía ya mucho que habían rebasado el marco de la concepción mecanicista en que se encontraron hasta fines del primer tercio del siglo XIX.

transición de una ciencia a otra, al terreno de su penetración recíproca, y en este caso concreto, a la química física.

La tarea más importante que las ciencias naturales tenían ante sí en la segunda mitad del siglo XIX, según señala Engels, era la de crear un cuadro integral de la naturaleza en las relaciones y transiciones recíprocas de todas sus partes, para lo cual era necesario rellenar las soluciones de continuidad antes formadas artificialmente entre las ciencias y suprimir los tabiques que las separaban. De aquí llegaba él a la conclusión —en la que se anticipaba al ulterior progreso de todas las ciencias naturales— de que justamente en la confluencia de ciencias antes separadas, como la química y la física, la química y la biología, etc., había que esperar en breve plazo trascendentales descubrimientos. Engels no se limitaba, pues, a observar lo que ocurría en las ciencias naturales de su tiempo y a proporcionar una generalización filosófica de lo que la ciencia había ya encontrado; también interviene activamente, y, partiendo de las tesis generales de la filosofía marxista, atrae la atención de los naturalistas hacia los problemas nuevos, pendientes aún de solución, que en la marcha del desarrollo de la propia ciencia habían de convertirse inevitablemente en lo fundamental de todas las ciencias naturales. Engels invitaba a los investigadores a dedicarse al estudio de los problemas que afectaban simultáneamente a la física y la química (por ejemplo, las cuestiones de la electroquímica), a la química y la biología (síntesis artificial de la albúmina), etc.

Tiene gran significación filosófica el punto de vista de Engels acerca del origen de la vida, problema que él relaciona con la definición de la vida misma: "La vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos..." [41] De conformidad con esta concepción de la vida, el problema de su aparición en la tierra se reduce a determinar las condiciones bajo las cuales el proceso de complicación de las combinaciones orgánicas (compuestos del carbono) lleva, por vía química, a la formación de cuerpos albuminoideos.

Refiérese Engels a que, como consecuencia de los tres grandes descubrimientos del siglo XIX, los procesos fundamentales de la naturaleza reciben una explicación materialista, se reducen a causas naturales, e indica: "Solo queda una cosa por hacer: explicar el nacimiento de la vida a base de la naturaleza inorgánica. Lo cual, formulado el problema como corresponde a la fase actual de la ciencia, equivale a crear cuerpos albuminoides a partir de sustancias inorgánicas. La química va acercándose cada vez más a la solución de este problema... Hasta ahora ésta puede obtener toda sustancia cuya composición conozca exactamente. Tan pronto llegue a conocerse la composición de los cuerpos albuminoideos podrá abordarse la obtención de la albúmina viva." [42]

Desde que estas palabras fueron escritas, la ciencia ha dado grandes avances por la vía que Engels señalaba. Tienen singular importancia los trabajos de los biólogos y bioquímicos contemporáneos que investigan el origen de la vida y estudian el aspecto físico-químico de la herencia. La

[41] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* pág. 259.
[42] Ibídem, págs. 167-168.

idea fundamental de Engels —que la vida surgió por vía química a partir de la naturaleza inorgánica— sirve de base a la actual hipótesis materialista acerca del origen de la vida sobre la tierra.

Engels sometió a crítica las tendencias anticientíficas que en su tiempo habían adquirido gran difusión entre los naturalistas. Puso de relieve la base vitalista de la hipótesis la "eternidad de la vida" y de que los gérmenes de ésta habían llegado a la tierra procedentes del exterior. Esta hipótesis la defendían, entre otros, Liebig y Helmholtz. Su admisión presuponía: 1) la eternidad de la albúmina (en el sentido de su existencia en cualesquiera condiciones); 2) la eternidad de las formas orgánicas primigenias de las que puede desarrollarse todo lo vivo.

Al mismo tiempo que desenmascara la doctrina idealista del carácter eterno de la vida, Engels refuta la hipótesis anticientífica del materialismo vulgar acerca de la "generación espontánea", en defensa de la cual ciertos investigadores aducían falsos argumentos; la aparición de organismos inferiores observada por ellos tenía lugar en el seno de líquidos que contenían cuerpos orgánicos y que estaban en contacto con el aire. Apoyándose en los descubrimientos del gran biólogo francés L. Pasteur, Engels señala que en este caso no se produce ninguna "generación espontánea" de la vida y que los gérmenes de los organismos vivos provenían del aire o se encontraban ya anteriormente en el líquido.

Engels rechaza la afirmación de que la vida únicamente puede existir en forma celular y de que la célula sólo puede surgir de la célula. Según él, la vida apareció históricamente en forma de albúmina no estructurada (desprovista de estructura celular) y viable, que sólo muy lenta y gradualmente se desarrolló hasta la formación de la célula como una fase más elevada de los seres vivos. "Hubieron de pasar probablemente miles de años antes de que se presentaran las condiciones en que, dándose el siguiente paso de avance, pudo esta albúmina informe crear la primera célula, mediante la formación del núcleo y la membrana." [43] En relación con esto subraya Engels que sería "una necedad querer explicar el nacimiento de una sola célula partiendo directamente de la materia inerte, en vez de hacerlo a base de la albúmina viva carente de estructura, creer que por medio de un poco de agua putrefacta se puede obligar a la naturaleza a hacer en veinticuatro horas lo que le ha costado miles de años conseguir".[44]

La albúmina resulta como el germen más simple de todas las formas de vida más elevadas y complejas; por eso Engels califica de organismo el inorganizado, informe e indiferenciado grumo albuminoideo. El explica que *dialécticamente*, es decir, desde el punto de vista del desarrollo, el grumo de albúmina recién nacido "lleva ya implícito *en sí*, como en germen, toda la serie infinita de los organismos superiores".[45]

Según Engels, los seres sin estructura celular, es decir, los seres vivos más simples (protistas), "comienzan por el simple grupo de albúmina..." [46] En el *Anti-Dühring* indica: "Pero cómo se realiza el avance

[43] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 14.
[44] Ibídem, pág. 254.
[45] Ibídem, pág. 260, nota.
[46] Ibídem, pág. 261.

de la simple albúmina plástica a la célula y de este modo al organismo, tiene que enseñarlo, ante todo, la observación..." [47]

El descubrimiento de los virus significa de hecho la confirmación experimental por la ciencia contemporánea de la tesis de Engels de que el ser vivo más simple puede ser un sencillo grumo de albúmina.

Al definir la vida como modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, Engels señala el carácter más general de esta forma específica del desarrollo. Subraya que el aspecto más importante de la existencia de los cuerpos orgánicos más complejos (albúminas) "es un *intercambio permanente de sustancias con la naturaleza exterior que los rodea* y que, al cesar este intercambio, dejan también de existir, entrando la albúmina en estado de desintegración".[48] A este propósito indica Engels que, al revés de lo que les ocurre a los cuerpos inorgánicos, que se destruyen como resultado del intercambio, éste es para los cuerpos orgánicos "la condición necesaria de su existencia".[49] Este carácter fundamental y decisivo del modo de existencia de los cuerpos albuminoideos contiene, como en germen, manifestaciones más complejas de la vida de organismos más altamente desarrollados.

Utilizando los materiales de las ciencias naturales, Engels elabora y enriquece las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica materialista. Somete a crítica la adulteración idealista de la dialéctica por Hegel y demuestra que "las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable, por tanto, a la investigación teórica natural".[50]

Engels interpreta con un criterio materialista todas las leyes de la dialéctica. Así, por ejemplo, escribe acerca de la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos: "...en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para un caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía)".[51] Tal concepción de la ley se apoyaba en la física y la química de aquel tiempo y era una síntesis filosófica de sus resultados: la teoría de la transformación de la energía, los puntos de vista sobre la transformación de los estados de agregación, la teoría cinético-molecular de los gases, las concepciones atómico-moleculares, la teoría de la estructura química y, finalmente, la ley periódica de los elementos químicos, que Mendeleev acababa de descubrir.

Son de excepcional importancia las manifestaciones de Engels acerca del carácter y los tipos de saltos que se producen en la naturaleza. Rechaza la idea metafísica e idealista de que en la naturaleza se suceden transformaciones revolucionarias no preparadas por nada, como si cayeran del cielo bajo la acción de una fuerza sobrenatural. A tales afirmaciones opone Engels la idea del desarrollo, de conformidad con la cual los cuerpos de

[47] F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, pág. 457. Apéndices.
[48] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 259.
[49] Ibídem, nota.
[50] Ibídem, pág. 41.
[51] Ibídem, pág. 39.

la naturaleza, cualitativamente diversos, surgieron y se desarrollaron lenta y gradualmente, pero de ninguna manera como consecuencia de un repentino acto de creación, de un "cataclismo" no explicado por nada. Critica, por ejemplo, el "catastrofismo" de Cuvier, en el que ve una teoría revolucionaria de palabra y reaccionaria de hecho. "Fue Lyell el primero que hizo entrar en razón a la geología, al sustituir las bruscas revoluciones debidas al capricho del creador por los resultados graduales de una lenta transformación de la tierra." [52]

De la misma manera, Engels critica enérgicamente la concepción de que el sistema solar surgió de manera absolutamente repentina bajo la acción de un mítico "impulso inicial". Frente a esta idea coloca la hipótesis cosmogónica de Kant y Laplace, según la cual el paso del estado inicial de la materia en nuestro sector del universo (de la denominada nebulosa primitiva) a su actual estado se produjo de manera lenta y gradual, como resultado del desarrollo histórico de la materia. Esta idea del desarrollo lento y gradual, en virtud del cual se formó una cualidad nueva (la nebulosa primitiva), es, según Engels, lo más valioso dentro de la hipótesis cosmogónica de Kant y Laplace.[53]

Engels rechazaba no sólo los cataclismos repentinos y los actos de creación, que destruían por completo las formas viejas y daban lugar a otras nuevas, sino también la concepción mecanicista del desarrollo, que interpreta la gradualidad del desarrollo como un simple aumento y crecimiento, es decir, como gradualidad puramente cuantitativa, como una evolución simple en la que se niegan por completo los saltos. Subrayaba Engels que, no obstante su gradualidad, el paso de una forma de movimiento a otra, de un tipo de materia a otra, de una vieja cualidad a otra nueva, es siempre un salto, un profundo viraje en el desarrollo. Este salto es brusco cuando no existen formas intermedias, pero también se producirá en el caso de que dichas formas se hallen presentes. El hecho de que estas últimas se revelen, no puede servir de ningún modo, según Engels, de argumento contra la existencia de los saltos en la naturaleza, pues las formas de transición no invalidan la tesis de que el desarrollo implica el paso de una cualidad a otra; y esto significa que el desarrollo se produce a saltos, independientemente de que el salto adopte el aspecto de un cambio brusco o transcurra gradualmente gracias a la presencia de formas de transición entre las fases extremas. Entre el sistema estelar que nos es visible, el sistema solar, las masas terráqueas, las moléculas y los átomos y, finalmente, las más diminutas (de entre las actualmente conocidas) partículas de la materia (a las que Engels denomina como hipo-

[52] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 10.

[53] Esta idea fundamental del desarrollo, decididamente apoyada por Engels, ha sido confirmada y concretada por los astrónomos materialistas contemporáneos; éstos han refutado la reaccionaria "teoría" en boga según la cual la formación del sistema solar se produjo de manera completamente casual, por una explosión repentina, y no como consecuencia de un desarrollo gradual y lento. La hipótesis de O. Y. Schmidt, enunciada en el siglo XX, sobre el carácter del estado inicial de nuestro sector del universo (el Sol rodeado de una materia pulverulenta fría, en vez del globo nebuloso incandescente que suponía Kant), se acomoda perfectamente a la idea principal de Engels de que el sistema solar derivó de una forma cósmica inicial más simple.

téticas "partículas del éter") existen saltos o separaciones muy bruscos. "Ya para nada altera la cosa el hecho de que encontremos eslabones intermedios entre los distintos grupos. Así, por ejemplo, entre las masas del sistema solar y las masas terráqueas tenemos los asteroides... los meteoritos. Y entre las masas terráqueas y las moléculas aparece, en el mundo orgánico, la célula. Estos eslabones intermedios no hacen más que demostrar que en la naturaleza no existen saltos, *precisamente porque* toda ella está hecha de saltos." [54]

Ofrecen interés excepcional las manifestacions de Engels sobre los diferentes caminos por los que en la naturaleza pueden transcurrir las transiciones de los cambios cuantitativos a cualitativos. Así, por ejemplo, al examinar los dos modos de transformación del movimiento mecánico en calórico (molecular), la fricción y el choque, Engels escribe: "En todo impulso se transmuta en calor una parte del movimiento mecánico, y la fricción no es sino una forma del impulso, que transfiere continuamente el movimiento mecánico en calor..." [55] De conformidad con esto, valiéndose del ejemplo de la fricción y el choque, muestra dos formas distintas de transformación del movimiento mecánico en formas cualitativamente distintas del movimiento: "El frotamiento puede considerarse como una serie de pequeños choques sucesivos y yuxtapuestos, y el choque, como el frotamiento concentrado en un momento y un lugar. El movimiento mecánico que aquí desaparece, desaparece *en cuanto tal*... Se ha transformado en formas de movimiento cualitativamente distintas..." [56]

Buena parte de la *Dialéctica de la naturaleza* trata de la aplicación del método marxista al análisis filosófico concreto de problemas relativos a distintos sectores de las ciencias naturales y algunos descubrimientos científicos.

Tiene gran importancia el ulterior análisis filosófico que en la *Dialéctica de la naturaleza* se realiza de los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX.

Tras de estudiar la transición del movimiento mecánico al calórico, Engels examina la transición contraria, del calor al movimiento mecánico, y las condiciones de esta transición inversa. Tal orden de sucesión en el examen de este problema responde a la marcha histórica de los acontecimientos, pues el momento del descubrimiento práctico de la transformación del movimiento mecánico en calor (es decir, la obtención de fuego por fricción) puede ser considerado como el comienzo de la historia humana; y con la creación de la máquina de vapor se conseguía la transformación del calor en movimiento mecánico. De este modo se cerraba el ciclo de inventos destinados a la utilización práctica de la recíproca transición de las formas mecánica y calórica del movimiento.

Engels plantea el problema de la lógica dialéctica marxista, y en particular el de la clasificación de los juicios, que él resuelve ateniéndose al punto de vista de la generalización materialista de la historia del cono-

[54] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 232.
[55] Ibídem, pág. 239.
[56] Ibídem, pág. 84.

cimiento y de la utilización práctica por el hombre de los procesos reales de la naturaleza.

En su análisis de la historia de la recíproca transformación del movimiento mecánico y el calor, Engels señala que las categorías de la lógica son las fases por las que pasa históricamente el conocimiento humano de la naturaleza. El conocimiento se inicia con el establecimiento y estudio de hechos concretos ("lo individual"), pasa a la agrupación de los mismos en las distintas esferas de los fenómenos de la naturaleza ("lo particular") y termina con el descubrimiento de las leyes generales de la naturaleza ("lo universal"). Tal visión, materialista y al mismo tiempo dialéctica, da pie a Engels para volver una vez y otra a la crítica del idealismo hegeliano, poniendo de relieve su inconsistencia también en este punto concreto.

"Nos encontramos, pues, aquí, como resultado de nuestros conocimientos teóricos de la naturaleza del movimiento en general, con lo mismo que en Hegel se nos muestra como un desarrollo de la forma discursiva del juicio en cuanto tal. Lo que demuestra, en efecto, que las leyes del pensamiento y las leyes naturales coinciden necesariamente entre sí cuando se las conoce de un modo certero." [57]

Así es como Engels analiza uno de los problemas más importantes de la lógica dialéctica, el de las formas del juicio y de las categorías lógicas.

Engels se sirve de los datos de la física para estudiar también algunas categorías fundamentales de la dialéctica materialista, y en primer término las categorías de cualidad, cantidad y medida, relacionándolas con la teoría de la conservación (aspecto cuantitativo) y transformación (aspecto cualitativo) de la energía, como medidas del movimiento. Sobre esta base resuelve brillantemente la vieja controversia de los matemáticos de los siglos XVII y XVIII acerca de la medida del movimiento. Engels reveló lo que una y otra parte perdía de vista, a saber: la existencia de la transición, es decir, de la transformación cualitativa del movimiento mecánico en calor. Cuando el movimiento mecánico es transmitido como tal, sin que cambie su forma, su conservación viene expresada por una medida ("cantidad de movimiento" o "impulso"); pero si experimenta un cambio cualitativo, desapareciendo como movimiento mecánico y transformándose en otras formas de movimiento, su conservación se expresa por una medida distinta (por unidades de "energía mecánica").

La doctrina de la energía se basa de hecho en el conocimiento de la unidad, del carácter inseparable de los aspectos cualitativo y cuantitativo del movimiento. Partiendo de esto, Engels combate la conclusión idealista de Clausius acerca de la inevitable "muerte térmica" del universo. Señala, ante todo, que la afirmación de Clausius *se contradice* con la idea de la indestructibilidad *cualitativa* del movimiento, o sea con el reconocimiento de que cualquier forma cualitativamente determinada del movimiento de la materia puede y debe ser engendrada por la materia misma en el curso de su desarrollo sin la menor intervención de fuerzas sobrenaturales de ningún género o de Dios. En cambio, de conformidad con la teoría de la muerte térmica, "siempre se producirá pérdida de

[57] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 190-191.

energía, si no cuantitativa, sí de un modo cualitativo".[58] Tras de demostrar el absurdo de tal conclusión, Engels indica la vía que permite resolver el problema: "Y sólo podrá resolverse definitivamente el problema cuando se demuestre cómo se puede llegar a *utilizar* de nuevo el calor irradiado en el espacio cósmico. La teoría de la transformación del movimiento plantea el problema en términos absolutos..." [59]

El análisis filosófico de dicho problema permitió a Engels revelar perspectivas tales de desarrollo ulterior de la teoría de la transformación de la energía a las que no podía llegar ninguno de los hombres de ciencia que se mantenían en posiciones metafísicas. Al esbozar el desolador panorama del estado en que entonces se encontraba la teoría de la electricidad, Engels indica que la salida de la dispersión teórica en ella reinante estaba en el estudio de las transiciones y transformaciones recíprocas de las formas eléctrica y química del movimiento: en el estudio de la electrólisis, en la cual la forma eléctrica de la energía se convierte en química, y en el estudio del galvanismo, en el que la forma química de energía sigue el camino inverso y pasa a la forma eléctrica.

"La profunda comprensión de estos estrechos vínculos existentes entre la acción química y la acción eléctrica, y viceversa, habrá de dar grandes frutos en los dos grandes campos de investigación... Solamente tomando en consideración de un modo preciso los procesos químicos operados en la pila y en la cuba electrolítica se ayudará a su ciencia a salir del atolladero de las viejas tradiciones." [60]

Mas para ello es necesario que los propios físicos y químicos adviertan que no es posible limitarse a ser físicos o químicos meramente, pues se trata del conocimiento de fenómenos en donde la física se entrelaza de la manera más estrecha con la química, donde se producen transiciones de la física a la química, y al contrario. Por consiguiente, para conocer esos fenómenos hay que ser a la vez físico y químico, es decir, físico-químico. Tales físico-químicos comienzan a hacerse cada vez más frecuentes entre los investigadores avanzados del siglo XIX. Pero los naturalistas de mentalidad metafísica eran incapaces de comprender la necesidad, ya madura, de combinar la física y la química.

"Al exponer los efectos de la chispa eléctrica —escribía Engels—, refiriéndolos a la descomposición y reagrupación química, dice Wiedemann que esto interesa más bien a la química. Los químicos, en cambio, dicen, en el mismo caso, que interesa más bien a la física. Así, en el punto tangencial entre la ciencia molecular y la ciencia atómica, ambas se declaran incompetentes, cuando *es aquí donde, en realidad, pueden esperarse mayores resultados.*" [61]

Esta previsión, enunciada por Engels en 1882, se veía brillantemente confirmada de ahí a poco en la teoría de la disociación electrolítica del físico-químico sueco Svante Arrhenius, con su noción central del ion (partículas de materia con carga discreta de electricidad), y más tarde con el estudio del proceso de ionización de los gases, que condujo al descu-

[58] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 243.
[59] Ibídem.
[60] Ibídem, págs. 140-141.
[61] Ibídem, pág. 250.

brimiento del electrón. Estos descubrimientos demostraban que la clave para superar las dificultades en cuanto a la teoría de la electricidad se refería era realmente el estudio de la región limítrofe entre la física y la química.

Un brillante ejemplo de cómo daba Engels una fundamentación científico-natural a los problemas de la dialéctica marxista lo tenemos en su análisis del significado filosófico de los descubrimientos realizados en biología, singularmente de los que guardaban relación con el darvinismo. Estos descubrimientos, subrayaba, minan las bases del modo metafísico de pensar y confirman la teoría de la dialéctica materialista sobre el desarrollo de los fenómenos de la naturaleza a través de la lucha de los contrarios.

Los datos de la biología, principalmente de la teoría del desarrollo, proporcionan a Engels base para analizar una serie de categorías de la dialéctica materialista.

"Identidad y diferencia — necesidad y casualidad — causa y efecto — las dos fundamentales contraposiciones, que, tratadas por separado, se truecan la una en la otra." [62]

Analiza Engels la relación entre identidad y diferencia y señala que el proceso de desarrollo de los organismos no encaja dentro del marco abstracto de la vieja lógica formal. La identidad abstracta, señalaba Engels, que se expresa por el principio *A* es *A* no es aplicable a la naturaleza orgánica. "La planta, el animal, toda célula es, en cada momento de su vida, idéntica consigo misma y, a la par con ello, diferente de sí misma, por la asimilación y la secreción de sustancias, la respiración y la formación y la muerte de células, por el proceso circulatorio que en ella se opera, en una palabra, por una suma de innumerables cambios moleculares que constituyen la vida... envejece y caduca el viejo punto de vista formal y abstracto de la identidad, según el cual un ser orgánico debe considerarse y tratarse como sencillamente idéntico a sí mismo y constante." [63]

Frente a la mayoría de los naturalistas, que aún se imaginaban que la identidad y la diferencia son contrarios irreductibles, Engels demuestra, apoyándose en la teoría del desarrollo, que la contradicción de identidad y diferencia ostenta un carácter dialéctico, que estos dos polos existen únicamente en su interacción, por lo que la diferencia ha de ser considerada como existente dentro de la identidad. A título de ejemplo se remite a "los cambios de las especies, que se cuentan por varios milenios". [64]

"Otra contraposición de que se ve cautiva la metafísica —escribe más adelante— es la que media entre casualidad y necesidad." [65]

Engels somete a crítica las concepciones metafísicas de los naturalistas inclinados a pensar que necesidad y casualidad se excluyen de una vez para siempre. Señala que la solución metafísica del problema conduce indefectiblemente al idealismo. Al divorciar la necesidad y la casualidad, al calificar de casual todo lo que no pueden hacer entrar en el denomi-

[62] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 182.
[63] Ibídem, págs. 180-181.
[64] Ibídem, pág. 182.
[65] Ibídem, pág. 184.

nador común de las leyes universales, los metafísicos reducen lo casual a algo que no está sujeto a leyes y que no es explicable. Y en este plano, según observa Engels, es absolutamente lo mismo que la causa de los fenómenos inexplicables sea atribuida al azar o a Dios. Por otra parte, al criticar la unilateral posición del determinismo mecanicista, que trata de poner fin a la casualidad negándola en absoluto, subraya que la admisión de una necesidad de ese género no nos saca tampoco de la visión teológica de la naturaleza. "A la ciencia le da, sobre poco más o menos, lo mismo que llamemos a esto, con Agustín y Calvino, los designios eternos e insondables de Dios, que lo llamemos *kismet*, como los turcos, o que lo bauticemos con el nombre de necesidad." [66]

Engels rechaza categóricamente los dos falsos puntos de vista y señala que la teoría de Darwin es una prueba real, en el plano de las ciencias naturales, de la concepción dialéctica acerca de los vínculos internos existentes entre necesidad y casualidad.

Refiriéndose a esta mutua vinculación dialéctica, Engels escribe: "Son precisamente las infinitas diferencias casuales de los individuos dentro de cada especie, diferencias que van acentuándose hasta romper el carácter de la especie misma, y cuyas causas, incluso las más cercanas, sólo es posible poner de manifiesto en muy contados casos, las que le inducen a poner en tela de juicio lo que hasta entonces venía siendo la base de todas las leyes de la biología, el concepto de especie, en su rigidez e inmutabilidad metafísicas anteriores." [67]

"El material de hechos casuales que ha ido acumulándose entretanto ha agotado y roto la vieja idea de la necesidad." [68]

En la etapa presente de la biología, el problema de las relaciones entre la casualidad y la necesidad, tal como Engels lo planteaba, ha sido confirmado y ha recibido ulterior desarrollo.

Finalmente, también utilizando materiales de la teoría de la evolución en biología, Engels demostró la inconsistencia de las pretensiones de quienes atribuían a la inducción el carácter de único método científico, universal e infalible, de conocimiento. Esta exageración metafísica del papel de la inducción, según señalaba, procedía de los "induccionistas" ingleses, y en particular de W. Whewell (1794-1866). La concepción metafísica de la inducción reposa sobre una supuesta contradicción absoluta entre ella y la deducción. Frente a semejante opinión, Engels demuestra que la inducción y la deducción se hallan recíprocamente vinculadas y que, además, es imposible en general reducir las formas lógicas del silogismo sólo a la inducción y la deducción.

Engels apoya su crítica de los "omniinduccionistas" en los datos de la teoría del desarrollo. "Característico de la capacidad mental de nuestros naturalistas —observa— es también el hecho de que Haeckel abogue fanáticamente en pro de la inducción precisamente en el momento en que los *resultados* de la inducción en todas partes se ponen en tela de juicio... y diariamente se están descubriendo nuevos hechos que echan por tierra *toda* la clasificación anterior de carácter inductivo... Más aún, la teoría

[66] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 185.
[67] Ibídem, págs. 186-187.
[68] Ibídem, pág. 187, nota.

de la evolución ha arrebatado, incluso, a la inducción toda la clasificación de los organismos, retrotrayéndola a la descendencia, a la "deducción" —una especie *se deduce* literalmente de la otra, resultando totalmente imposible probar la teoría de la evolución por la vía de la simple inducción, ya que esta teoría es completamente antiinductiva. La teoría de la evolución hace que los conceptos manejados por la inducción, como los conceptos de especie, género, clase, pierdan sus contornos fijos y se conviertan en conceptos puramente *relativos*, con los cuales no puede operar la inducción." [69]

A esto va unida la observación de Engels de que las líneas de delimitación absolutamente rígidas son "incompatibles con la teoría de la evolución".[70] Las líneas divisorias que median entre los vertebrados, los peces y los anfibios, las aves y los reptiles no son absolutas, sino relativas, movibles. La insuficiencia de la inducción unilateral, lo mismo que del antiguo método metafísico de pensar, se pone aquí de manifiesto con toda evidencia, puesto que "todas las distinciones se funden y disuelven en grados intermedios y todas las contraposiciones aparecen contrarrestadas por términos que se entrelazan".[71]

Continuando el análisis del aspecto filosófico de la doctrina de la evolución en biología, Engels rechaza la concepción unilateral de la "lucha por la existencia" como pretendido origen fundamental del desarrollo en la naturaleza viva. Frente a ello afirma que en la vida orgánica, "partiendo de la simple célula, la teoría de la evolución demuestra cómo todo progreso, hasta llegar de una parte a la planta más complicada y de otra al hombre, es el resultado de la pugna constante entre la herencia y la adaptación".[72]

La lucha de estos contrarios sirve, según Engels, de principal impulso motriz para el desarrollo de la vida en la tierra.

"De ahí también —concluye— que la "adaptación y la herencia" de Haeckel puedan explicar todo el proceso de la evolución, sin necesidad de recurrir a la selección ni al maltusianismo".[73]

Según Engels, ante todo hay que limitar estrictamente la lucha por la existencia a la lucha que se produce como consecuencia de la superpoblación. Señala que la modificación y la evolución de las especies se produce también sin la superpoblación de los seres vivos que da lugar a la "lucha por la existencia". En tal caso se pone de relieve el papel decisivo de las condiciones exteriores en la vida de los organismos. Esto ocurre, "por ejemplo, en la emigración de animales y plantas a nuevas regiones, en las que las nuevas condiciones climáticas, del suelo, etcétera, se encargan de provocar el cambio. Si, *en esas condiciones*, los individuos que se adaptan sobreviven y, por medio de una creciente adaptación, se desarrollan hasta formar una nueva especie, mientras otros individuos más estables agonizan y acaban extinguiéndose, desapareciendo con ellos las fases intermedias imperfectas, esto puede producirse y se produce *sin*

[69] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 192-193.
[70] Ibídem, pág. 179.
[71] Ibídem.
[72] Ibídem, pág. 178.
[73] Ibídem, pág. 264.

ninguna clase de maltusianismo... Otro tanto ocurre con motivo del cambio gradual de las condiciones geográficas, climáticas, etc., en determinado territorio (desecación del Asia Central, por ejemplo). El hecho de que la población animal o vegetal se halle o no en condiciones de penuria es indiferente; tanto en uno como en otro caso, se opera el proceso de desarrollo de los organismos por los cambios geográficos, climáticos o de otro tipo. Y lo mismo sucede en la selección natural, en la que tampoco desempeña ningún papel real el maltusianismo".[74]

En su exposición de la idea de que la variabilidad de las especies viene condicionada por la adaptación de los organismos vivos al medio variable, a las condiciones materiales variables de la vida, Engels revela la sustancial diferencia que hay entre la actividad del animal y del hombre. El animal, en el mejor de los casos, sólo alcanza a recoger lo que ya encuentra acabado, mientras que el hombre produce medios de vida que la naturaleza no proporcionaría sin su intervención. "Ya esto por sí solo hace imposible transferir, sin más, a la sociedad humana las leyes de vida de las sociedades animales... Y aquí —tratándose de los medios de desarrollo producidos por la sociedad— resultan ya absolutamente inaplicables las categorías tomadas del mundo animal." [75]

Engels pone de manifiesto la inconsistencia de la fórmula de la "lucha por la existencia" al ser aplicada a la vida social, a la historia: "Por sí sola, la concepción de la historia como una serie de luchas de clase es mucho más rica en contenido y más profunda que la simple reducción a las diferentes fases, poco variada entre sí de la lucha por la existencia." [76]

En una carta a P. L. Lavrov, del 12-17 de noviembre de 1875, Engels descubre el procedimiento poco perspicaz de que se valen los darvinistas sociales, quienes trasplantan mecánicamente las leyes de orden biológico a la vida social. "Toda la doctrina de Darwin sobre la lucha por la existencia —escribía— equivale a trasplantar simplemente, de la sociedad a la esfera de la naturaleza viva, la doctrina de Hobbes de la guerra de todos contra todos y la doctrina económica burguesa de la competencia, junto a la teoría de la población de Malthus. Una vez realizado este juego de manos... de nuevo trasplantan estas mismas teorías de la naturaleza orgánica a la historia, y luego afirman haber demostrado que dichas teorías tienen la fuerza de leyes eternas de la sociedad humana. La ingenuidad de tal procedimiento salta a la vista, no vale la pena hablar de ello." [77]

Con relación al darvinismo, Marx y Engels se mantenían tan fieles a los principios como con relación a cualquiera otra teoría científica: reelaboraron con un espíritu crítico lo que había de valioso en los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales y en las concepciones de la pasada centuria, a la vez que apartaban decididamente cuanto de débil y erróneo presentaban, especialmente todo lo reaccionario, todo lo que, para complacer la concepción burguesa del mundo, adulteraba la realidad.

"En la doctrina de Darwin —escribía Engels a Lavrov en esa misma

[74] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 264.
[75] Ibídem, pág. 265-266.
[76] Ibídem, pág. 266.
[77] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 306.

carta— estoy conforme con la *teoría de la evolución;* pero el modo darvinista de demostración (la lucha por la existencia, la selección natural) no lo considero más que como la expresión primera, provisional e imperfecta del hecho recién descubierto." [78] Seguidamente, Engels señala la facilidad con que los sabios burgueses, cuando esto favorece a su clase, se lanzan de un extremo a otro, al no saber comprender la verdadera dialéctica del desarrollo de la naturaleza viva. "Antes de Darwin, precisamente los señores que ahora sólo ven por todos los sitios la *lucha* por la existencia (Vogt, Büchner, Moleschott y otros) hacían justamente hincapié en la *colaboración* dentro de la naturaleza orgánica, en que el mundo de las plantas proporciona al mundo animal oxígeno y alimentos, mientras que el mundo animal, al contrario, da a las plantas anhídrido carbónico y abonos, como lo subrayaba especialmente Liebig. Ambas nociones, hasta cierto grado, son justas, pero tanto la una como la otra son por igual unilaterales y limitadas. La interacción de los cuerpos —lo mismo de la naturaleza inerte que de la orgánica— comprende tanto la armonía como la colisión, tanto la lucha como la colaboración. Por esto, si algún naturalista —dicho sea con permiso— se permite reducir toda la riqueza y variedad del desarrollo histórico a la unilateral y seca fórmula de la "lucha por la existencia", a una fórmula que incluso en el campo de la naturaleza sólo puede ser admitida muy convencionalmente, tal método se dicta a sí mismo la sentencia condenatoria".[79]

El mérito de Engels consiste en que superó la visión estrechamente biológica acerca del origen del hombre y consideró este problema desde las posiciones de la dialéctica materialista, exponiendo su propia teoría de la antropogénesis basada en el trabajo.

Así, Engels hace una síntesis filosófica de los grandes descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX, los cuales eran una de las premisas para la aparición del materialismo dialéctico, y luego sirvieron como material y una de las fuentes para su ulterior desarrollo y enriquecimiento.

En la *Dialéctica de la naturaleza,* apoyándose en las ciencias naturales, Engels resuelve problemas cardinales de la teoría del conocimiento, que él enfoca desde el punto de vista de la unidad de la dialéctica y de la teoría del conocimiento del materialismo.

Engels concentra el fuego de su crítica sobre el agnosticismo, y en particular sobre Du Bois-Reymond, Nägeli y Helmholtz, quienes afirmaban que el conocimiento tiene sus límites. A este propósito, ataca violentamente a los fisiólogos partidarios de la filosofía del agnosticismo. Estos agnósticos en filosofía los considera como epígonos de Kant y Hume; Engels se detiene particularmente en los resultados de la óptica fisiológica, que confirmaban el materialismo y que Helmholtz interpretaba en un sentido kantiano. "...El solo hecho —subraya Engels— de que podamos demostrar *que* las hormigas ven cosas para nosotros invisibles y el que esta demostración se base toda ella en percepciones logradas por medio de *nuestros* ojos, revela que la construcción específica del ojo del hombre no constituye un límite absoluto para el conocimiento humano." [80]

[78] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* ed. rusa, pág. 305.
[79] Ibídem.
[80] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* pág. 204.

Engels denuncia vigorosamente los intentos de los neokantianos para difundir entre los naturalistas dudas sobre la veracidad de nuestros conocimientos acerca del mundo exterior.

Es muy de señalar que Engels, en su análisis de la lucha de las tendencias filosóficas entonces fundamentales en las ciencias de la naturaleza, supo encontrar los primeros síntomas de la crisis que se aproximaba en estas ciencias, crisis de la que V. I. Lenin había de hacer un estudio exhaustivo. Más aún, Engels se acercó al descubrimiento de las causas que más tarde dieron origen al idealismo "físico".

Poniendo de relieve las raíces gnoseológicas del idealismo en las matemáticas, Engels escribía: "...Tan pronto como el matemático se parapeta y se hace fuerte en su inexpugnable fortaleza de la abstracción, caen al olvido todas aquellas analogías (con la realidad. — *N. de la Red.)*, lo infinito se convierte en algo totalmente misterioso y el modo como se opera a base de ello en el análisis pasa a ser algo puramente inconcebible, en contradicción con toda la experiencia y todo el entendimiento... El infinito matemático está tomado, aunque sea de un modo inconsciente, de la realidad, razón por la cual sólo puede comprenderse partiendo de la realidad y no de él mismo, de la abstracción matemática." [81]

La elevación de la física a un plano puramente matemático hacía que las relaciones reales de los cuerpos materiales fueran sustituidas por relaciones y abstracciones puramente matemáticas, que eran presentadas como productos "puros" de la razón humana, y no como reflejo de las relaciones reales de las cosas. A estas posiciones idealistas empujaba a los naturalistas el hecho de que la física se hallaba poseída por un espíritu que interpretaba las matemáticas con un criterio subjetivista, de que el aparato matemático, convertido por algunos físicos en algo independiente, desempeñaba en la física un papel cada vez más importante. Engels desenmascaró la interpretación idealista de las matemáticas, descubriendo así el camino para cortar de raíz los intentos de extender tal interpretación a la física.

Engels señala otra manifestación de la crisis que se avecinaba en las ciencias naturales —la exageración unilateral del relativismo— y escribe: "La abundancia de las hipótesis que se abren paso aquí y la sustitución de unas por otras sugieren fácilmente —cuando el naturalista no tiene una previa formación lógica y dialéctica— la idea de que no podemos llegar a conocer la *esencia* de las cosas (Haller y Goethe)." [82]

En esta tesis de Engels queda expresada abiertamente la idea de que, al no conocer la dialéctica, en unas condiciones en las que sus teorías se ven frecuente y rápidamente demolidas, los naturalistas se deslizan, a través del relativismo, hasta el agnosticismo.

En su lucha infatigable contra el idealismo y el agnosticismo en las ciencias naturales, Engels aparece ante nosotros como un dialéctico materialista militante.

A la vez que somete a crítica el agnosticismo, proporciona Engels un

[81] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 232.

[82] Ibídem, pág. 205. Refiérese Engels a la negación por el naturalista suizo Haller (1708-1777) de la posibilidad de penetrar en la esencia interna de los fenómenos de la naturaleza, a lo cual se oponía Goethe.—*N. de la Red.*

nuevo impulso a la teoría materialista dialéctica del conocimiento, fundamentada en el período anterior por Marx, y en particular al problema del papel de la hipótesis como forma de desarrollo de las ciencias naturales, al de la práctica como criterio de la verdad del conocimiento, al de la causalidad en la naturaleza y a otros muchos.

Al considerar el problema de la hipótesis, Engels señala su importante papel en el progreso de las ciencias naturales. La ciencia no puede limitarse a una mera recopilación de hechos, como suponían los "omniinduccionistas", sino que aspira a descubrir las causas que dan lugar a estos hechos, a explicarlos y a conocer las leyes que los rigen. En este progreso de las ciencias naturales cumple un papel esencial la hipótesis, que es una conjetura acerca de las causas de los hechos estudiados, conjetura que explica estos hechos y que establece las leyes que los unen. Para que la hipótesis pueda convertirse en ley de la ciencia, en teoría científica, hay que demostrarla. En la determinación de la verdad o falsedad de una u otra hipótesis, el papel decisivo corresponde a la práctica. Refiriéndose al papel de la hipótesis en el proceso de desarrollo de las ciencias naturales, Engels escribe: "Se observan nuevos hechos, que vienen a hacer imposible el tipo de explicación que hasta ahora se daba de los hechos pertenecientes al mismo grupo. A partir de este momento, se hace necesario recurrir a explicaciones de un nuevo tipo, al principio basadas solamente en un número limitado de hechos y observaciones. Hasta que el nuevo material de observación depura estas hipótesis, elimina unas y corrige otras y llega, por último, a establecer la ley en toda su pureza." [83]

La aguda crítica, que desenmascara implacablemente la filosofía hostil, va unida íntimamente en Engels a la estimación filosófica positiva del verdadero significado de los progresos conseguidos por las ciencias naturales. Así lo vemos, por ejemplo, en su actitud frente a la ley periódica, descubierta por D. I. Mendeleev. Engels hace ver el gran valor cognoscitivo de este descubrimiento: apoyándose de hecho en la ley de la transición de los cambios cuantitativos a cualitativos, Mendeleev levantó atrevidamente el velo que cubría una ley aún desconocida de la naturaleza; además, las previsiones científicas de Mendeleev se vieron brillantemente confirmadas. Con esto se demostraba en la práctica que los conocimientos que tenemos de las leyes de la naturaleza son fidedignos y se asestaba un rudo golpe al agnosticismo. Al valorar este acontecimiento desde el punto de vista filosófico, Engels escribe que, aplicando sin tener conciencia de ello la ley del paso de la cantidad a calidad, "había logrado Mendeleev llevar a cabo una hazaña científica que puede audazmente parangonarse con la de Leverrier al calcular la órbita Neptuno, cuando todavía este planeta era desconocido".[84]

Hubo de transcurrir largo tiempo antes de que muchos naturalistas admitieran el descubrimiento de Mendeleev, que tan estimado fue por Engels. Así, el químico alemán Lothar Meyer no se decidió a rectificar el peso atómico de los elementos conocidos con arreglo al tan "inestable principio" que, según él, era la ley periódica. Meyer no veía en ésta una

[83] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 204-205.
[84] Ibídem, pág. 46.

ley objetiva y firmemente establecida de la naturaleza, y la admitía sólo como un principio cómodo para la clasificación de los elementos, interpretándola así en un sentido subjetivo.

Por el contrario, la concepción profundamente materialista de Mendeleev en cuanto a la ley periódica, que él estimaba como ley objetiva de la naturaleza, se encontraba en la más estrecha relación con su dialéctica espontánea en el enfoque de los elementos químicos. Esta ley, al decir de Engels, es expresión concreta de la ley de la dialéctica materialista del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos. Mendeleev aplicó esta última ley, aun sin tener conciencia clara de ello, y mostró la mutua vinculación de los aspectos cualitativo y cuantitativo de los elementos químicos. L. Meyer, por el contrario, mecanicista como era, reducía el aspecto cualitativo de los elementos químicos a su aspecto cuantitativo. De la valoración que Engels hace de los trabajos de ambos investigadores se advierte claramente la razón de que sólo pudiera descubrir la ley periódica un sabio que, como Mendeleev, pensaba de hecho dialécticamente. Es de señalar que Engels examina el descubrimiento de Mendeleev en el artículo *Dialéctica*, mientras las objeciones de L. Meyer son consideradas en la nota que lleva por título *Sobre la concepción "mecanicista" de la naturaleza*.

Así, Engels unía indisolublemente los problemas de la teoría del conocimiento a los problemas del método: el materialismo de Mendeleev, con su dialéctica espontánea, lo opone al subjetivismo de Meyer, con su mecanicismo.

Ofrecen gran interés las manifestaciones de Engels sobre el concepto de materia. Ante todo, aclara el problema de la materia en cuanto tal, de la "material en general", y de la materia en sus formas concretas, cuestión ésta que desde hacía tiempo venía ocupando a filósofos y naturalistas. Desde el punto de vista de la metafísica, el problema de la materia en general encuentra una solución fácil: hay que despojar a los cuerpos de todos los caracteres particulares y específicos, y lo común que quede después de esta operación será la materia como tal. Engels señala que la "materia en general" no existe en la naturaleza, de la misma manera que no existe el fruto en general que no sea a la vez una especie concreta y determinada de fruto (manzana, pera, etc.). Nosotros conocemos el mundo material, con existencia objetiva, estudiando las distintas cosas de que se compone; al conocer estas cosas, conocemos la materia como tal.

Al análisis del concepto de materia va unido el examen que Engels hace del problema de la estructura de la materia.

"En la química —escribe— se abre una nueva época en la atomística (razón por la cual debemos considerar como el padre de la química moderna a Dalton, y no a Lavoisier), y en la física, congruentemente con ello, con la teoría molecular (bajo otra forma, pero constituyendo solamente, en lo esencial, el otro lado de este mismo proceso, con el descubrimiento de la transformación de las formas del movimiento)." [85]

En oposición a la vieja concepción mecanicista del atomismo, según la cual existían solamente partículas mecánicas de materia primaria, des-

[85] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 251.

cualificada, Engels caracteriza como materialista dialéctica la nueva concepción del atomismo, de conformidad con la cual existen numerosos tipos de materia, cualitativamente distintos, discretos, que se forman sucesivamente uno tras otro y representan grados del desarrollo y de la complicación cualitativa.

"La nueva atomística —escribía— se distingue de todas las anteriores por el hecho de que (exceptuando a los asnos) no afirma que la materia sea *solamente* discreta, sino que las partes discretas de las distintas fases (átomos etéreos, átomos químicos, masas, cuerpos celestes) constituyen diversos *puntos nodulares* que condicionan diversos modos *cualitativos* de existencia de la materia general, hasta llegar al punto en que desaparecen la ausencia de gravedad y la repulsión." [86]

Es de excepcional importancia el reconocimiento por Engels de la estructura compleja de los átomos. "Ahora bien, los átomos —escribe— no se consideran, en modo alguno, como las simples partículas de la materia o las partículas más pequeñas que se conocen."[87] Y se remite a la química, que "se inclina cada vez más a pensar que los átomos no son simples, sino complejos..." [88]

Engels critica decididamente la concepción unilateral de las ciencias naturales newtonianas, según la cual lo único propio de los cuerpos es la atracción. "...Atracción y repulsión son tan inseparables la una de la otra como lo positivo y lo negativo, razón por la cual podemos ya predecir, partiendo de la dialéctica, que la verdadera teoría de la materia asignará a la repulsión un lugar tan importante como a la atracción y que una teoría de la materia basada simplemente en la atracción es falsa, insuficiente, a medias." [89] Más tarde, ya después de la muerte de Engels, esta predicción era brillantemente confirmada por la física moderna.

Así, pues, Engels fundamentaba la concepción materialista de la naturaleza en la consecuente aplicación del método dialéctico, partiendo de la unidad del materialismo y la dialéctica. La investigación de la realidad objetiva de los fenómenos de la naturaleza se combina con la revelación de su carácter contradictorio y mutable, de su vinculación recíproca y su interdependencia.

Los trabajos de Engels sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales guardan relación directa con las investigaciones de Marx en el campo de las matemáticas, principalmente en lo que se refiere a la fundamentación filosófica del cálculo diferencial.

Marx comenzó a estudiar las cuestiones matemáticas ya a fines de los años 50, en relación con sus trabajos sobre economía. En los años 70 expuso su concepción, que fue muy elogiada por Engels. Este, en el prólogo al II tomo de *El Capital*, señala que después de 1870 Marx se dedicó también a las ciencias naturales (geología y fisiología); estos estudios, "y sobre todo ciertos trabajos matemáticos emprendidos por cuenta propia forman el contenido de los numerosos cuadernos de extractos de esta

[86] F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 251.
[87] Ibídem, pág. 231.
[88] Ibídem.
[89] Ibídem, pág. 207.

época".[00] Marx se fijaba la tarea de seguir el desarrollo de las matemáticas, desde las elementales hasta las superiores, con objeto de descubrir los vínculos entre ellas y, a la vez, señalar la esencia de la revolución operada en el modo de pensar de los matemáticos, revolución provocada por el paso de las matemáticas de las magnitudes constantes (álgebra) a las matemáticas de las magnitudes variables, mutables, fluidas (cálculo diferencial). Al mismo tiempo que pone de manifiesto el contenido dialéctico de este salto en la historia de las matemáticas, Marx somete a una crítica profunda el idealismo matemático, que trataba de explotar en interés propio las dificultades existentes para la fundamentación filosófica del cálculo diferencial. Engels describe en la *Dialéctica de la naturaleza* que la aparición de las matemáticas superiores había sembrado el desconcierto entre los hombres de ciencia de mentalidad metafísica. "De todos los progresos teóricos que se conocen, tal vez ninguno represente un triunfo tan alto del espíritu humano como la invención del cálculo infinitesimal, en la segunda mitad del siglo XVII. Si en alguna parte asistimos a una hazaña pura y exclusiva del espíritu humano, es precisamente aquí. El misterio que todavía rodea a las magnitudes que se manejan en el cálculo infinitesimal —a las diferenciales y a los infinitos de diversos grados— constituye la mejor prueba de que se sigue creyendo que se está, en este terreno, ante puras "creaciones e imaginaciones libres" del espíritu humano, para los que no se encuentra equivalencia alguna en el mundo objetivo. Pero lo que en realidad ocurre es lo contrario. Todas estas magnitudes imaginarias tienen su modelo en la naturaleza."[01] En su análisis de esta revolución en el desarrollo de las matemáticas, Marx prestaba la atención principal a la fundamentación materialista dialéctica de las operaciones y los conceptos básicos del cálculo diferencial.

En su examen de la historia del análisis matemático, C. Marx divide a todos los matemáticos que se ocuparon de esta cuestión en dos grupos: primero, el de los creadores del cálculo diferencial (Leibniz y Newton), que operaban con las diferenciales *(dx dy)* como dadas y no se planteaban el problema de su origen; segundo, el de los matemáticos (Lagrange y otros) que, en su intento de poner en claro el origen de los símbolos diferenciales partiendo del desarrollo de las propias matemáticas, comienzan el análisis de este problema mediante el álgebra.

Los matemáticos del primer grupo no pueden fundamentar el cálculo que ellos crearon. Los del segundo grupo comienzan por el problema de la aparición del cálculo diferencial, pero sin llegar al cálculo diferencial propiamente dicho, y no rebasan los límites del álgebra ordinaria.

C. Marx muestra cómo el cálculo diferencial surge en un principio como reflejo de determinados procesos matemáticos que tienen su raíz en el álgebra ordinaria. A continuación hace ver que la aplicación de los métodos algebraicos lleva a la necesidad de considerar la diferencial como punto de partida del cálculo diferencial. Tiene lugar una especie de "vuelta del revés en el método" *(Umschlag in der Methode):* lo que parecía producto de determinados procesos, es decir, el concepto de diferencial

[00] F. Engels, *Prólogo a la segunda edición del segundo tomo de "El Capital"*. C. Marx, *El Capital*, ed. esp., cit., t. II, pág. 9.
[01] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 214.

derivado del álgebra, conviértese luego en punto de partida de investigaciones dialécticas relacionadas con la fundamentación de los diferentes aspectos del cálculo diferencial.

Después de esto era posible valerse de los símbolos diferenciales como símbolos dados, acabados, con todas sus relaciones específicas. Por otra parte, desaparecía la mistificación derivada de la introducción en las matemáticas de símbolos diferenciales sin fundamentación alguna. Marx expone primeramente las diferencias finitas en el cambio de los valores x e y, unidos funcionalmente, examina luego estas diferencias como tendientes a cero, es decir, como aproximándose indefinidamente al cero, y subraya la importancia que supone el encontrar una relación determinada, finita, entre ellas. La admisión primeramente de la diferencia, escribe, y luego su cancelación no conduce literalmente a nada. Toda la dificultad en la concepción de la operación diferencial (como de toda negación, de la negación en general) estriba precisamente en ver cuál es la diferencia con un procedimiento tan sencillo y cómo conduce por esto a resultados reales. Este carácter específico lo ve Marx en el hallazgo de una relación determinada de las diferencias finitas.

Engels, de plena conformidad con estas ideas de Marx, da la siguiente interpretación materialista dialéctica del cálculo diferencial e integral: "Supongamos a modo de ejemplo que se me dan, para resolver un problema cualquiera, dos magnitudes variables, x e y, ninguna de las cuales puede variar sin que varíe también la otra en la proporción que las circunstancias determinen. Lo que yo hago entonces es diferenciar las dos magnitudes, x e y, es decir, suponerlas tan infinitamente pequeñas, que desaparezcan, comparadas con cualquier otra magnitud real, por pequeña que ella sea, no quedando en pie de ellas, de x e y, más que su relación mutua, pero despojada, por decirlo así, de toda base material, una relación cuantitativa sin cantidad alguna, $\frac{dv}{dx}$, es decir, la razón o proporción de las dos diferenciales de x e y es igual a $\frac{0}{0}$, pero $\frac{0}{0}$ no es aquí más que la expresión de $\frac{y}{x}$. Observaré de pasada que esta razón o proporción entre dos magnitudes desaparecidas, el momento fijo en que desaparecen, es una contradicción; pero esta contradicción no debe desorientarnos, como no ha desorientado a los matemáticos desde hace cerca de dos siglos. Pues bien, ¿qué hemos hecho aquí más que negar las magnitudes x e y, pero negarlas no desentendiéndonos de ellas, que es el modo como niega la metafísica, sino de un modo congruente con la realidad de la situación? Hemos sustituido las magnitudes x e y por su negación, llegando así, en nuestras fórmulas o ecuaciones, a dx y dy. Una vez hecho esto, seguimos nuestros cálculos sobre esas fórmulas, operamos con dx y dy como magnitudes reales, aun cuando sujetas a ciertas leyes de excepción, y al llegar a un determinado punto, *negamos la negación*, es decir, integramos la fórmula diferencial, obteniendo de nuevo, en vez de dx y dy, las magnitudes

reales x e y. Y al hacerlo, no volveremos a encontrarnos en el punto de que partíamos, sino que habremos resuelto un problema contra el cual quizá se habrían debatido en vano la geometría y el álgebra vulgares." [92]

En el prólogo a la segunda edición del *Anti-Dühring* (1885), Engels indica que se veía obligado a esperar una ocasión futura que le permitiera publicar los resultados por él obtenidos en el campo de las ciencias naturales, "tal vez en unión de los trabajos matemáticos importantísimos que nos ha legado Marx".[93] Pero Engels no logró ver realizados sus propósitos; los manuscritos matemáticos de Marx y la *Dialéctica de la naturaleza*, de Engels, fueron publicados por primera vez en la U.R.S.S., varios decenios después de la muerte de sus grandes autores.

Los fundadores del marxismo aplicaron magistralmente el método materialista dialéctico a la generalización filosófica de las ciencias naturales y las matemáticas. Sometieron a una crítica implacable el idealismo y el agnosticismo, la metafísica y el mecanicismo en el campo de las ciencias de la naturaleza y dieron a la vez una interpretación filosófica propia, basada en el materialismo dialéctico, de los problemas más importantes de esas ciencias. Marx y Engels ofrecieron un modelo de aplicación concreta de la filosofía marxista a las ciencias naturales y de elaboración de la misma con los materiales que éstas proporcionaban, y enunciaron una serie de admirables previsiones brillantemente confirmadas por el desarrollo posterior de la ciencia, previsiones audaces a las que eran incapaces de llegar los naturalistas de mentalidad limitada, sin hablar ya de los representantes de la filosofía reaccionaria.

Ofrece un interés especial la genial manera como Engels se anticipa a exponer las vías de ulterior desarrollo de todas las ciencias naturales en su conjunto y de los grandes descubrimientos a que se había de llegar en sus principales esferas.

Esto es una prueba del valor cognoscitivo de la dialéctica materialista como único método genuinamente científico para el estudio de los fenómenos naturales, que indica las vías que llevan a descubrir las leyes por las que la naturaleza se rige.

La *Dialéctica de la naturaleza* no llegó a ser terminada. "El mío, desde la muerte de Carlos Marx —escribía Engels en 1885 refiriéndose a su tiempo—, se halla embargado por deberes más apremiantes, que me han obligado a interrumpir esos trabajos." [94]

Después de la muerte de Engels (1895), su *Dialéctica de la naturaleza* permaneció treinta años olvidada en los archivos del partido socialdemócrata alemán. Los oportunistas y revisionistas de la II Internacional, que habían hecho traición a la causa del marxismo, ocultaban el manuscrito de Engels, al que declaraban "anticuado", por temor a la dialéctica revolucionaria de Marx y Engels, a su crítica demoledora de la ideología burguesa en filosofía y en ciencias naturales. Al negar la dialéctica del mundo objetivo, se oponían con todas sus fuerzas a la publicación de esta obra de Engels, dedicada especialmente a revelar y fundamentar la dialéctica de la naturaleza. Pero los avances de las ciencias naturales demues-

[92] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp., cit., págs. 166-167.
[93] Ibídem, pág. 18.
[94] Ibídem.

tran que aunque algunas tesis parciales de *Dialéctica de la naturaleza* hayan perdido cierta vigencia —cosa inevitable con un progreso de la ciencia tan vertiginoso como el que observamos en los últimos decenios—, lo principal de ella sigue siendo vivo e imperecedero.

2. Desarrollo ulterior del materialismo dialéctico en los trabajos filosóficos de F. Engels. Importancia de sus obras "Anti-Dühring" y "Ludwig Feuerbach"

Después de la Comuna de París, el materialismo dialéctico adquiere una profunda fundamentación y ulterior desarrollo en obras de C. Marx y F. Engels tales como *El Capital* (tomos II y III), *Crítica del programa de Gotha, Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Estos trabajos representan un gran tesoro de la concepción marxista del mundo y proporcionaron a la clase obrera revolucionaria una poderosa arma espiritual. V. I. Lenin escribía del *Anti-Dühring* y de *Ludwig Feuerbach* que "al igual que el *Manifiesto Comunista,* son los libros favoritos de todo obrero consciente".[95]

Marx leyó el *Anti-Dühring* antes de ser enviada la obra a la imprenta; el capítulo "De la «Historia Crítica»" pertenece a su pluma. El *Anti-Dühring* comenzó a publicarse a principios de 1877 en *Vorwärts,* en forma de artículos sueltos; en el verano de 1878, en vísperas de la promulgación de la "ley de excepción" contra los socialistas, apareció como libro. Según la imagen de que se vale Mehring, "la luz de este faro se encendió justamente en el momento en que en el horizonte político aparecía la negra nube que anunciaba la tempestad".[96]

Esta obra de Engels iba dirigida contra los escritos de Eugen Dühring, *privat-dozent* alemán, que en sus escritos propagaba la ideología pequeñoburguesa en el movimiento obrero y trataba de oponer al socialismo científico marxista cierta variedad del seudosocialismo prusiano. Dühring combatía la concepción materialista del socialismo como necesario resultado histórico del desarrollo de la producción material. Consideraba el socialismo al margen del desarrollo económico de la sociedad y de la lucha de clases y predicaba unas rudimentarias concepciones idealistas propias del liberalismo burgués, resumidas en la afirmación de que el socialismo tiene supuestamente sus raíces en el "principio universal de la justicia". Con este bagaje trataba de refutar la doctrina de Marx acerca de la necesidad histórica objetiva del socialismo y de la gran misión histórica del proletariado.

El denominado "socialismo" de Dühring dejaba en realidad intactas las contradicciones antagónicas de la sociedad capitalista, por ejemplo, el contraste entre la ciudad y el campo, que él consideraba "insuperable

[95] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. Obras completas,* t. XIX, ed. rusa, pág. 4. (Trad. esp. en *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, página 66, Moscú, 1948.)

[96] F. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana,* t. 4, Moscú, 1921, página 131.

por la naturaleza de las cosas". En la "comuna del futuro", según su opinión, había de mantenerse hasta el sistema policíaco prusiano.

A estas reaccionarias concepciones sociales de Dühring iba íntimamente unida su "filosofía", que era un revoltijo ecléctico de diversos sistemas metafísicos que él presentaba como un "nuevo modo de pensar" descubierto por él.

Dühring encontró adeptos, principalmente entre los estudiantes alemanes y también, en parte, entre gente de procedencia obrera, especialmente entre aquellos que, según la expresión de Marx, habían dejado de ser obreros y, convertidos en profesionales de la pluma, "siempre producen no pocas calamidades en la «teoría» y están constantemente dispuestos a adherirse a las confusas cabezas de la llamada casta «científica»".[97]

La influencia de Dühring sobre cierta parte de la socialdemocracia alemana la explicaba Marx y Engels por la decadencia política e intelectual de ésta, decadencia que se había iniciado a partir de la unificación con los lassalianos. La poca firmeza teórica, víctimas de la cual cayeron a veces hasta figuras tan eminentes de la socialdemocracia alemana como A. Bebel y W. Liebknecht, ponía en peligro los éxitos del movimiento obrero y daba a Dühring la posibilidad de indigestar las mentes de los obreros. Con sus artículos contra Dühring, publicados en *Vorwärts*, Engels no dejó piedra sobre piedra del sistema metafísico dühringuiano. Poco después de la aparición de estos artículos, escribía a W. Liebknecht: "Espero que el dühringuismo haya sufrido un descalabro completo y que ahora hayamos acabado con este asunto." [98]

Para acabar con Dühring, a Engels le hubieran bastado perfectamente unas cuantas páginas escritas con la maestría polémica que le era propia. Pero, según indica en su prólogo a la primera edición del *Anti-Dühring*, se propuso aprovechar la crítica a Dühring para hacer una exposición del marxismo en cuestiones que ofrecían un interés científico y práctico más amplio.

Esta tarea la cumplió brillantemente, haciendo una síntesis, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, de los avances de las ciencias naturales y sociales de su tiempo. Marx escribía a Bracke el 11 de abril de 1877 que "los hombres de una formación realmente científica pueden aprender mucho en la exposición positiva de Engels..." [99]

Según señala Lenin, Engels, también después del *Anti-Dühring*, "continuaba estando al corriente de la nueva filosofía y de los nuevos progresos de las ciencias naturales, continuó insistiendo con igual resolución en sus claras y firmes posiciones, desechando la basura de los nuevos sistemas y sistemillas".[100]

En el último tercio del siglo XIX adquirió difusión, principalmente en Alemania, el neokantismo. Otto Liebmann, profesor de filosofía en Jena, lanzó la consigna: "Vuelta a Kant". Entre los iniciadores de este movi-

[97] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 313.
[98] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVI, Leningrado, 1935, pág. 472.
[99] Ibídem, pág. 459.
[100] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 378.

miento reaccionario de vuelta al kantismo estaban F. Lange y H. Cohen. Los neokantianos trataban de restaurar el apriorismo de Kant, y criticando a éste desde la derecha, hacían de su "cosa en sí" —cuya existencia él admitía independientemente de la conciencia— un "concepto límite" y "producto indefinido de nuestro pensamiento".

Al propio tiempo, en Inglaterra y los países escandinavos se observaba un considerable aumento del interés hacia la filosofía de Hegel; creció también el interés hacia la filosofía de Feuerbach, prueba de lo cual era la aparición de la obra *Ludwig Feuerbach*, del profesor danés Starcke. Así las cosas, Engels consideró necesario realizar un examen sistemático de la significación de la filosofía alemana clásica, y en particular de las doctrinas filosóficas de Hegel y Feuerbach. Esto era tanto más importante por cuanto los hombres de ciencia burgueses, que expresaban interés hacia la filosofía clásica alemana, adulteraban en muchos aspectos el contenido real de esas doctrinas.

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, de Engels, apareció primeramente en la revista *Neue Zeit*, en 1886. En esta obra, junto a una crítica sistemática de Hegel y Feuerbach, Engels expone cardinales problemas del materialismo dialéctico e histórico partiendo de los principales principios teóricos fundamentados por Marx y por él en el período precedente.

Objeto del materialismo dialéctico. Uno de los problemas filosóficos más importantes estudiados por Engels en el período que examinamos es el del objeto del materialismo dialéctico. Refiriéndose a la actitud del materialismo dialéctico frente a la filosofía anterior, Engels indica: "Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia." [101] Ciertos falsificadores de la filosofía del marxismo aducen esto y otras tesis análogas de Engels para afirmar que éste reducía el objeto de la filosofía marxista a la doctrina del pensar.[102] Pero todo el mundo sabe que Engels no examinó jamás la dialéctica materialista como la ciencia del pensar y nada más: así era, en esencia, la dialéctica de Hegel, aunque también en este caso hemos de tener presente que en dicho filósofo el pensamiento era considerado como el contenido interno de todo lo existente, y no sólo como el pensamiento humano.

En este caso, Engels enfoca el problema del objeto de la filosofía

[101] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 35.

[102] Otros "críticos" del marxismo interpretan las manifestaciones de Engels contra la transformación de la filosofía en una "ciencia de las ciencias" en sentido positivista y sostienen que en el *Anti-Dühring* negaba la filosofía en general. Identificando así el marxismo con el positivismo, el filósofo católico H. Chambre escribe: "Esta transformación del marxismo en positivismo se hizo fatal en el momento en que Engels llevó las concepciones de Marx hasta las conocidas tesis enunciadas por él en el *Anti-Dühring*..." (Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique*, París, 1955, pág. 352). A esta misma conclusión, que tiende a falsificar el marxismo, llega el antimarxista de Alemania Occidental M. Lange, quien atribuye a Engels la defensa de una posición filosófica "afín al positivismo" (Max G. Lange, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus*. Stuttgart, 1955, S. 80). Todas estas afirmaciones de los enemigos del materialismo dialéctico no tienen nada de común con la realidad y se ven desmentidas por el contenido entero de las obras de Engels.

históricamente y se limita a señalar lo que queda de la "filosofía anterior", sin poner lo más mínimo en duda la necesidad de la existencia de la filosofía como ciencia de las leyes más generales del mundo objetivo.

En el *Anti-Dühring* y en otros trabajos, de conformidad completa con las ideas expuestas por Marx, Engels señala que el materialismo dialéctico es la concepción del mundo del proletariado revolucionario, la forma nueva y superior del materialismo, que es la base filosófica del comunismo científico, la ciencia de las leyes universales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento. El materialismo dialéctico es considerado por Marx y Engels como la unidad de la teoría y el método, que es un poderoso instrumento para el conocimiento y la transformación comunista revolucionaria del mundo. Al poner de manifiesto el objeto del materialismo dialéctico, Engels muestra el importante papel que en su definición desempeña la solución materialista del problema fundamental de la filosofía, como es la doctrina del primado de la materia y de la unidad material del mundo, de la cognoscibilidad de éste, etc. Desde este punto de vista, Engels define la dialéctica materialista como la ciencia "de las leyes generales que rigen la dinámica y el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento".[103] Las leyes más generales del desarrollo aparecen con caracteres específicos en la naturaleza, en la sociedad y en el conocimiento. La investigación de estas peculiares manifestaciones marca tareas especiales a las partes correspondientes de la filosofía marxista.

Las leyes generales de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento, ostentan un carácter objetivo. El conocimiento de las mismas tiene sus peculiaridades cualitativas, que lo diferencian del conocimiento de las leyes específicas de la física, la química y otros procesos objetivos. Pero el conocimiento de las leyes más generales del desarrollo sólo es posible sobre la base de la generalización teórica del resumen de los datos de todas las ciencias restantes, que investigan formas concretas del movimiento y el desarrollo. Esto es lo que diferencia radicalmente al materialismo dialéctico de las anteriores doctrinas filosóficas, que eran enfrentadas a las ciencias concretas en vez de ser una concepción científica del mundo que generalice las conquistas de la ciencia, razón por la cual no podían servirles como método científico general de conocimiento, del pensar. En esto reside una de las expresiones más importantes de la negación crítico-revolucionaria de la anterior filosofía: "He aquí, pues, cómo la filosofía queda, de este modo, "eliminada", es decir, "se supera en la "misma medida que se conserva"; se supera, en cuanto a su forma, se conserva, en cuanto a su contenido real." [104]

Cuando Marx y Engels creaban la nueva filosofía, estimaban como una tarea primordial la de elaborar la dialéctica materialista, lo cual diferenciaba sustancialmente la concepción materialista marxista del mundo de toda la anterior filosofía materialista. La elaboración de la dialéctica materialista significaba una solución nueva de todos los problemas filosóficos que el materialismo precedente había planteado y resuelto. El cum-

[103] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 171.
[104] Ibídem, pág. 168.

plimiento de esta tarea guardaba relación directa tanto con la generalización teórica de los datos de las ciencias naturales como con la elaboración de la concepción materialista de la historia.

Dühring reconocía la existencia del mundo material independiente de la conciencia. Sin embargo, al resolver el problema fundamental de la filosofía desde las posiciones del materialismo mecanicista, a consecuencia de su enfoque extremadamente metafísico y conscientemente hostil a la dialéctica respecto de los problemas filosíficos, abandonaba el materialismo en la solución de los problemas de la unidad del mundo, de la materia y el movimiento, del espacio y el tiempo y de la infinitud del universo. Engels no se limita a someter a crítica el modo de plantear Dühring estos problemas filosóficos, sino que proporciona también una solución materialista dialéctica de los mismos, cualitativamente nueva. Esto significaba a la vez un desarrollo ulterior de la dialéctica materialista como ciencia.

El problema de la unidad del mundo. Engels fundamenta la tesis de que la unidad del mundo reside en su materialidad y de que esta última viene demostrada por todo el desarrollo histórico de las ciencias naturales y la filosofía. Tal conclusión la enfrenta a la manifestación de Dühring de que la unidad del mundo reside en su ser. La concepción que Dühring tiene de la unidad del mundo no expresa las posiciones del materialismo, ya que el idealista —que ve la unidad del mundo en el ser de la idea, en el ser de Dios— no se opondrá a ella. La definición propuesta por Dühring es también inaceptable por la manera como enfoca el problema de la unidad del mundo: según él, se trataba de lo que hay de común entre todo género de cosas por diferentes que sean entre sí. Tal planteamiento del problema no podía engendrar nada más que la vacía afirmación de que todo en general —lo mismo la materia que el espíritu— tiene ser, existe.

Otro sentido completamente distinto adquiere el problema de la unidad del mundo si lo examinamos dialécticamente, desde el punto de vista del desarrollo. Bajo tal enfoque, el problema de la unidad del mundo se convierte en el problema de qué son la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y la vida social: ¿son mundos específicos, no relacionados entre sí, o forman una unidad? La respuesta materialista dialéctica equivale a admitir que el mundo es un proceso material único y que todos los diversos objetos y fenómenos de él son formas distintas del movimiento de la materia. Los descubrimientos de las ciencias naturales aportan sin cesar nuevas pruebas de la unidad material del mundo. La materialidad del mundo, dice Engels, es demostrada por el avance de las ciencias naturales y la filosofía. Esta indicación del papel de la filosofía en la fundamentación de la materialidad del mundo tiene también el sentido de que las ciencias naturales de por sí, pese a toda su enorme importancia, son insuficientes para la defensa y argumentación del materialismo; se requiere la generalización filosófica de los datos de las ciencias naturales y de la vida social para formular estas conclusiones, que tienen un significado universal y necesario.

El problema de la materia y el movimiento. La concepción materialista dialéctica de la unidad del mundo se basa en el reconocimiento de que *la materia y el movimiento son inseparables.*

El materialismo anterior a Marx, incluso en los casos en que consideraba el movimiento como forma de existencia de la materia, como un atributo de ésta, era incapaz de explicar la vinculación interna de la materia y el movimiento, puesto que el movimiento era reducido a una sola de sus formas: al movimiento mecánico. Esta visión reducía el movimiento a un mero desplazamiento de los cuerpos en el espacio y, lógicamente, no podía dar una explicación científica de él como estado internamente inherente a la materia. La dialéctica del movimiento y el reposo seguía siendo un enigma insoluble. En ello residía uno de los puntos más vulnerables del materialismo premarxista.

Pero la posición del materialismo se hizo inexpugnable cuando Marx y Engels lo fecundaron con la dialéctica y fundamentaron la visión del mundo como la unidad de formas diversas e infinitas de existencia y movimiento de la materia. El reposo se da únicamente en relación con una u otra forma determinada del movimiento. "Así por ejemplo —explica Engels—, un cuerpo puede descansar mecánicamente sobre la tierra, en equilibrio mecánico; pero eso no le impide, ni mucho menos, participar en los movimientos de la tierra y en los de todo el sistema solar, como tampoco impide a sus partículas físicas más insignificantes efectuar las vibraciones condicionadas por su temperatura ni impide a sus átomos de materia atravesar por un proceso químico. Materia sin movimiento es tan inconcebible como movimiento sin materia." [105] Esto significa que quien admite la existencia de la materia ha de tomarla como existente en movimiento. Negar —contra todos los datos de la ciencia— el hecho incontrovertible de que la materia se encuentra siempre en movimiento, significa inevitablemente admitir la existencia de una fuerza exterior, trascendente, supuestamente encargada de poner en movimiento la materia; significa pasar a las posiciones del idealismo y de la religión.

Concebir la materia sin movimiento equivale a admitir cierto estado de la materia inmutable y desprovisto absolutamente de cualidad. Así precisamente pensaba Dühring. Pero con tal idea de la materia resulta inexplicable la manera como ésta pudo pasar del estado de reposo e inmutabilidad inicial al estado de movimiento y cambio, por lo cual no quedaba más que una salida: recurrir al denominado "primer impulso", que había de poner el mundo en movimiento. Ahora bien, la admisión del "primer impulso" no se diferencia en nada de la admisión de una fuerza divina.

Dühring trataba de evadirse de este atolladero idealista recurriendo a la "unidad de la materia y de la fuerza mecánica", diciendo que durante el estado inicial de inmovilidad, igual a sí mismo, la materia estaba cargada de fuerza. "Pero esta idea —indica Engels— es inadmisible, pues trasplanta al universo como absoluto un estado que por su naturaleza es relativo y al que, por tanto, siempre puede hallarse sometida sólo *una parte* de la materia. Pero, aunque prescindiésemos de esto, siempre quedará en pie la dificultad de saber, primero, cómo hubo de cargarse el mundo... y, segundo, ¿de quién fue el dedo que apretó el gatillo? No vale darle vueltas, bajo la dirección del señor Dühring llegamos siempre

[105] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 77.

al... dedo de la providencia." [100] De todo esto se desprende que no se puede ser un materialista consecuente si no se reconoce el movimiento como algo eternamente inherente a la materia, como la necesaria *forma de ser* de la materia, según indica Engels, como el modo de su existencia.

El reconocimiento de que el movimiento es inseparable de la materia implica forzosamente el reconocimiento de la existencia objetiva del espacio y el tiempo. El movimiento, el cambio, no puede transcurrir de otro modo que en el espacio y en el tiempo; fuera del espacio y del tiempo, es inconcebible. Por las condiciones de la lucha contra los adversarios de entonces, y ante todo con Dühring, que predicaba el mecanicismo y era un vulgarizador del materialismo, Engels no se dedicó tanto a fundamentar la existencia objetiva del espacio y el tiempo como a poner de relieve su *dialéctica* y sus nexos con el movimiento, con la materia en movimiento.

El problema del espacio y el tiempo. En el *Anti-Dühring* se fundamenta la tesis de la *unidad del espacio y el tiempo.* Engels pone de manifiesto la inconsistencia de las concepciones de Dühring, según las cuales existió cierto estado del universo *fuera del tiempo*, y por consiguiente, *inmutable;* el tiempo, afirma Dühring, tiene un comienzo y apareció sólo cuando el mundo se puso en movimiento. El ser fuera del tiempo, dice Engels, es tan inconcebible como el ser fuera del espacio. No es cierta la afirmación de Dühring de que el tiempo existe a consecuencia del cambio; en realidad, los cambios se producen en el tiempo, y éste no depende de los cambios. "Precisamente por ser el tiempo distinto e independiente del cambio, es por lo que se puede medir mediante éste, ya que para medir hace falta siempre un objeto distinto de aquel que se mida."[107]

El tiempo se halla vinculado al movimiento, puesto que el movimiento, el cambio, tiene lugar en el tiempo. Pero eso no significa la identidad del tiempo y el cambio.

El tiempo en el transcurso del cual no se produce ningún cambio sensible, dice Engels, está muy lejos de no ser tiempo en absoluto, y si hacemos mentalmente abstracción de todas las realidades ligadas a las relaciones de simultaneidad o de falta de simultaneidad, llegaremos al concepto puro del tiempo.

Se entiende que el tiempo y la materia, como tales, no podemos descubrirlos por la vista o por el olfato. Sus conceptos, sin embargo, no son una ficción: se trata de abstracciones científicas que reflejan la realidad. La materia como tal no tiene existencia independiente, separada de las cosas que percibimos mediante los sentidos, de la misma manera que lo general no existe fuera de lo particular. El concepto de materia en general (o de materia en cuanto tal) refleja las propiedades generales, que existen efectivamente, de las cosas. Lo mismo hay que decir del movimiento en cuanto tal y del espacio y el tiempo en cuanto tales.

Al negar el tiempo como condición necesaria del movimiento de la materia, Dühring se deslizaba de hecho hasta la negación idealista de la

[106] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 78.
[107] Ibídem, pág. 68.

objetividad del tiempo. Trataba de diluir el concepto del tiempo en la idea general del ser, lo cual, lógicamente, equivalía a abandonar el materialismo, que considera el tiempo como una de las formas objetivas fundamentales de existencia de la materia. Engels demuestra que Dühring había suplantado el problema de la existencia efectiva del tiempo por el problema de los cambios que se operan en su concepto; que trataba, con ayuda de sus razonamientos sobre la mutabilidad del concepto de tiempo, de eludir la respuesta a la pregunta de si el tiempo y el espacio son formas objetivas del ser o formas de la conciencia. Engels escribe: "...A nosotros no nos interesa qué conceptos se transforman en la cabeza del señor Dühring. No se trata del *concepto de tiempo*, sino del tiempo *real*, del que al señor Dühring le va a ser un poco difícil desprenderse." [108]

La dialéctica del espacio y el tiempo no consiste sólo en su carácter inseparable, sino también en su vinculación indestructible con la materia, en que ellos, según los definía Engels, "son las formas fundamentales de todo ser". Esto significa que el espacio y el tiempo no son realidades al margen de la materia; no existe el espacio absoluto como un receptáculo en el que se encontrasen dispuestas las cosas; no existe tampoco el tiempo absoluto, independiente de la materia.

Esta concepción materialista dialéctica de la unidad del espacio y el tiempo, inseparables de la materia en movimiento, enunciada por Engels hace tres cuartos de siglo, se ha visto plenamente confirmada por la ciencia contemporánea, y en particular por la teoría de la relatividad de Einstein.

De la circunstancia de que el tiempo y el espacio son formas de existencia de la materia se desprende la tesis de la infinitud del mundo en el tiempo y en el espacio. El mundo no tiene comienzo ni fin, lo mismo en el espacio que en el tiempo. Pero la infinitud se compone de magnitudes finitas. Cada fenómeno tiene principio y fin, es decir, se halla limitado en el tiempo y en el espacio. Ahora bien, el comienzo de uno es a la vez el fin de otro, y este vínculo irrompible de todo comienzo y fin, de los límites y de su superación, había sido revelado ya profundamente por la filosofía anterior a Marx. Pero de aquí se desprende justamente que la tesis de la unidad del mundo (el reconocimiento de la cual va unido íntimamente a la concepción de su infinitud) no es fruto de una conclusión especulativa, sino el resumen de un prolongado desarrollo histórico de las ciencias naturales y de la filosofía. Naturalmente, las ciencias naturales no indican nunca directamente la infinitud del mundo. Así, las cifras con que opera el astrónomo son enormes, pero no dejan de ser magnitudes finitas. A cada nuevo descubrimiento de la astronomía, esas cifras se vuelven más inmensas, pero siempre son finitas. Pero eso, para fundamentar la infinitud del mundo, no basta con los datos de las ciencias naturales solamente: en ayuda nuestra viene el pensamiento filosófico, el análisis lógico de las categorías del ser.

Engels y el problema fundamental de la filosofía. La solución, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, de los problemas más importantes de la concepción materialista del mundo (el problema de la unidad del mundo, que reside en su materialidad, el del movimiento, espacio y

[108] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 67.

tiempo, etc) permitió a Engels llegar a la fórmula clásica en que se expresa el problema fundamental de la filosofía y dar a este problema una solución materialista dialéctica consecuente. "El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna —dice Engels— es el problema de la relación entre el pensar y el ser." [109]

Los materialistas admiten como lo primario y determinante la materia; los idealistas, la idea, el espíritu. Del hecho de que la unidad del mundo resida en su materialidad no se desprende en modo alguno que no exista nada espiritual. El materialismo admite la realidad de lo espiritual, pero lo deduce de lo material, ve en el pensamiento una propiedad específica de la materia altamente organizada.

El idealismo considera lo material como algo derivado de lo espiritual; por lo tanto admite, al igual que la religión, la existencia de una fuerza sobrenatural, supramaterial, es decir, Dios. Por eso, no tiene nada de extraño que el idealismo conduzca inevitablemente a la negación de la infinitud de la naturaleza en el tiempo y en el espacio. Inclusive desde el punto de vista de Hegel, la naturaleza es una manifestación limitada, "finita", de la divina "idea absoluta".

El problema fundamental de la filosofía, sigue Engels, no se reduce al problema de la primacía del espíritu o de la materia: tiene un segundo aspecto, que es el problema de la cognoscibilidad del mundo. El materialismo defiende consecuentemente la doctrina de que el mundo es cognoscible. El conocimiento lo considera como el reflejo de la realidad material en la conciencia de los hombres. El idealismo rechaza el principio gnoseológico del reflejo hasta en los casos en que admite la cognoscibilidad del mundo. La negación de esta última —agnosticismo y escepticismo— lleva inevitablemente a conclusiones idealistas. Unicamente la solución materialista del segundo aspecto del problema fundamental de la filosofía —es decir, el reconocimiento de que las sensaciones, representaciones y conceptos humanos reflejan el mundo exterior, el cual existe independientemente de la conciencia de los hombres— es el punto de partida de la teoría científica del conocimiento, al desarrollar la cual Marx y Engels ponen de relieve la dialéctica del proceso de reflejo.

En cuanto a la marcha del conocimiento, que se realiza en la conciencia del hombre, Engels lo caracteriza como un ascenso de lo individual a lo particular, y de lo particular a lo universal. Este movimiento se opera según las leyes del pensamiento, según las leyes de la lógica formal y de la dialéctica.

Esencia de la lógica dialéctica y de sus categorías. Al caracterizar la dialéctica materialista como un grado cualitativamente nuevo y superior en el desenvolvimiento de la lógica, Engels dice que la lógica dialéctica es respecto de la lógica formal lo que las matemáticas superiores respecto de las elementales. La dialéctica, por tanto, no suprime la lógica formal, de la misma manera que el cálculo diferencial e integral no elimina la aritmética. Lejos de rechazar la lógica formal, Engels le atribuye seria importancia, valorándola como método para la búsqueda de nuevos resul-

[109] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. esp., t. II, Moscú, 1952, pág. 343.

tados, para el paso de lo conocido a lo desconocido. Al propio tiempo, señala el "estrecho horizonte" de la lógica formal e indica que la lógica dialéctica es un método de conocimiento en un sentido mucho más elevado, que la dialéctica, "rompiendo los estrechos horizontes de la lógica formal, encierra ya el germen de una más amplia concepción del mundo".[110]

Engels considera la dialéctica como el tipo superior del pensamiento, inherente al hombre. La marcha del conocimiento de lo individual a lo particular y a lo universal incluye en sí todas las formas lógicas que estudia la lógica formal, pero no se reduce a ellas. La dialéctica no se limita a la clasificación y descripción de las formas de pensamiento; investiga estas formas en su movimiento, transiciones recíprocas, en su desarrollo, desde el punto de vista del contenido que en ellas se refleja, y descubre la necesaria subordinación entre las mismas. Gracias a esto, la lógica dialéctica permite revelar las leyes fundamentales del proceso del conocimiento teórico, de la investigación científica.

La lógica marxista, dialéctico-materialista, parte del hecho de que el pensamiento teórico se realiza con ayuda de conceptos generales, de categorías, que son resúmenes lógicos y conclusiones del desarrollo histórico del conocimiento de la realidad objetiva. La investigación de las categorías, y en particular de los conceptos filosóficos más generales, es la tarea directa de la lógica dialéctica, la cual considera las categorías como el reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad. "Así como la electricidad, el magnetismo, etc., se polarizan, se mueven en antítesis, así ocurre también con los pensamientos. Y tampoco aquí, como allí, es posible retener nada unilateral, cosa en la que no piensa ningún naturalista." [111]

Las categorías lógicas se hallan subordinadas a la acción de la ley dialéctica de la mutua exclusión y penetración de los contrarios. Estando como están en relación de exclusión recíproca (identidad y diferencia, necesidad y casualidad, causa y efecto, etc.), son tan inseparables que sólo tomadas en su relación mutua tienen determinado sentido; pero cuando se trata de concebirlas aisladamente, estas categorías se convierten en abstracciones metafísicas carentes de contenido. El mundo puede ser concebido únicamente como la unidad de esencia y fenómeno, de finitud e infinitud, de necesidad y casualidad, etc. Todos los fenómenos contienen contrarios que al mismo tiempo se excluyen y se condicionan mutuamente. Justamente en este punto es, ante todo, donde Engels mantiene la lucha contra la inercia del pensamiento metafísico, que vincula a todo fenómeno una cualquiera de las dos determinaciones que se excluyen recíprocamente.

Engels se detiene con más detalle en la dialéctica de la necesidad y la casualidad, puesto que el examen de estas categorías pone de manifiesto con singular relieve la rutina del pensamiento metafísico. La tesis de que el fenómeno es a la vez "necesario y casual" se le figura al metafísico una paradoja, algo "inaudito". Pero, se comprende, un fenómeno cualquiera, necesario y casual al mismo tiempo, lo es así en diferentes relaciones. De la misma manera, cualquier fenómeno es a la vez general y particular, causa y efecto, contenido y forma, etc., pero en diferentes

[110] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 163.
[111] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 180.

relaciones; uno actúa en una relación como general (por ejemplo, la especie respecto del individuo) y en otra como particular (con respecto al género); uno actúa en una relación como causa (por ejemplo, el cambio de las relaciones de producción respecto de la superestructura) y en otro como efecto (lo mismo, el cambio de las relaciones de producción con respecto a las fuerzas productivas), etc. Un mismo fenómeno puede ser, en una y la misma relación, el mismo y otro, pero en momentos distintos. Igual puede decirse de las otras categorías: por ejemplo, la posibilidad de transformar, en condiciones determinadas, una contradicción no antagónica en antagonismo, etc.

Engels pone de manifiesto esta dialéctica de las categorías y escribe: "Dos tendencias filosóficas: la metafísica, con categorías fijas, y la dialéctica (Aristóteles y especialmente Hegel), con categorías fluidas..." [112]

Explica Engels a continuación que esta movilidad de las categorías reside no sólo en las transformaciones recíprocas de los contrarios polares, sino también en que "toda la lógica se desarrolla siempre a base de estas contradicciones progresivas".[113] Esto significa que en la lógica dialéctica las categorías se encuentran en relación de subordinación, de manera que de las formas inferiores del pensamiento se desarrollan las formas superiores, las cuales llevan a un conocimiento cada vez más profundo, del fenómeno a la esencia. "En Hegel —observa Engels—, esto aparece de un modo místico, al considerarse las categorías como preexistentes, mostrándose la dialéctica del mundo real como el simple reflejo de éste. En realidad ocurre al revés: la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, así en la naturaleza como en la historia." [114]

El orden de sucesión de las categorías en la lógica, interpretada con un criterio materialista, refleja el orden de sucesión, objetivamente dado, de los elementos de la concatenación en el mundo objetivo. Todos los vínculos y relaciones se desenvuelven en la lógica de manera determinada y necesaria, porque en la realidad misma todo existe como unidad de la esencia y el fenómeno, de lo interior y lo exterior; los conceptos del primer género se hallan en un plano más profundo, son determinantes y fundamentales. El orden de sucesión de las categorías en la lógica, sus vínculos y transiciones, corresponden al orden de nexos objetivamente dado, se comprende, no en el sentido de sucesión en el tiempo (es decir, no en el sentido de que la esencia existe antes que el fenómeno, etc.), sino en el sentido de lo determinante y lo determinado, de la causa y el efecto, etc.

La ascensión en el pensamiento de una categoría a otra, que refleja la sucesión de los puntos de enlace en la realidad misma, tiene lugar tanto en la mente del sujeto individual cognoscente como en la historia del conocimiento. "El desarrollo de un concepto o relación conceptual (positivo y negativo, causa y efecto, sustancia y accidente) en la historia del pensamiento guarda con respecto a su desarrollo en la mente del dialéctico individual la misma relación que la que existe entre el desarrollo

[112] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 171.
[113] Ibídem.
[114] Ibídem, págs. 171-172.

de un organismo en paleontología y su desarrollo en la embriología (o mejor dicho, en la historia y en el embrión concreto). Fue Hegel el primero que descubrió, con respecto a los conceptos, que la cosa es así." [115] Engels reprocha al materialismo precedente, y en particular al materialismo del siglo XVIII, que este último, a consecuencia de su carácter metafísico, investigaba el pensamiento sólo por el lado de su contenido y se limitaba a demostrar que el contenido de todo pensamiento y conocimiento ha de derivar de la experiencia sensible. La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico va más allá. Partiendo del carácter universal de las leyes de la dialéctica, como leyes de *todo* movimiento, valederas igualmente para el movimiento de la naturaleza y la historia humana y para el movimiento del pensamiento, el materialismo dialéctico considera también la forma de este último, viendo en él un proceso sujeto a la acción de las leyes dialécticas objetivas.

Las categorías de la lógica dialéctica son objetivamente necesarias para el pensamiento teórico, por cuanto éste va dirigido a la investigación de los complejos y contradictorios procesos de desarrollo que se operan en la realidad material y se reflejan en la conciencia. Lo mismo que todas las formas del pensamiento, las categorías de la lógica dialéctica se hallan íntimamente unidas a la práctica humana.

"Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre*, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza." [116] Precisamente sobre la base de la práctica humana, de la actividad transformadora y creadora de los hombres, surgieron, por ejemplo, categorías del pensamiento tales como las de "casualidad", "necesidad", etc.

La idea de la concatenación casual de los fenómenos no habría podido nacer por la contemplación pura y la simple observación empírica; la observación empírica, de por sí, lo único que puede engendrar es la idea de la sucesión de unos fenómenos tras otros, pero no la idea de su relación de causa y efecto. Sólo la actividad práctica, que da vida a determinados fenómenos partiendo de los objetos y condiciones existentes, engendró la idea de la casualidad. Lo mismo puede decirse de la necesidad. Engels escribe acerca de esto: " El empirismo de la observación, por sí solo, no puede nunca ser una prueba suficiente de la necesidad. *Post hoc*, pero no *propter hoc*. (Enciclopedia. I, pág. 84).[117] Hasta tal punto es esto cierto, que del constante espectáculo de la salida del sol, en la aurora, no se deriva el que necesariamente vuelva a alumbrar al día siguiente, y ya hoy sabemos, en realidad, que llegará el momento en que el sol, un día, *no saldrá*. La prueba de la necesidad radica en el expe-

[115] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 188.
[116] Ibídem, pág. 196.
[117] Se refiere a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. *N. de la Red.*

rimento, en el trabajo: si puedo *hacer* yo el *post hoc*, entonces sí será idéntico al *propter hoc*." [118]

Esta tesis de Engels señala la importancia decisiva de la práctica en la aparición y desarrollo de las formas lógicas con ayuda de las cuales el pensamiento refleja lo que es esencial y general en la realidad objetiva. Ciertamente, la relación de causa-efecto, la necesidad, etc., existen en la propia realidad objetiva, pero el reflejo de las mismas en forma de categorías lógicas es posible únicamente gracias a la práctica, que reproduce estas relaciones existentes en la realidad objetiva, poniendo de manifiesto su carácter objetivo. Esto no lo comprendían de ordinario ni siquiera los naturalistas de mentalidad materialista, que reconocían la objetividad de la causalidad, de la necesidad, de las leyes, etc. En cuanto a los idealistas empíricos, silenciaban el problema del papel de la práctica en el conocimiento y afirmaban que todas estas categorías lógicas son subjetivas, ya que no pueden ser demostradas por la simple observación empírica. Este ejemplo revela claramente la importancia del pensamiento dialéctico para los naturalistas; éstos, sin una dialéctica materialista, no pueden en esencia oponerse al empirismo y al agnosticismo idealista. "A esa conciencia —indica Engels— puede llegarse obligado por los hechos que las ciencias naturales acumulan; pero es más fácil remontarse a ella aplicando al carácter dialéctico de estos hechos la conciencia de las leyes del pensamiento dialéctico." [119]

De aquí se desprende, en particular, la conclusión de que una de las condiciones esenciales para el progreso en el conocimiento es la unidad del conocimiento experimental y el teórico, la unidad de las ciencias naturales y la filosofía.

En sus conclusiones más generales, las ciencias de la naturaleza no pueden prescindir de la filosofía, siquiera sea porque estas conclusiones más generales son, en esencia, tesis filosóficas. Y como "el naturalista de hoy se ve empujado —quiéralo o no— a establecer deducciones teóricas generales",[120] han de valerse, por consiguiente, de las categorías lógicas, de los conceptos filosóficos básicos, hasta en los casos en que se manifiestan contrarios a la filosofía. "Pónganse como quieran, los naturalistas se hallan siempre bajo el influjo de la filosofía. Lo que se trata de saber es si quieren dejarse influir por una filosofía mala y en boga o por una forma del pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas." [121]

El pensamiento teórico, dice Engels, es una propiedad innata únicamente en forma de capacidad, y esta capacidad ha de ser desarrollada y perfeccionada. El arte de operar con los conceptos exige un pensamiento real, que tiene tras de sí una historia tan larga como las ciencias naturales empíricas. Sólo "porque van aprendiendo a asimilarse los resultados de dos y medio milenios de evolución filosófica, es por lo que están desprendiéndose, por una parte, de toda esa presunta filosofía específica de la

[118] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 194-195.
[119] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., págs. 19-20.
[120] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 23.
[121] Ibídem, pág. 177.

naturaleza, extraña y superior a ellas, y por otra, también del mezquino método especulativo heredado del empirismo inglés".[122]

El problema de la verdad. Afirmaba Dühring que "las auténticas verdades son absolutamente inmutables", de tal suerte que algo es o bien "verdad en última instancia" o bien es "error". En estas palabras aparecía la negación, propia de los sistemas metafísicos, del hecho incontrovertible de que la verdad es un proceso, y no algo dado de una vez para siempre e inmutable.

Apoyándose en el análisis del proceso de desarrollo del conocimiento humano, Engels hace ver cómo la ciencia y la práctica, que proporcionan datos cada vez más completos y profundos acerca de la realidad, destruyen las ilusiones metafísicas e idealistas acerca de la "verdad definitiva en última instancia" y prueban la infinitud del conocimiento, que no tiene límite alguno.

En el *Anti-Dühring* queda revelada profundamente la naturaleza dialéctica del conocimiento. Este es ilimitado y, al mismo tiempo, limitado: no es soberano y es limitado en cada etapa histórica de su desarrollo, pero es ilimitado por su naturaleza, su misión y sus posibilidades.

Engels muestra la naturaleza de clase de los razonamientos de Dühring acerca de la "verdad en última instancia" y aclara que eran necesarios a su autor y a otros ideólogos burgueses al objeto de perpetuar la moral burguesa y el régimen capitalista en forma de "verdades eternas" y de principios "eternos" de la vida humana.

¿Significa esto que el materialismo dialéctico niega la existencia de lo absoluto y permanente en los conocimientos humanos, en la ciencia? De ninguna manera. Los metafísicos abren un abismo entre lo finito y lo infinito, entre lo individual y lo general. En oposición a la metafísica, el materialismo dialéctico enseña que a la vez que conocemos lo finito y perecedero, conocemos también lo infinito y eterno.

El conocimiento es ejercido siempre por individuos finitos, que reflejan el mundo circundante con ayuda de los órganos de los sentidos y del cerebro. A la esfera del conocimiento acuden siempre unos u otros objetos, fenómenos y procesos finitos. De este modo, el conocimiento se ejerce como conocimiento de objetos *finitos*. Al mismo tiempo, el conocimiento humano capta la *infinitud* y representa él mismo un *proceso infinito*. "Así como —escribe Engels— la infinitud de la materia cognoscible se halla integrada por una serie de finitudes, la infinitud del pensamiento que conoce de un modo absoluto se halla formada también por un número infinito de mentes humanas finitas..." [123] El individuo concreto encuentra siempre un determinado estado de la sociedad, determinadas nociones e ideas que son resultado de la actividad cognoscitiva de otros hombres. Esto se refiere también a cada una de las generaciones subsiguientes: no sólo heredan las fuerzas productivas creadas por las generaciones anteriores, sino que también, en su labor cognoscitiva, descansan sobre los "hombros" de esas generaciones anteriores, se apoyan en el bagaje intelectual reunido por ellas.

[122] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 20.
[123] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 199.

El conocimiento es ejercido por un número infinito de cabezas humanas finitas "que —como dice Engels— laboran conjunta o sucesivamente por alcanzar este conocimiento infinito..." [124] El materialismo dialéctico, que rechaza la oposición metafísica de lo absoluto y lo relativo, muestra la vía del conocimiento que da la verdad absoluta en el sentido dialéctico concreto de la palabra.

Leyes fundamentales de la dialéctica. La dialéctica es, según la define Engels, la ciencia de las leyes más generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento humano, la ciencia de la concatenación universal y de las leyes universales del movimiento; "concibe las cosas y sus imágenes conceptuales, esencialmente, en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad..." [125]

Engels formuló las tres leyes fundamentales de la dialéctica: la ley del tránsito de la cantidad a cualidad, y viceversa, la ley de la penetración recíproca de los contrarios (unidad y lucha de los contrarios) y la ley de la negación de la negación.

La esencia de la ley del tránsito de la cantidad a cualidad, y viceversa, consiste en que los cambios cualitativos se pueden producir únicamente como resultado de cambios cuantitativos, con la particularidad de que los primeros, a diferencia de los segundos, se distinguen no por la continuidad y gradualidad, sino por operarse en forma de saltos.

Pero ¿qué es la cualidad? Existen, dice Engels, no cualidades por sí mismas, sino únicamente cosas que poseen cualidades, cualidades en un número infinito. Cosas distintas poseen cualidades comunes: de género, de especie, etc. Las cualidades genéricas, que son comunes para todas sus especies, son específicas con relación a otros géneros. Las cualidades de la especie, que son comunes para todas las cosas pertenecientes a una especie dada, son específicas respecto de otras especies. Y cosas distintas de una misma especie poseen sus cualidades propias. Todo esto significa que la determinación del género, la especie y el individuo viene dada por sus cualidades, que la cualidad es una determinación objetiva vinculada a la existencia misma de la cosa. Cada cosa, en posesión de un número infinito de cualidades que la ligan a la especie, al género y a todo el mundo de las cosas, tiene su característica cualitativa específica, su cualidad; al perder esta cualidad, deja de existir como una cosa dada y se convierte en otra. Y la desaparición de la cualidad dada es consecuencia de cambios cuantitativos que rebasaron los límites para ellos definidos.

Engels muestra la acción de esta ley en el campo de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad. Señala, por ejemplo, el hecho de que la cooperación de muchas personas, la fusión en un todo único de muchas fuerzas sueltas, crea una fuerza nueva que se diferencia sustancialmente del conjunto de las fuerzas que la componen. Este mismo ejemplo muestra palmariamente que no sólo la cantidad se trueca en cualidad, sino que la aparición de una cualidad nueva trae consigo el cambio de la cantidad, pues la fuerza cualitativamente nueva que surge aquí es, al mismo tiempo,

[124] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 199.
[125] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 32.

una fuerza cuantitativamente acrecida. Así, cualquier ejemplo demostrativo del tránsito de los cambios cuantitatvos a cualitativos muestra siempre el tránsito inverso de cualidad a cantidad.

El examen de la ley del tránsito de la cantidad a cualidad plantea ya el problema de la relación y, en particular, de la transformación recíproca de los contrarios, que en este caso son la cantidad y la cualidad. Sin embargo, la unidad y lucha de los contrarios no caracteriza sólo y únicamente las relaciones cuantitativo-cualitativas, la "medida", como decía Hegel (concepto que Engels acepta), sino también todos los procesos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. En todos los procesos hay aspectos contrarios que se condicionan y, a la vez, se niegan mutuamente.

Dühring calificaba de "absurdo" las contradicciones internas inherentes a los objetos y fenómenos, negando así su existencia objetiva. Al refutarlo, Engels muestra que las contradicciones tienen un carácter universal. Ya el simple desplazamiento mecánico puede tener lugar únicamente en virtud de que el cuerpo que se mueve puede estar, en un mismo instante de tiempo, en un lugar y, a la vez, en otro; en virtud de que se encuentra y no se encuentra en un mismo sitio. En la actividad vital de los seres vivos, la contradicción interna del desarrollo halla su expresión en el hecho de que "un ser es al mismo tiempo, en el mismo instante, el que es y otro",[126] a consecuencia del incesante proceso de metabolismo, de asimilación y desasimilación.

"Mientras consideramos las cosas como estáticas e inertes, cada una de por sí, una al lado y después de la otra y sucesivamente, no descubrimos en ellas ninguna contradicción. Nos encontraremos con determinadas propiedades, en parte comunes, en parte diferentes y hasta contradictorias entre sí, pero que, en este caso, no albergan ninguna contradicción, por estar distribuidas entre objetos diversos." [127]

Pero la cuestión cambia por completo cuando investigamos las cosas en su aparición y desaparición, en sus transformaciones y transiciones, en su movimiento y cambio. Aquí, ya en los primeros fenómenos aparecen las contradicciones. Aquí tenemos que ver con relaciones más complejas.

La dialéctica materialista presupone el descubrimiento de las contradicciones en la esencia misma de los objetos. Esta tesis la defendió Engels al combatir la afirmación de Dühring de que el antagonismo de las fuerzas externas es la forma fundamental del ser, al combatir la apriorística "esquemática del mundo" de Dühring. Frente a esto, Engels señala que no toda contradicción es antagonismo; si bien los contrarios se excluyen uno a otro, al mismo tiempo se reproducen uno *por medio* del otro. Por ejemplo, en el metabolismo, la asimilación y la desasimilación, que son procesos de signo opuesto, se condicionan mutuamente, de tal manera que cada uno de ellos reproduce su contrario. El antagonismo, en cambio, es la exclusión recíproca de *intereses*, en la que uno de los contrarios se reproduce *unilateralmente a expensas* del otro. Tal es justamente la relación entre la burguesía y el proletariado, en que una de las partes (la burguesía) se enriquece constantemente, mientras que el proletariado, en las

[126] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 147.
[127] Ibídem, pág. 146.

condiciones propias del capitalismo, experimenta una depauperación absoluta y relativa.

Engels, lo mismo que Marx, presta también gran atención a la exposición de la ley de la negación de la negación. La universalidad de esta ley dialéctica la ilustra con numerosos ejemplos tomados de las matemáticas, la física, la botánica, la zoología y la historia de la humanidad, incluida la historia de la filosofía. Así, en la historia de la humanidad, la propiedad social, existente en un principio en todos los pueblos, posteriormente, por el desarrollo de las fuerzas productivas, se vio reemplazada por la propiedad privada sobre los medios de producción. Sin embargo, el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas conduce inevitablemente a la negación de la propiedad privada, y por tanto lleva a la propiedad social, socialista, que se desarrolla sobre una base cualitativamente nueva, como forma superior de las relaciones de producción que corresponde a las fuerzas productivas, más desarrolladas, de la sociedad. Es una negación de la negación que revela claramente el complejo y contradictorio camino de desarrollo de la sociedad, el cual comprende, como aspecto necesario, la repetición de algunos rasgos del pasado, pero en una forma cualitativamente modificada. Engels muestra la vinculación dialéctica que hay entre la negación de lo viejo y la afirmación de lo nuevo en el proceso de desarrollo.

La ley de la negación de la negación, que rechaza la concepción metafísica del desarrollo como simple repetición del camino recorrido, toma plenamente en consideración el hecho de la reiterabilidad como aspecto necesario del desarrollo. A este respecto hay que tener en cuenta que las formas en que se produce la negación de la negación son diversas y dependen del carácter concreto del proceso dado. En el ejemplo del grano de cebada, señala Engels, nos encontramos con una forma sencilla, en la que la raíz es negada por la planta y la planta por el fruto. En cambio, en el ejemplo, supongamos, de desarrollo del régimen de la comunidad primitiva al comunismo, la negación de la tesis inicial y la negación de la negación son procesos que atraviesan por fases y transformaciones intermedias. Y como la negación es un *proceso* y todo proceso tiene sus fases, no es correcto examinar cada una de esas fases o grados intermedios como negación de la negación. La propiedad privada sobre los medios de producción —negación de la inicial propiedad en común— ha experimentado en su desarrollo una serie de transformaciones, desde la esclavista hasta la capitalista inclusive, de manera que sería erróneo considerar la transformación del esclavismo en feudalismo, o del feudalismo en capitalismo, como negación de la negación.

Engels subraya que el carácter de la negación, lo mismo que las peculiaridades de la "cancelación" de la negación, son infinitamente variadas en virtud de la diversidad natural de los procesos de la naturaleza y de la sociedad. Sería por eso absurdo imaginarnos esta y las otras leyes de la dialéctica como un esquema abstracto e inapelable al que se "subordinan" los fenómenos. Lo esencial no es la forma externa de esta ley de la dialéctica (la "tríada"), sino su esencia, es decir, el carácter progresivo del proceso de desarrollo, que incluye en sí tanto la negación como la "cancelación" de la negación.

La ley de la negación de la negación tiene, como las demás leyes de la dialéctica, una formidable importancia metodológica para el conocimiento y la previsión. Esto no significa, sin embargo, que con ayuda de esta ley se pueda deducir el futuro. Dühring calumniaba al marxismo al decir que éste demuestra el carácter inevitable del comunismo con ayuda de la tesis de la negación de la negación. Lo cierto es que la negación de la negación no cumple ningún papel de prueba. La tesis de la negación de la negación es confirmada ella misma por las conclusiones a que el comunismo científico llegó como consecuencia de las leyes del desarrollo social descubiertas por Marx y Engels. El centro de gravedad de la argumentación de Engels es que el marxismo describe el proceso histórico sobre la base del estudio de los hechos y del conocimiento de las leyes de la realidad, y en modo alguno partiendo del principio del "desarrollo en forma de tríada".

Las leyes de la dialéctica tienen carácter universal, y en calidad de tales se diferencian de las leyes particulares, que existen y rigen sólo dentro de determinados límites. Pero como lo general no existe fuera de lo particular, así las leyes universales de la dialéctica no existen fuera de las formas concretas y determinadas en que se manifiestan. Si en la ciencia se realizan nuevos *descubrimientos* de formas de movimiento antes no conocidas, estos descubrimientos confirman la dialéctica y, a la vez, contribuyen a su ulterior desarrollo, a la revelación de nuevas formas de la misma. Refiriéndose a la tesis según la cual cualquier forma de movimiento se transforma, en condiciones determinadas para cada caso concreto, en cualquier otra forma de movimiento, Engels escribe: "Bajo esta forma de juicio (juicio universal. *N. del Trad.)*, cobra la ley su expresión más alta. Nuevos descubrimientos pueden aportar nuevas ilustraciones de ella, enriquecer su contenido. Pero ya no podremos añadir nada nuevo a la ley misma, tal y como ha sido formulada. La ley, en su universalidad, universal por su forma lo mismo que por su contenido, ya no es susceptible de ampliación: es ya una ley natural absoluta." [128]

Esto se refiere también a las leyes fundamentales de la dialéctica, que son una síntesis teórica de los procesos que en su desarrollo atraviesan la naturaleza, la sociedad y el conocimiento humano. Engels llevó a cabo genialmente la tarea que se había marcado: encontrar las leyes dialécticas en la naturaleza misma, en la realidad misma, y deducirlas de ella.

"La naturaleza —escribía Engels— es la piedra de toque de la dialéctica, y debemos señalar que las modernas ciencias naturales nos brindan como prueba de esto un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecido cada día que pasa, demostrando con ello que en la naturaleza, en última instancia, todo sucede de modo dialéctico y no metafísicamente..." [129]

La importancia de los trabajos de Engels en cuanto a la fundamentación y desarrollo de la concepción marxista del mundo es excepcional. Se trata de obras que fueron y siguen siendo hoy día un valiosísimo manantial para la formación de las concepciones comunistas de todos los

[128] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 191.
[129] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., págs. 32-33.

combatientes revolucionarios por la causa de la clase obrera, de todos los trabajadores.

3. Desarrollo ulterior del materialismo histórico por Marx y Engels

En el período que sigue a la Comuna de París continúan los trabajos para concretar y elaborar las tesis fundamentales del materialismo histórico. En este aspecto tuvieron singular importancia los tomos segundo y tercero de *El Capital* de Marx, la *Crítica del programa de Gotha* y las obras de Engels en que se examinaban problemas relativos a la prehistoria de la humanidad, a la evolución del régimen de la comunidad primitiva, y también sus libros *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach.*

En sus obras, los fundadores del marxismo investigan los problemas del papel del trabajo en la aparición de la sociedad, del origen y evolución de la familia, las clases y el Estado, de la esencia y papel de la ideología, de las vías de transición del capitalismo al comunismo, etc.

Papel del trabajo en la aparición de la sociedad. En su obra *El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre,* escrita en 1876 y publicada por primera vez en 1896, señala Engels que el trabajo no sólo diferencia al hombre de los animales, sino que también es la forma de actividad, aparecida históricamente, que dio origen a esta diferencia, estimuló su desarrollo y, de este modo, condicionó la antropogénesis y la evolución antropológica del individuo humano. El trabajo creó al hombre; y la mano humana, a la que Aristóteles llamaba ya instrumento de instrumentos, "no es solamente el órgano del trabajo, sino que *es también producto de éste*".[130]

Los hombres, formados en el proceso del trabajo, adquirieron gradualmente la capacidad del lenguaje articulado. Como resultado del trabajo y de la actividad conjunta de los hombres, en el proceso de la cual "acabaron comprendiendo que *tenían algo que decirse* los unos a los otros",[131] apareció el lenguaje. El trabajo y el lenguaje articulado fueron los principales factores bajo la influencia de los cuales el cerebro del mono se fue convirtiendo gradualmente en cerebro humano. De conformidad con la ulterior evolución del cerebro se desarrollaron también los órganos de los sentidos y, por consiguiente, la conciencia. La conciencia, el pensamiento, no hubiera podido evolucionar al margen del trabajo y del lenguaje engendrado por él. Por otra parte, el progreso de los órganos de los sentidos, del cerebro y de la conciencia ejercía una enorme acción sobre el trabajo y el lenguaje. Así, pues, todo cuanto diferencia al hombre del animal —la mano, el lenguaje articulado, etc.— es producto del trabajo. El trabajo creó también la sociedad humana, que se diferencia de las distintas formas de agrupación de animales, como colonias y otras, que se encuentran en la naturaleza, en que estas últimas no llevan al animal más allá de la mera utilización de los frutos que la naturaleza le

[130] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* pág. 143.
[131] Ibídem, pág. 145.

brinda, mientras que los hombres, agrupados en sociedad, producen todos los medios que necesitan para su existencia. Este rasgo distintivo suyo lo deben también al trabajo.

El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre quedó inconcluso; había de servir de introducción a otra obra más extensa, que llevaría por título *La esclavización del obrero*. Pero aun así, sin terminar, significaba una gran aportación a la teoría del materialismo histórico. Desarrollaba más y daba un contenido histórico concreto a la tesis, enunciada ya en *La ideología alemana*, de que a los hombres se les puede diferenciar de los animales por la conciencia, por la religión, por lo que se quiera, pero que ellos comienzan a diferenciarse a sí mismos de los animales en cuanto empiezan a producir los medios que necesitan para su existencia. Al ampliar esta tesis y fundamentarla con datos de la historia real, Engels asestó un golpe muy rudo al idealismo, a la explicación idealista del origen del hombre. Con el descubrimiento de la vía histórica de aparición del hombre y de la sociedad humana robusteció aún más la posición del materialismo histórico, demostrando que el punto de partida y comienzo de toda la historia humana es la producción de instrumentos de trabajo.

La familia, las clases y el Estado. Engels aplicó el materialismo histórico a la explicación de la prehistoria de la sociedad, de las formas primitivas de la organización social, de su desintegración y de la escisión de la sociedad en clases. Esto lo hizo, principalmente, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), libro que V. I. Lenin caracteriza como "una de las obras fundamentales del socialismo moderno, en la que cada frase se puede mirar con confianza, con la confianza de que cada frase no ha sido escrita por escribir algo, sino a base de un enorme material histórico y político".[132]

Engels utilizó magistralmente, al objeto de dar una mayor fundamentación al materialismo histórico, los datos que sobre la sociedad antigua había reunido el etnógrafo norteamericano Lewis Henry Morgan. De conformidad completa con Marx, Engels atribuía gran importancia a las investigaciones de Morgan y tomó sobre sí la tarea de dar una interpretación crítica a los datos de la etnografía a la luz del materialismo histórico. Para este trabajo se apoyó en los apuntes tomados por Marx del libro *La sociedad antigua*, de Morgan, y en las observaciones críticas de Marx acerca de esta obra. Del enorme trabajo de síntesis teórica y política que hubo de realizar Engels nos dan una idea las palabras siguientes, tomadas de una carta suya a Kautsky, del 26 de abril de 1884: "Habría sido absurdo —escribía— limitarse a exponer "objetivamente" a Morgan, sin interpretarlo críticamente y, al utilizar los nuevos resultados conseguidos, no exponerlos en relación con nuestras concepciones y con las conclusiones ya obtenidas. Esto no habría dado nada a nuestros obreros." [133]

En su obra, Engels desenmascara la seudociencia burguesa, que aspi-

[132] V. I. Lenin, *Acerca del Estado. Obras completas*, ed. rusa, t. XXXIX, página 436. (También en V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, ed. esp., Moscú, 1948, pág. 442.)

[133] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 376.

raba a santificar y elevar a la categoría de instituciones "naturales" y eternas la familia, la propiedad privada y el Estado burgueses. La teoría marxista del origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, expuesta por Engels en su trabajo, desenmascaró definitivamente estos dogmas de la seudociencia burguesa.

Engels puso de relieve las condiciones históricas que se encierran en el modo de producción y que condujeron a la formación de la propiedad privada sobre los medios de producción, a la aparición de las clases y de la explotación y a la formación del Estado, que se convirtió en instrumento de la clase explotadora. Con esto quedaba demostrado de un modo científico el carácter históricamente condicionado y perecedero del régimen social basado en la propiedad privada y en la explotación.

Engels se apoyó en su trabajo en el descubrimiento por Morgan de la organización gentilicia, que no conocía ni la propiedad, ni la explotación, ni el Estado; se valió asimismo de los datos del investigador ruso Maxim Kovalevski. También realizó Engels estudios por su cuenta, especialmente en cuanto a la historia del desenvolvimiento de la gens entre los griegos, romanos, celtas y germanos.

Señala Engels que en las fases más tempranas, cuando el trabajo se hallaba aún escasamente desarrollado, sobre la organización social ejercían una influencia grande, e incluso dominante, los vínculos de parentesco. Sin embargo, las formas fundamentales del matrimonio y la familia —el matrimonio por grupos, la familia de parejas y la monogamia— se fueron sucediendo en consonancia con el desarrollo de la producción de medios necesarios para la vida. En su análisis de la evolución de la organización social primitiva, Engels partía de las condiciones de producción. Señala, por ejemplo, cómo el desarrollo de la producción acaba por quebrantar el régimen de la comunidad primitiva en la gens. Los hombres aprenden a domesticar animales, crían rebaños, y esto les permite producir más medios de subsistencia; en las tribus pastoras se crean las condiciones para el trueque de una parte de sus productos.

La aparición de la ganadería trae consigo el cultivo de pastos que en un principio tiene por origen la necesidad de alimentar los animales. La producción va ganando en variedad: a la ganadería se suma la agricultura. Posteriormente, los hombres aprenden a emplear el hierro, y esto da origen a un nuevo auge de la producción y hace que las industrias artesanas se segreguen de la agricultura. Consecuencia de esta nueva división del trabajo es un mayor incremento del intercambio.

La división social del trabajo y el trueque, que primeramente tenía lugar sólo entre las tribus, con el tiempo, al hacerse mayor la especialización del trabajo social, penetra en el seno de la tribu y de la gens. Esta división del trabajo y del intercambio entre los miembros de la gens da origen a la *propiedad privada.*

La propiedad privada y el trueque, al desarrollarse, hacen posible, gracias al carácter espontáneo de las relaciones del mercado, el enriquecimiento de unos y la ruina de otros. Aparecen grupos de hombres desprovistos de medios de producción, tiene lugar la concentración y centralización de las riquezas en las manos de unos pocos, crecen la miseria de las masas y el número de pobres. Simultáneamente a este proceso de

división de la sociedad en clases opuestas, se opera la formación de la esclavitud. Los prisioneros de guerra, a los que antes se daba muerte, ahora, al aumentarse la productividad del trabajo —con lo que la fuerza de trabajo del hombre es capaz de producir más de lo que necesita para su reproducción— conservan la vida y son convertidos en esclavos; su trabajo obligatorio pasa a ser la base del desarrollo ulterior de la producción.

Así surgió la división de la sociedad en clases de señores y esclavos, ricos y pobres, explotadores y explotados.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* amplía Engels las tesis, que él había expuesto antes, acerca de la aparición de la propiedad privada, de las clases y de la explotación. Ya en el *Anti-Dühring*, al refutar la "teoría de la violencia" de Dühring, que se basaba en la afirmación idealista de que "lo *primario*, a pesar de todo, hay que buscarlo en la *violencia política directa*, y no en la potencia económica indirecta", señalaba Engels que la esclavitud había surgido a consecuencia del desarrollo de la producción. "Dondequiera que surge la propiedad privada —escribía—, brota como consecuencia de los cambios experimentados por las relaciones de producción y de intercambio, en interés del fomento de la producción y de la intensificación del tráfico, y responde por tanto a causas económicas." [134]

En el prólogo a la segunda edición del *Anti-Dühring* señala Engels que en esta parte habría deseado completar su obra con las tesis que él argumentó en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Refiérese a la historia primitiva de la humanidad, a las primeras formaciones sociales, que no conocieron el antagonismo de clase, y también al proceso de desintegración de estas formaciones sociales, proceso que condujo a la aparición de la dominación de clase de unos hombres sobre otros. La explicación materialista del origen de las clases, argumentada por Engels, permitía dar también una respuesta científica al problema del origen del Estado; para esto se apoya en el ejemplo histórico de cómo aparecieron tres Estados: el ateniense, el de la antigua Roma y el germano.

El ejemplo de Atenas muestra cómo la escisión de la sociedad en clases hostiles —explotadores y explotados— condujo a la formación del Estado. Primeramente fue creada una fuerza militar especial, que ya no coincidía, como ocurría antes, bajo el régimen comunal gentilicio, con la organización armada del pueblo, que obraba por sí misma. La aparición del Estado equivalía también a sustituir la organización de la población en gens y tribus por la organización territorial.

"Así, pues —resume Engels—, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es "la realidad de la idea moral", ni "la imagen y la realidad de la razón", como afirma Hegel. Es un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se

[134] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 198.

devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del "orden". Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado." [135]

De la historia del origen del Estado y de su esencia se desprende el carácter históricamente perecedero de tal institución, que bajo determinadas condiciones históricas habrá de extinguirse inevitablemente.

Con el estudio del origen de la propiedad privada, de las clases y del Estado, Engels dotó de un contenido nuevo, históricamente concreto, a la concepción materialista del proceso de desarrollo de la sociedad.

La ideología y su relativa autonomía. Papel activo de la supraestructura. Al exponer y dar nuevo impulso a las tesis fundamentales del materialismo histórico, Engels enriquece y concreta la concepción materialista de la dependencia de la conciencia social respecto del ser social. En relación con esto dio, particularmente, una característica general de la ideología tal y como ésta impera en la sociedad de clases antagónicas.

"La ideología —escribía Engels en carta a F. Mehring del 14 de julio de 1893— es un proceso que se opera por el llamado pensador, conscientemente en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico." [136]

Aquí, como en toda una serie de lugares análogos, el término "ideología" no se emplea en el sentido del reflejo en la conciencia de los hombres de su ser social, sino para significar el reflejo deformado e ilusorio de la realidad que es característico de las clases antagónicas dominantes en la sociedad explotadora.

En este mismo sentido, Marx y Engels denominaban a menudo "ideólogos" a aquellos representantes de las clases explotadoras en cuyas teorías la realidad objetiva aparece en una forma completamente deformada y fantástica.

Tomando como base esta expresión, que se relacionaba con determinadas condiciones históricas, los "críticos" burgueses y revisionistas del marxismo afirman sin fundamento alguno que también el marxismo es una ideología en el sentido en que este concepto se ha explicado más arriba.

Del hecho de que Marx y Engels empleasen el término de "ideología" para caracterizar la falsa conciencia no se desprende en modo alguno que, desde su punto de vista, la conciencia social de cualquier clase sea de una naturaleza fantástica e ilusoria. Más aún, el concepto de "ideología" era utilizado por ellos para significar el reflejo de la vida consciente, y a veces no consciente, pero relativamente correcto. Así nos los dice, siquiera sea, la conocida tesis del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política,* que dice que al cambiar la base económica de la sociedad se revoluciona más o menos rápidamente la supraestructura, y que en las formas ideológicas —jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas— los hombres adquieren conciencia del conflicto que

[135] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. esp., t. II, pág. 297, Moscú, 1952.

[136] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II, págs. 467-468.

surge entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. No hay por ello razón alguna para afirmar que Marx y Engels interpretaron siempre la ideología como la conciencia falsa y deformada.

En su lucha contra la concepción idealista de la historia, Engels analiza las circunstancias que crean la apariencia de una independencia de la ideología y que son utilizadas por los ideólogos burgueses para ocultar el hecho de que la conciencia social es engendrada por la base económica.

Una de las causas más generales, que originan la ilusión de que las ideas crean la historia, es la de que, a diferencia de la naturaleza, donde todo transcurre sin participación de la conciencia, en la sociedad actúan hombres, seres conscientes, que en su actividad se ven impulsados por unos u otros propósitos y deseos. Desde un punto de vista superficial, como cada persona se guía en su actividad por el propósito de conseguir determinado fin, que él desea, parece como si la marcha de la historia fuese producto del movimiento de estos fines y aspiraciones individuales. Pero de hecho ocurre que el resultado social de las acciones no es la realización de todos estos fines y deseos individuales, pues las aspiraciones personales de los individuos son muy variadas, diferentes y a menudo diametralmente opuestas.

Del hecho de que los resultados de la actividad de los hombres se forman al margen de su voluntad y su conciencia, se desprende que las fuerzas motrices fundamentales y determinantes de la historia no residen en la conciencia y la voluntad de los hombres. Para encontrar estas fuerzas determinantes hay que partir, ante todo, de las causas materiales que ponen en movimiento a las grandes masas, a clases y pueblos enteros. "Y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes que se reflejan en las cabezas de las masas que actúan y en las de sus jefes —los llamados grandes hombres— como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso fantástico: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto, al igual que la de los distintos períodos y países." [137]

No se trata de negar el papel de los móviles ideológicos, de la voluntad y la conciencia de los hombres, sino de la necesidad de poner de manifiesto las causas de estos impulsos; y para esto hay que reducirlos a las condiciones reales, materiales, que los originan. Engels critica a los viejos materialistas, que caían en el idealismo al explicar el proceso histórico no por admitir la existencia de fuerzas o impulsos ideales, sino porque no iban más allá, hasta las causas motrices materiales de estas fuerzas inductoras ideales.

Son varias las circunstancias de que a la visión directa de los hombres escape la vinculación orgánica, por ejemplo, ante la política y la economía, el hecho de que la política venga condicionada por la economía. El Estado surgió como instrumento de la clase explotadora, que

[137] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 366.

se vale de él para sojuzgar a las masas explotadas, para mantener su dominio sobre las otras clases. La lucha de la clase oprimida contra la clase opresora se convierte inevitablemente en una lucha política. Y la conciencia de la relación que guarda esta lucha política con su base económica se oscurece y puede llegar a desaparecer por completo. "Si no ocurre así por entero entre los beligerantes —observa Engels—, ocurre casi siempre entre los historiadores." [138]

Otra circunstancia que contribuye especialmente a velar la relación de la política con la economía es que con la aparición del Estado y de la ideología jurídica por él engendrada, para que cualquier hecho económico adquiera la sanción de la ley ha de adoptar la forma de relaciones jurídicas. Los políticos, teóricos y juristas burgueses se imaginan que las formas jurídicas lo son todo y que la base económica no es nada.

Además, la supraestructura política, jurídica e ideológica en general de la burguesía dominante se caracteriza por ofrecer un reflejo deformado y falsificado de la realidad. Las distintas formas de la ideología burguesa reflejan la realidad "al revés", según la expresión de Engels. La burguesía necesita encubrir el hecho de que explota a los obreros y de que el Estado burgués se halla al servicio de sus intereses de clase. Y esta es la misión que cumple toda la ideología burguesa: política, jurídica, religiosa, etc.

Conforme la jurisprudencia burguesa, por ejemplo, se desarrolla y se hace más compleja, tanto más enmascara su base real, económica. Los juristas burgueses presentan la legislación como una esfera absolutamente independiente, que se desenvuelve partiendo de sus propias premisas internas. Los especialistas burgueses crean en el terreno del derecho sistemas jurídicos, comparan las concepciones jurídicas de épocas diversas y en la evolución del derecho no ven el reflejo del proceso económico, sino únicamente la evolución interna de los conceptos jurídicos.

En esferas ideológicas tales como la filosofía, la religión, etc., se confunde y oscurece aún más la relación entre las representaciones y su base material. Pero, con todo y con eso, observa Engels, dicha relación existe.

En su examen del desarrollo de las concepciones religiosas, Engels hace un profundo análisis científico de las raíces históricas de la religión, análisis de gran importancia no sólo porque pone de relieve su reaccionaria esencia de clase, sino también porque nos permite comprender las condiciones de su desaparición y las vías para combatirla.

La religión, indica Engels, surgió primeramente como consecuencia del imperio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza sobre el hombre primitivo; en estas condiciones, las representaciones religiosas crecieron en las mentes de los hombres primitivos como un reflejo fantástico de las fuerzas exteriores que dominaban sobre ellos. El desconocimiento de las propiedades de la naturaleza y de su propio cuerpo propiciaba la aparición de representaciones acerca del alma inmaterial a la que el cuerpo sirve únicamente de morada, pero que en realidad es inmortal. Reflejo fantástico de las fuerzas naturales, no comprendidas y que amenazaban

[138] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 370.

la existencia del hombre, eran las primeras representaciones acerca de los dioses. Una vez que surge, la religión, como toda ideología, "se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez".[139] Conserva ciertas reservas de representaciones recibidas en herencia de la historia anterior y experimenta sobre sí la acción de la tradición. "Pero —agrega Engels— los cambios que se producen en esta materia brotan de las relaciones de clase, y por tanto de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios." [140]

Si en un principio la religión era el reflejo fantástico del imperio de la naturaleza sobre el hombre, posteriormente la fuente principal de las representaciones religiosas pasan a ser las fuerzas espontáneas del desarrollo social, y en la sociedad burguesa el miedo a la fuerza ciega que es el capital. Con la aparición de las clases y del Estado, la religión se convierte en instrumento de las clases dominantes en la lucha contra las masas oprimidas y explotadas.

Partiendo de la explicación marxista de la religión, Engels determina las condiciones sociales necesarias para que desaparezca. Cuando la sociedad, dice, entre en posesión de los medios de producción y los utilice adecuadamente, desaparecerán las calamidades sociales y la opresión social que nutren las representaciones religiosas.

De aquí no se desprende en absoluto que la desaparición de la religión sea un proceso automático, que al ser socializados los medios de producción todos los creyentes se emanciparán al momento de sus ideas religiosas. Las supervivencias de lo viejo en la conciencia no desaparecen espontáneamente y de súbito aunque no exista ya el terreno social que las engendra.

Engels expuso una serie de importantes tesis sobre la moral, y en particular sobre la moral proletaria, comunista. Refutó los postulados idealista y metafísico de una titulada moral eterna e inmutable, universal, válida para todos y supuestamente independiente de la vida material de la sociedad y de su estructura de clase. Engels hizo ver que tal interpretación de la moral, cultivada por los ideólogos de las clases explotadoras, no es sino una hipócrita cobertura de la egoísta moral de clase de los explotadores, que contra sus intereses se impone a las clases trabajadoras. Las representaciones y los conceptos morales, decía, son una forma específica en la que se refleja la realidad. Según indicaba, cuando la conciencia moral califica de injusto un hecho económico cualquiera (por ejemplo, la esclavitud, la prestación personal, etc.), esto es prueba de que tal hecho ya no tiene validez, de que han entrado en acción otros factores económicos en virtud de lo cual lo anterior se ha convertido en un freno para el desarrollo, en algo que ya no se puede soportar y que ha perdido su carácter inconmovible.

La moral, como las demás formas de la conciencia social, se encuentra condicionada por la existencia social, y las normas morales que imperan en las condiciones propias de la sociedad de clases son normas de la clase dominante. Las normas morales cambian al cambiar la sociedad.

[139] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 372.
[140] Ibídem, pág. 373.

A cada formación económico-social corresponden formas morales específicas. En la sociedad de clases antagónicas, cada una de éstas tiene su moral propia; la moral imperante en esa sociedad refleja la situación y los intereses de la clase dominante. En la sociedad burguesa, junto a la moral burguesa imperante existe la moral del proletariado revolucionario, que se halla íntimamente unida a la lucha por su emancipación.

Los diversos sistemas morales, siendo como son producto de clases sociales distintas, dejarán en última instancia de existir a la vez que las condiciones que les dieron vida. La única excepción a este respecto la constituye la moral proletaria, por cuanto el proletariado es la sola clase capaz de suprimir la dominación del hombre por el hombre y de poner fin para siempre al desarrollo antagónico de la sociedad. Considerándolo así, la moral proletaria de clase, que se gesta en la lucha contra el capitalismo, es la base de la futura moral de la sociedad sin clases, comunista. Engels escribe: "Una moral realmente humana, sustraída a los antagonismos de clase o al recuerdo de ellos, será factible solamente al llegar la sociedad a un grado de desarrollo en que no sólo se haya superado el antagonismo de las clases, sino que se haya olvidado en las prácticas de la vida." [141] Al crear la doctrina de la moral proletaria, Marx y Engels analizan el proceso histórico-social real, mostrando cómo los principios de la moral nueva, comunista, brotan de la realidad misma.

Marx y Engels desenmascararon la ilusión, creada por los idealistas, de que la historia del pensamiento se desenvuelve al margen de la producción y la lucha de clases, y de que incluso va por delante del desarrollo de la sociedad. Los fundadores del marxismo demostraron que todas las formas de la conciencia social sin excepción alguna, todas las ideologías, son determinadas en última instancia por el desarrollo de la base económica de la sociedad. Refiriéndose en particular al arte y a la filosofía, Engels señala en su carta a K. Schmidt del 27 de octubre de 1890 que la significación determinante del desarrollo económico es incuestionable en estas esferas. Indica además que la acción de la economía sobre unas u otras regiones ideológicas se produce por vías distintas. La ideología política y jurídica refleja los avances de la economía de manera más directa. En filosofía, en cambio, por ejemplo, y también en el arte, el desarrollo económico encuentra su reflejo sólo por vías indirectas, las más de las veces sólo en su ropaje político, etc., a través de las ideas políticas, jurídicas y morales, que ejercen su acción sobre la filosofía y el arte.

De ahí que la historia de cualquier esfera ideológica pueda ser correctamente interpretada sólo a condición de que la examinemos no como un proceso lógico independiente de la vida social, no como el desarrollo independiente de las ideas, sino como el reflejo del proceso material, de la historia del desarrollo de las relaciones económicas, de la lucha de clases, etcétera. Al mismo tiempo, Engels argumentó la tesis de que cada esfera ideológica, que en su movimiento refleja en última instancia el movimiento de la economía y que se encuentra bajo la influencia dominante de ésta, posee también una relativa autonomía.

[141] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 116.

La relativa autonomía de la ideología caracteriza la relación que hay entre la *historia* de esta última y la *historia* de la economía. La ideología no tiene una historia independiente de la historia de la vida material de la sociedad. No obstante, esta dependencia de la ideología respecto de las relaciones económicas se da a través del desarrollo de la ideología misma, de la interrelación de las distintas formas de la conciencia social. Unicamente *en última instancia* el desarrollo de la ideología es determinado por el desarrollo económico. Engels, en su carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894, expresa esto con las palabras siguientes: "Si traza usted el eje medio de la curva, verá que, cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico." [142]

El contenido de la ideología no puede ser reducido directamente a la base económica que lo determina. La ideología, que refleja la estructura económica de la sociedad, ejerce a la vez una *acción inversa* sobre la economía. Esta autonomía relativa se deja sentir en un grado distinto en las distintas formas ideológicas. "Cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos —escribe Engels en esa misma carta— y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva." [143]

La conciencia social no se reduce a la ideología, comprende también la psicología social. Por cuanto el retraso de la conciencia respecto de la existencia consiste en que determinados conceptos y representaciones dejan de corresponder a las condiciones de la vida, al cambiar éstas, dicha falta de correspondencia puede dejarse sentir en ambos dominios de la conciencia social: en la ideología y en la psicología. De ordinario, las supervivencias de la conciencia vieja tienen más arraigo precisamente en la psicología, donde, además de cierto estado de espíritu, ocupa un lugar importante el campo de las emociones, de las costumbres adquiridas, de las simpatías y antipatías, causas que a menudo condicionan un retraso en la evolución de la conciencia, cierto anquilosamiento en la esfera de la conciencia. Se comprende que el anquilosamiento y la rutina se manifiestan tanto en la ideología como en las ciencias, con la particularidad de que también la encontramos en aquellas ciencias que no forman parte de la ideología, como son, por ejemplo, las ciencias naturales.

Por cuanto la conciencia queda a la zaga de la vida, manifiesta cierta "autonomía". Ahora bien, en los procesos que Engels designaba con el término de "autonomía relativa de la ideología" se trata de algo distinto. La autonomía relativa de la ideología se desprende de la autonomía relativa de la *historia* del desarrollo de una forma ideológica dada, que en cada fase concreta se encuentra bajo la influencia de las etapas que la precedieron y en relaciones de continuidad con ellas. La autonomía relativa de la ideología se expresa en las fases especiales y en las leyes específicas de desarrollo que le son propias dentro de su dependencia general de la base económica.

[142] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 476.
[143] Ibídem, págs. 475-476.

La acción inversa que sobre el desarrollo económico ejercen el poder del Estado y también el derecho y otras formas ideológicas la explica Engels, como ya se señalaba antes, en particular, por su independencia relativa, que está condicionada por la división del trabajo.

"Donde la división del trabajo existe en escala social —escribe Engels a K. Schmidt el 27 de octubre de 1890—, las distintas ramas del trabajo se independizan unas de otras." [144] Esta independencia relativa de los distintos tipos de actividad va unida a los intereses específicos de los hombres ocupados en una actividad de determinado tipo. Por ejemplo, la separación del comercio respecto de la producción, elevándolo a una actividad específica, significaba también la aparición de intereses específicos en las personas dedicadas al comercio, y de ahí la independencia relativa en la marcha de éste. En su conjunto, esta marcha se encuentra subordinada al movimiento de la producción, a sus leyes, y es determinada por estas últimas; pero dentro de esta dependencia general respecto del movimiento de la producción, tiene una independencia relativa y hasta sus propias fases y leyes. El desarrollo mismo del comercio viene condicionado por el desarrollo de la producción, pero, por ejemplo, la conquista de la India por los portugueses, holandeses e ingleses tuvo su origen en intereses puramente comerciales. Y estas conquistas, gracias a las cuales apareció un nuevo mercado de venta, ejercieron gran influencia sobre el desarrollo de la gran industria.

Un fenómeno análogo tiene lugar en el campo de las formas superestructurales: del poder del Estado, del movimiento político, del derecho, etcétera. Al surgir el Estado apareció un tipo especial de actividad, la de la dirección de los asuntos públicos, con los intereses específicos inherentes a este género de actividad, y el Estado intervino como fuerza independiente con respecto al movimiento de la producción.

La producción es, en última instancia, lo determinante, y el Estado, en su conjunto, ha de seguir su curso. Mas el poder del Estado, por su parte, según dice Engels, "reacciona también, a su vez, sobre las condiciones y la marcha de la producción, gracias a la independencia relativa a ella inherente, es decir, a la que se le ha transferido y que luego ha ido desarrollándose poco a poco".[145] Engels acude seguidamente al derecho y señala que con la aparición de los juristas profesionales, que formaron una nueva rama de división del trabajo, se constituye un campo nuevo e independiente, que, aun subordinado a la economía, posee la capacidad de obrar sobre ella en sentido inverso. Y lo mismo puede decirse, señala Engels, de las demás esferas ideológicas: de la religión, la filosofía, etc.; los hombres que se ocupan en ellas forman también campos específicos de la división del trabajo. "Y en cuanto forman un grupo independiente dentro de la división social del trabajo, sus producciones, sin exceptuar sus errores, influyen de rechazo sobre todo el desarrollo social, incluso el económico." [146]

En la independencia relativa de la ideología ve Engels una de las

[144] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 461.
[145] Ibídem, pág. 463.
[146] Ibídem, pág. 465.

causas del *papel activo de la supraestructura y de su influencia inversa sobre la base económica de la sociedad.*

Cuando Marx y Engels crearon su concepción nueva, materialista, de la historia, en medio de la reñida lucha que mantenían con los representantes del idealismo, habían de ocuparse, y así lo hicieron, de fundamentar la tesis de que la producción y la reproducción de las condiciones materiales de vida es el punto de partida y la causa básica de toda la dinámica de la historia. El problema del papel de la supraestructura ideológica quedó aún sin estudiar en todos sus detalles.

Así, pues, la afirmación de un enemigo del marxismo como Bernstein, de que las tesis de Engels sobre el papel activo de la supraestructura significan una revisión de las anteriores concepciones de Marx y Engels, es una abierta calumnia contra el marxismo. Una de las causas que movieron a Engels a explicar el papel de la ideología en la vida de la sociedad era la falsificación que del marxismo hacían los teóricos oportunistas y burgueses, quienes trataban de castrar el contenido revolucionario de la ideología científica del proletariado y de suplantarlo por un vulgar materialismo "económico".

En el período a que se refieren las cartas de Engels anteriormente citadas sobre el materialismo histórico, los elementos burgueses y pequeñoburgueses de Alemania, de los que el movimiento obrero se había liberado en los años de vigencia de la ley contra los socialistas, después de ser abolida esta ley comenzaron de nuevo a afluir al partido socialdemócrata.

Engels consideró necesario manifestarse contra la falsificación y vulgarización del materialismo histórico, tanto más que esta vulgarización encontraba el apoyo de ciertos socialdemócratas que se consideraban marxistas, pero que en realidad no comprendían bien la teoría del marxismo.

Las cartas de Engels de 1890 a 1894 proporcionaron a los marxistas una afilada arma para la lucha contra la teoría oportunista de la espontaneidad, que empequeñecía el papel de la conciencia y la significación de las ideas revolucionarias. En esas cartas se muestra que de la significación determinante de la economía en el desarrollo de la sociedad no se desprende que otros factores de la vida social no ejerzan influencia sobre la marcha de la historia. "La situación económica es la base —escribía Engels a J. Bloch el 21-22 de septiembre de 1890—, pero los diversos factores de la supraestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*." [147]

Un gran papel en el desarrollo social corresponde también a las tradiciones que viven en la conciencia de los hombres. Todos estos factores, engendrados en última instancia por la economía, influyen de rechazo sobre ésta.

[147] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, págs. 458-459.

Tomando el ejemplo de las relaciones recíprocas entre la economía y el poder estatal, Engels, en su carta a K. Schmidt del 27 de octubre de 1890, amplía las tesis que expuso anteriormente en el *Anti-Dühring* y señala que la influencia contraria de este poder sobre el desarrollo económico puede efectuarse de tres maneras: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso el desarrollo económico discurre más de prisa; puede ir en contra de él, y entonces acaba siempre, a la larga, sucumbiendo, o puede cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y propiciarle otros. Este caso se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores.

La interacción del poder estatal y de la economía es, como indica Engels, la interacción de dos fuerzas desiguales, en la que el papel determinante corresponde a la economía. En cuanto un régimen social, un sistema de relaciones de producción, favorece el desarrollo de las fuerzas productivas, el poder estatal que apoya a este régimen actúa en la dirección del desarrollo económico. Pero cuando el régimen social se convierte en un obstáculo para el desarrollo económico, el poder estatal que lo apoya ejerce ya su acción contra ese desarrollo. Y como la fuerza decisiva corresponde a la economía, cada vez que el poder estatal, en defensa de relaciones de producción ya caducas, entra en conflicto con el desarrollo económico, la lucha termina con la derrota de la clase dominante y de su Estado, que es sustituido por el Estado de la clase nueva, y el desarrollo económico se abre inexorablemente camino.

Las cartas escritas por Engels en los años 90 concretaban la tesis del materialismo histórico sobre las relaciones recíprocas entre el desarrollo económico y las formas ideológicas, y permitían comprender de manera más completa y concreta la ley del desarrollo de las ideologías y el papel de éstas en la marcha de la sociedad. Posteriormente, estas tesis del materialismo histórico fueron elaboradas, sistematizadas y ampliadas con un espíritu creador por V. I. Lenin y otros marxistas de la nueva época histórica, los cuales pusieron plenamente de relieve el papel del factor subjetivo en la historia contemporánea.

Desarrollo ulterior de la doctrina del paso del capitalismo al comunismo. Aplicando magistralmente la dialéctica materialista al conocimiento del desarrollo de la sociedad de su tiempo, Marx y Engels expusieron una serie de ideas sobre la transición revolucionaria del capitalismo al socialismo y sobre los rasgos más generales de la futura sociedad comunista.

En este sentido tiene singular importancia la *Crítica del programa de Gotha*, que Marx escribió en 1875 y que fue publicada por primera vez en enero de 1891, en *Neue Zeit*, órgano teórico de la socialdemocracia alemana, con un prefacio de Engels.

El hecho de que entre el tiempo en que se escribió este trabajo y su publicación transcurrieran tantos años se debe a que Marx no esperaba que su crítica de los jefes eisenachianos, que habían capitulado ante el lassalismo, ejerciera una acción inmediata y les hiciera entrar en un camino más correcto. No obstante, Marx consideró necesario deslindar su posición frente al programa de Gotha. Su trabajo terminaba con las palabras: *Dixi et salvavi animam meam* (He dicho y he salvado mi alma).

Pero después de que en octubre de 1890, en el congreso del partido

socialdemócrata alemán en Halle, se decidió, a propuesta de W. Liebknecht —principal autor del programa de Gotha—, preparar para el siguiente Congreso el proyecto de un nuevo programa, Engels llegó a la conclusión de que era necesario dar inmediatamente a conocer la *Crítica del programa de Gotha*. Exigió a Kautsky, director de *Neue Zeit*, su publicación en esta revista y advirtió que, si se negaba, lo haría publicar en *Arbeiter Zeitung*, de Viena, con lo que de una manera o de otra se haría patrimonio público.

La tesis más importante que Marx argumenta en la *Crítica del programa de Gotha* es la que se refiere a la necesidad de un período político especial de transición del capitalismo al comunismo.

"Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista —escribe Marx— media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*." [148]

Marx desenmascara el carácter oportunista y anticientífico de la consigna lassaliana del "Estado libre", que de hecho significaba la perpetuación del Estado.

El problema del Estado, escribía Marx, hay que plantearlo así: "...¿Qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema." [149]

Marx criticaba el programa de Gotha por el hecho de que no tenía presente en absoluto la cuestión de la suerte del Estado en la sociedad comunista, no planteaba el problema de la dictadura revolucionaria del proletariado como instrumento para transformar la sociedad con Estado en sociedad sin Estado.

Al defender la necesidad de la dictadura del proletariado y del Estado proletario, Marx y Engels denunciaron la inconsistencia y la esencia antirrevolucionaria y antiproletaria de las ideas anarquistas, que negaban el Estado en general.

En sus artículos *Sobre la autoridad* y *El indiferentismo político* y en otros trabajos de los años 70, Marx y Engels someten a una crítica demoledora las charlas de los anarquistas acerca de que el proletariado "no tiene necesidad" del Estado. Marx revela la esencia traidora de la propaganda anarquista, que llamaba a los obreros a suprimir el Estado, es decir, a deponer prácticamente las armas en vez de crear su Estado revolucionario —la dictadura del proletariado— y, de este modo, vencer la resistencia de la burguesía. Si los apóstoles del anarquismo, dice Marx, explicasen abiertamente a los obreros las conclusiones prácticas que se desprenden de su teoría anarquista, la clase obrera mandaría inmediatamente al diablo a todos esos doctrinarios pequeñoburgueses, que

[148] C. Marx, *Crítica del programa de Gotha*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 25.
[149] Ibídem.

le hurtan los medios reales de lucha al sustituirlos por el absurdo anarquista de fantasías idealistas sobre la libertad de autonomía y la anarquía.

Engels no dejó piedra sobre piedra de la reivindicación anarquista de que el primer acto de la revolución social había de ser la abolición de la autoridad. "¿No han visto nunca una revolución estos señores? Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe; es el acto mediante el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por el terror que sus armas inspiran a los reaccionarios. ¿La Comuna de París habría durado acaso un solo día, de no haber empleado esta autoridad de pueblo armado frente a los burgueses? ¿No podemos, por el contrario, reprocharle el no haberse servido lo bastante de ella?" [150]

En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx no se limita a demostrar la necesidad de un período político de transición del capitalismo al comunismo, sino que también caracteriza los rasgos fundamentales del desarrollo de la economía en este proceso de transición. Argumentó asimismo la tesis de las dos fases del comunismo: la fase primera o inferior de la sociedad comunista y su fase superior. Refiriéndose a esta genial previsión científica de Marx, V. I. Lenin indica: "La gran importancia de la explicación de Marx reside en que también aquí aplica consecuentemente la dialéctica materialista, la teoría del desarrollo, considerando el comunismo como algo que se desarrolla *del* capitalismo. En vez de "imaginadas" definiciones escolásticas y artificiales y de disputas estériles sobre palabras (qué es el socialismo, qué es el comunismo), Marx hace un análisis de lo que podríamos llamar fases de madurez económica del comunismo." [151]

A estas fases de la madurez económica corresponden principios diferentes de distribución: de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades, para la fase superior; de cada cual según su capacidad, a cada cual según su trabajo, para la primera fase.

Refiriéndose a la fase superior del comunismo, Marx escribe: "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" [152]

Los lassalianos y eisenachianos que se les habían unido planteaban

[150] Cita tomada de V. I. Lenin, *El Estado y la revolución. Obras completas*, ed. esp., t. XXV, págs. 431-432. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.

[151] Ibídem, pág. 464.

[152] C. Marx, *Crítica del programa de Gotha*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 17.

la reivindicación del "fruto íntegro del trabajo", que presentaban como expresión de la "igualdad" y la "justicia" para todos los tiempos. Marx rechaza este principio pequeñoburgués, irrealizable en todas las condiciones, puesto que la sociedad, bajo todas las condiciones históricas, ha de desarrollar la producción, con lo que resulta imposible entregar a cada individuo, cualquiera que sea la forma que se adopte, todo lo que él produjo. Esta consigna lassalliana descansa en una concepción metafísica pequeñoburguesa de la igualdad. Después de fundamentar el principio de retribución según el trabajo, Marx explica que este último es expresión de la igualdad, por cuanto no reconoce ninguna diferencia de clase, porque cada uno es solamente un trabajador, como todos los demás; pero al mismo tiempo, este principio reconoce la desigualdad, consistente en que las facultades de cada individuo no son las mismas, y, por consiguiente, tampoco es la misma su capacidad. Esta desigualdad de capacidades no desaparecerá nunca por entero, siempre ocurrirá que unas personas rendirán a la sociedad más, y otras menos, en consonancia con su capacidad. Pero esto no significa que siempre será justo retribuir a cada miembro de la sociedad según el trabajo que es capaz de realizar. Ante nosotros tenemos un brillante ejemplo de la aplicación de la dialéctica al problema de la igualdad.

El problema de los principios de distribución es resuelto por Marx en consonancia con las tesis fundamentales del materialismo histórico. El paso a la distribución según las necesidades puede ser conseguido únicamente al alcanzarse un nivel superior de las fuerzas productivas y una actitud comunista hacia el trabajo. Cuando estas condiciones se den, el paso a la distribución según las necesidades se hará no sólo posible, sino necesario.

En la primera fase del comunismo, el principio de retribución según el trabajo es el único paso correcto, progresivo y de valor universal en el avance de la igualdad real. La diferencia en el nivel de las fuerzas productivas materiales, a la que corresponde la diferencia de formas de distribución, es lo que Marx toma para distinguir las dos fases del comunismo: la primera fase o socialismo y la fase superior o comunismo.

La *Crítica del programa de Gotha* es un ejemplo clásico de previsión científica sobre la base de la teoría histórico-filosófica del marxismo. Su aplicación encontró reflejo en el planteamiento del problema de la futura sociedad no como un estado ideal por su perfección, sino como un proceso de avance de lo inferior a lo superior a través de contradicciones que van siendo resueltas.

Marx en el tercer tomo de *El Capital* y Engels en *Anti-Dühring* y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* exponen una serie de importantes tesis acerca de la sociedad socialista. Refiriéndose a ésta, Engels escribe: "La propia organización social de los hombres, que hasta aquí se le enfrentaba impuesta por la naturaleza y la historia, es, a partir de ahora, obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia se colocan bajo el dominio del hombre mismo. Sólo desde entonces, éste comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y, sólo desde entonces, las causas sociales, puestas en movimiento por él, comienzan a producir predomi-

nantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad." [153]

La libertad de que aquí se habla no significa en absoluto que dentro del socialismo los hombres puedan obrar a su arbitrio, sin tomar en consideración las leyes de la naturaleza y la vida social. Engels explica en el *Anti-Dühring* que la libertad no consiste en que los hombres no dependan de las leyes de la naturaleza. Tal libertad no puede existir. Pero los hombres pueden ser libres en sus acciones y confiar en el éxito de sus actividades si conocen las leyes objetivas y acomodan sus actos a ellas. La libertad, enseña el marxismo, es la necesidad conocida.

En la sociedad socialista los hombres organizan la producción social de conformidad con un plan previamente concebido, construyen toda la vida social según los fines que se propusieron. Y para esto se apoyan en la ciencia, en el conocimiento científico de las leyes del desarrollo. Porque sus planes y fines únicamente pueden conducirles a los frutos deseados a condición de que expresen posibilidades objetivamente existentes, que se desprenden de las leyes del desarrollo social. Por esto indicaba Engels que los hombres obtendrán de sus actos los frutos apetecidos únicamente "en la medida en que los hombres aprendan a reconocer anticipadamente las necesidades de un cambio en la constitución *(sit venia verbo)* social exigido por las cambiantes condiciones, y a querer esa transformación antes de que se les imponga al margen de su conciencia y de sus deseos".[154]

Dentro del socialismo será posible la dirección consciente de la vida de la sociedad justamente porque la actividad de los hombres se apoyará en el conocimiento de las leyes de desarrollo de la sociedad.

El ejemplo de la U.R.S.S., donde el socialismo ha triunfado plena y definitivamente y se opera la transición del socialismo al comunismo, y el ejemplo de las democracias populares, que edifican con éxito el socialismo, nos muestra cómo los trabajadores, bajo la dirección del Partido Comunista y apoyando su actividad en el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, han llegado a ser dueños de las relaciones sociales y se convierten, en medida siempre creciente, en los verdaderos señores de la naturaleza.

En el curso de su pugna con Dühring, Engels puso de relieve la incompatibilidad con el comunismo del régimen que aquél proyectaba para su "sistema socialista", en el que dejaba en pie la contradicción entre la ciudad y el campo y entre el trabajo intelectual y manual. Engels desenmascara el seudosocialismo de Dühring y hace ver que la eliminación de la oposición entre la ciudad y el campo y entre el trabajo intelectual y físico no es una fantasía ni un plausible deseo, sino una consecuencia de las leyes del desarrollo económico, y que gracias a la gran industria se ha convertido en condición de la producción misma. Sólo "el régimen capitalista de aplicación de la maquinaria —escribe Engels— tiene que continuar con la vieja división del trabajo, con todas sus fosilizadas particularidades, a pesar de haberse hecho técnicamente superflua..." [155]

[153] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 345.
[154] Ibídem, pág. 461.
[155] Ibídem, pág. 359.

Cuando la sociedad se adueñe de todos los medios de producción al objeto de darles un empleo socialmente planificado, a la vez que es suprimido el viejo modo de producción será posible y necesario crear las condiciones para eliminar también la vieja división del trabajo, para acabar con la contradicción entre la ciudad y el campo y entre el trabajo físico y el intelectual. Entreabriendo los velos del futuro, Engels enuncia una serie de importantes tesis sobre el destino del Estado bajo el socialismo, sobre la familia socialista y sobre otros aspectos de la vida de la sociedad socialista. Algunas de estas manifestaciones han sido después corregidas y precisadas de conformidad con los datos de la práctica histórica. Esto se refiere, ante todo, al problema del Estado.

En el *Anti-Dühring* y en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels formuló la tesis de la extinción del Estado después del triunfo de la revolución socialista. Pensaba indudablemente que el Estado se extinguiría como consecuencia del triunfo del socialismo en todo el mundo, puesto que en las condiciones propias del capitalismo premonopolista era aún imposible el triunfo de la revolución socialista en un solo país.

Ahora bien, como junto a los países del socialismo hay aún grandes Estados capitalistas, existe también el peligro de una agresión exterior contra los países socialistas. En estas condiciones, como posteriormente explicó V. I. Lenin, el Estado proletario no sólo no se extingue, sino que, al contrario, se robustece, creando así las premisas para su desaparición en el futuro.

*

En el período que sigue a la Comuna de París, la base del ulterior y fecundo desarrollo del materialismo dialéctico e histórico es la generalización teórica de la nueva experiencia de la lucha del proletariado por su emancipación, y singularmente de la experiencia de la Comuna de París y de la lucha contra los enemigos del marxismo en el seno del movimiento obrero, la generalización de los nuevos datos de las ciencias naturales, la historia, la etnografía, etc.

Los resultados más importantes de este ulterior avance de la teoría marxista en el campo del materialismo dialéctico fueron: la creación, sobre la base de la generalización de los progresos de las ciencias naturales en el siglo XIX, de un cuadro materialista dialéctico de la naturaleza; la ulterior fundamentación de las leyes y categorías de la dialéctica materialista; la aplicación de la dialéctica marxista a la teoría del conocimiento y la fundamentación de las tesis cardinales de la teoría materialista dialéctica del conocimiento (doctrina de la verdad, de la relación entre lo absoluto y lo relativo en el conocimiento, del papel de la práctica en el conocimiento y otras).

En el campo del materialismo histórico, los resultados más importantes del desarrollo del marxismo en este período fueron: la ulterior fundamentación de la trascendental tesis del materialismo histórico sobre el papel determinante del modo de producción en el desarrollo social; la explicación científica del papel del trabajo en el proceso de aparición y

desarrollo de la vida social; la caracterización de las formaciones económico-sociales y de la aparición de la propiedad privada, de las clases y del Estado; el ulterior desarrollo de la tesis sobre la lucha de clases como fuerza motriz en el desenvolvimiento de las sociedades antagónicas; el descubrimiento de la interacción dialéctica entre la base económica y las supraestructuras políticas e ideológicas por ella engendradas, y otros.

Al desarrollo ulterior del materialismo dialéctico e histórico contribuyeron en alto grado los tomos segundo y tercero de *El Capital* de Marx, preparados y publicados por Engels después de la muerte de su genial autor. A la vez que investiga el proceso de circulación del capital, la rotación del capital, Marx expone y concreta los principios fundamentales del modo materialista dialéctico de abordar los multiformes procesos de desarrollo, de su determinación cuantitativa y cualitativa, de su intervinculación, su interacción y su automovimiento. El tercer tomo de *El Capital* ofrece una caracterización completa del desarrollo del modo capitalista de producción y proporciona un anticipo genial de las tendencias históricas objetivas que conducen al hundimiento revolucionario del sistema capitalista. A este propósito, Marx examina la relación entre las leyes y sus modificaciones, mostrando la contradicción que hay entre unas y otras, la diversidad de formas de existencia de la ley, gracias a la cual es sólo posible su universalidad. Marx fundamenta teóricamente la tesis del inevitable conflicto entre las fuerzas productivas que se desarrollan en las entrañas del capitalismo y las relaciones burguesas de producción, e indica que el destino histórico del modo capitalista de producción es "el desarrollo desenfrenado, en progresión geométrica, de la productividad del trabajo humano".

Pero el capitalismo traiciona inevitablemente a este destino suyo, es decir, se convierte en un freno en la vía del progreso de la producción social. "Con ello sólo demuestra una cosa: que este régimen de producción va caducando con el tiempo y tendiendo a desaparecer." [156]

En nuestro tiempo, cuando la genial previsión de Marx se ha visto justificada por completo, se hace aún más evidente la gran significación científica de su método, de la dialéctica materialista, con ayuda de la cual percibió con tanta diafanidad y clarividencia los rasgos de la sociedad futura.

Marx y Engels se sirvieron magistralmente de la teoría y del método del materialismo histórico para dilucidar las condiciones del paso del capitalismo al socialismo, que es la dictadura revolucionaria del proletariado; fundamentaron la genial idea de las dos fases del comunismo, que corresponden a los diversos grados de madurez económica de la sociedad comunista, y pusieron de manifiesto los rasgos generales que caracterizan al régimen comunista como sociedad sin clases que domina las leyes del desarrollo social, establece el imperio del hombre sobre las relaciones sociales e implanta el principio: de cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades.

Nuestra doctrina, decían Marx y Engels, no es un dogma, sino una guía para la acción. En respuesta a las demandas y necesidades funda-

[156] C. Marx, *El Capital*, ed. esp. cit., t. III, pág. 259.

mentales del movimiento obrero, Marx y Engels dotaron a los partidos proletarios de una poderosa arma ideológica, descargaron golpes decisivos sobre la ideología burguesa y pequeñoburguesa, propugnada por los adversarios del marxismo, y desarrollaron con espíritu fecundo la gran doctrina filosófica que ellos habían creado.

Las obras de Marx y Engels correspondientes al período que sigue a la Comuna de París, como todos sus trabajos, eran una genial visión del futuro, iluminaban con la luz de la ciencia los perfiles generales del socialismo y del comunismo.

Las ideas de Marx y Engels sobre la sociedad comunista adquirieron ulterior desarrollo en los trabajos de Lenin y sus discípulos y en las resoluciones del Partido Comunista de la Unión Soviética y de los Partidos Comunistas de otros países.

CAPITULO IV

EL MATERIALISMO DIALECTICO E HISTORICO, SISTEMA FILOSOFICO DE MARX Y ENGELS Y CONCEPCION DEL MUNDO DEL PROLETARIADO REVOLUCIONARIO

En los capítulos anteriores del presente tomo de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA hemos examinado el proceso histórico de la aparición y desarrollo del materialismo dialéctico e histórico en las obras de sus fundadores. La revolución que éstos llevaron a cabo en el campo de la filosofía se basaba en la generalización científica del desarrollo histórico-social de la lucha de clases y de los grandes progresos de las ciencias naturales, y tuvo lugar en medio de una enconada lucha ideológica contra la filosofía idealista burguesa (positivismo, neokantismo, neohegelianismo y otras tendencias), así como contra los proudhonistas, lassalianos, bakuninistas y otros representantes de la ideología pequeñoburguesa.

Las tesis fundamentales de la doctrina filosófica de Marx y Engels, expuestas por ellos dentro de las condiciones de una determinada época histórica, fueron aplicadas para dar solución a las tareas políticas prácticas del movimiento de emancipación del proletariado e infundir un nuevo impulso a la Economía política científica y al socialismo científico. Ahora bien, la íntima vinculación de las tesis filosóficas de Marx y Engels a una determinada época no significa en modo alguno que estas tesis sean únicamente valederas dentro del marco de esa época concreta. Las tesis del materialismo dialéctico e histórico, cuando son aplicadas con espíritu creador en el campo de la investigación teórica y de la actividad práctica, tienen una validez universal, su significación alcanza a la historia de todos los tiempos y países, y así nos lo prueba irrefutablemente la experiencia de más de un siglo de desarrollo del marxismo.

De ahí que el estudio histórico del desarrollo de la filosofía del marxismo no pueda limitarse al examen de la génesis de las tesis filosóficas fundamentales de Marx y Engels. Estas tesis, elaboradas por los fundadores del marxismo en las distintas etapas de su actividad práctica y política, forman una doctrina filosófica única e íntegra. Esta última, que es la negación más rotunda de los sistemas filosóficos en el viejo sentido de la palabra, representa una teoría filosófica científica completa y sistemática. El estudio de la historia de la filosofía marxista ha de incluir por ello la exposición sistemática de esta filosofía como ciencia, de sus leyes y de los principios de su desarrollo en los distintos períodos históricos.

V. I. Lenin dice, refiriéndose al marxismo, que es el sistema de ideas de Marx. Eso puede aplicarse también al materialismo dialéctico e histórico. El presente capítulo significa un intento de resumir los frutos del desarrollo del pensamiento filosófico de los fundadores del marxismo, examinados en los tres capítulos anteriores, y de exponer brevemente los rasgos más importantes del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, de la historia marxista de la filosofía, la ética, la estética y la teoría del ateísmo científico, que en su conjunto constituyen la doctrina filosófica de Marx y Engels.

1. Rasgos fundamentales del materialismo dialéctico en los trabajos de C. Marx y F. Engels

El materialismo dialéctico e histórico es una concepción científica íntegra del mundo.

Un principio esencial del materialismo dialéctico e histórico es su fidelidad al espíritu comunista de partido, es decir, su consecuente defensa de los intereses y puntos de vista de la clase obrera como clase que lucha por destruir el capitalismo y edificar la sociedad comunista. La creación del materialismo dialéctico e histórico fue únicamente posible con la entrada en la palestra histórica del proletariado revolucionario, clase hostil por principio al capitalismo y a la ideología burguesa. Sólo manteniéndose en las posiciones del proletariado revolucionario, ajeno a todo sistema y concepciones caducos, se podía llevar a cabo la síntesis teórica de toda la historia precedente y proporcionar un profundo análisis de las realizaciones de la ciencia y de los datos del desarrollo social en el siglo XIX, producto de lo cual era la forma superior de la filosofía materialista: el materialismo dialéctico e histórico. Lo que principalmente caracteriza al materialismo dialéctico e histórico, lo mismo que a la doctrina marxista en su conjunto, es la combinación consecuente de la teoría revolucionaria, que resume la experiencia histórica entera de la humanidad y las conquistas de la ciencia, y la práctica revolucionaria de la clase obrera. El materialismo dialéctico e histórico da una base teórica filosófica a la misión histórico-universal del proletariado en la supresión revolucionaria del capitalismo y en la creación de la sociedad comunista.

Un rasgo característico de la filosofía marxista, que la diferencia de las doctrinas filosóficas anteriores, es la unidad consecuente del materialismo y la dialéctica.

Los enemigos del marxismo, en sus intentos de echar por tierra su base filosófica, suelen afirmar que la dialéctica y el materialismo no se hallan unidos por principio. Se sobreentiende que es imposible unir la dialéctica idealista y el materialismo metafísico. Pero Marx y Engels no se planteaban la tarea de unir la dialéctica y el materialismo en las formas en que existían en la filosofía anterior a ellos.

Los fundadores del marxismo reelaboraron profundamente la dialéctica existente en la filosofía anterior, de la misma manera que reelaboraron y enriquecieron con un nuevo contenido el anterior materialismo. En el proceso de esta creadora labor filosófica y crítica revolucionaria

de Marx y Engels, la dialéctica y el materialismo dejan de ser doctrinas filosóficas distintas, más o menos independientes entre sí, y se convierten en la doctrina única del materialismo dialéctico.

En la filosofía premarxista, la dialéctica, aun en los casos en que era expuesta por algunas doctrinas materialistas, no se consideraba como la doctrina de las leyes universales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento. Y allí donde la dialéctica era expuesta por los idealistas, era comprendida, lógicamente, como doctrina del proceso espiritual.

La universalidad del proceso dialéctico, la unidad dialéctica de la materia y la conciencia, de la naturaleza y la sociedad, no fueron establecidas y teóricamente fundamentadas sobre un material histórico-social y científico-natural hasta Marx y Engels.

De este modo, la dialéctica, según el punto de vista de Marx y Engels, no es simplemente una teoría, sino el proceso, internamente inherente a la propia materia, de automovimiento, de autodesarrollo, de unidad y lucha de contradicciones internas, proceso del que es un producto necesario lo no material, es decir, la conciencia, el reflejo del mundo material.

Frente al idealista Hegel —el más grande exponente de la dialéctica premarxista— los fundadores del marxismo demostraron que no sólo el pensamiento, sino también la naturaleza y la sociedad, son dialécticas, siendo los procesos dialécticos que transcurren en la conciencia un reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad exterior, material.[1] "La llamada dialéctica *objetiva* —escribía Engels— domina en toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza..." [2]

C. Marx y F. Engels, cuyas obras nos dan una exposición sistemática del materialismo dialéctico, explican que la unidad de la dialéctica subjetiva y objetiva significa su identidad en cuanto al contenido y su diferencia en cuanto a la forma. La unidad de la dialéctica y el materialismo encuentra expresión en el hecho de que la dialéctica es materialista y el materialismo es dialéctico. Esto significa que la dialéctica marxista y el materialismo marxista son una doctrina filosófica única e íntegra que

[1] Una característica peculiar de los "críticos" burgueses y revisionistas del materialismo dialéctico es la negación del hecho incontrovertible de que Marx y Engels reelaboraron de la manera más profunda la dialéctica idealista de Hegel, colocándola de pie, como decía Marx, y crearon la dialéctica materialista, opuesta por los principios que la animan al especulativo método hegeliano. Así, el socialista de derecha francés P. Bonnel, en el artículo *Hegel y Marx*, quiere demostrar algo indemostrable, a saber, que "el hegelianismo es inmanente a todo el marxismo", que el método de Marx no se diferencia por esencia del método de Hegel. Bonnel, ante la carencia de argumentos eficaces para defender tan pasmosa afirmación, recurre a un sofisma de muy poco peso: la dialéctica hegeliana no es posible ponerla de pie "porque la dialéctica, en puridad... no tiene pies (ni cabeza)..." *(La Revue Socialiste*, 1957, núm. 110, octubre, pág. 317; núm. 111, noviembre, pág. 433). No es preciso demostrar que tales "argumentos" no tocan para nada la esencia del problema de la creación por Marx y Engels de una teoría del desarrollo nueva, materialista, de la concepción materialista de las contradicciones internas, de los cambios cuantitativos y cualitativos, de la negación de la negación, etc.

[2] F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, trad. esp. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 166.

abarca un mismo campo de investigación: las leyes más generales de desarrollo del mundo y del proceso del conocimiento. Por esta razón define Engels la dialéctica como la ciencia de la concatenación de los fenómenos y de las leyes más generales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.[3]

Cuando Engels dice que de toda la filosofía anterior, premarxista, conservan su valor independiente la dialéctica y la lógica, se refiere a la dialéctica como concepción materialista dialéctica íntegra y única del mundo, que abarca a la naturaleza, la sociedad y el conocimiento, y a la vez, la doctrina de las leyes específicas del conocimiento. Precisamente por ello subraya que de toda la filosofía anterior al marxismo quedó sólo el modo dialéctico de pensar en el que "se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo".[4] Engels no limita los problemas lógicos a las cuestiones de la lógica formal únicamente, por cuanto la dialéctica marxista es la teoría del desarrollo del mundo objetivo y también el modo determinado de pensar que refleja este proceso objetivo, la lógica dialéctica. La dialéctica materialista revela la unidad del mundo en su materialidad e investiga las formas concretas de esta unidad, es decir, las formas de existencia de la materia, que son el movimiento, el tiempo y el espacio. El movimiento de la materia es su cambio, su desarrollo, derivación necesaria del cual es la aparición y el desarrollo de la conciencia. La unidad del mundo viene expresada también en la existencia de las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza y la sociedad. El estudio de las leyes fundamentales de la dialéctica, como el de las categorías que reflejan la multiplicidad de concatenaciones y relaciones de la realidad objetiva, constituye la base científica de la teoría marxista del conocimiento y de la lógica dialéctica.

El punto de partida del materialismo dialéctico es la solución, consecuentemente materialista, del problema fundamental de la filosofía, solución enriquecida por el análisis dialéctico del desarrollo de la materia y de la interacción de la conciencia y el ser. El gran mérito histórico de los materialistas anteriores a Marx es su doctrina del primado de la materia y del carácter derivado de la conciencia. Sin embargo, por la insuficiencia de los datos científicos de aquel tiempo, no podían argumentar

[3] Carecen por completo de base las afirmaciones de los actuales revisionistas, que reducen toda la filosofía marxista al método dialéctico, el cual, además, adulteran en todos los sentidos. Así, el revisionista francés H. Lefebvre niega en redondo que los fundadores del marxismo creasen una dialéctica cualitativamente nueva, materialista, diametralmente opuesta al método idealista hegeliano. En su libro *Problemas actuales del marxismo* afirma que "Marx y Engels, en primer lugar, no dejaron un tratado de lógica, de metodología, de dialéctica, y, en segundo, no desarrollaron ni profundizaron la exposición del materialismo" (H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*. París, 1958, pág. 125). Esta manifestación revela claramente la mala fe del "crítico", que silencia el hecho de que Marx y Engels, además de exponer su filosofía en obras especiales, trataron de los problemas filosóficos en todos sus trabajos; que, con la creación del *materialismo dialéctico y de la concepción materialista de la historia*, elevaron la filosofía materialista hasta el más alto grado de desarrollo.

[4] F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, págs. 33-34.

teóricamente la variedad cualitativa del mundo material. Siendo, de ordinario, como eran metafísicos, estos materialistas no advertían el desarrollo de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior. Unos veían la conciencia como una propiedad eterna de la materia, sin relacionarla con determinadas estructuras materiales; otros suponían que la conciencia surge como fruto de determinada combinación de partículas elementales materiales, como algo que se debe al azar, y no es resultado del cambio, del desarrollo de la materia, de la aparición en ella de nuevas particularidades cualitativas que no podían darse antes. Sólo el materialismo dialéctico de Marx y Engels reveló la ley objetiva de la aparición de la conciencia, premisa de la cual es la excitabilidad inherente a todo lo vivo, y, en la forma histórica superior, el pensamiento teórico, que es únicamente propio del hombre, y, además, cuando alcanza un nivel relativamente elevado en su desarrollo histórico.

Resumiendo un enorme material de las ciencias naturales, los fundadores del marxismo demostraron que la conciencia es un producto del desarrollo de la materia, por lo que la contraposición idealista y dualista de conciencia y materia carece por completo de base científica. "...Nuestra conciencia y nuestro pensamiento —escribía Engels—, por muy trascendentales que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro." [5]

Sin embargo, el concepto materialista dialéctico de la conciencia no se reduce a afirmar su derivación, su carácter secundario respecto de lo material. Desde el punto de vista de Marx y Engels, la conciencia, aun siendo un producto de la materia, no es por sí misma materia. Esta delimitación de principio entre la materia y el reflejo de la misma en la conciencia tiene una enorme importancia teórica. La definición de la conciencia, del pensamiento, como reflejo de la realidad material y el reconocimiento de la capacidad del pensamiento humano para reflejar certeramente la realidad, para conocerla adecuadamente, es la respuesta materialista al problema fundamental de la filosofía. Los materialistas anteriores a Marx daban ya una solución acertada en principio al problema de la cognoscibilidad del mundo. Enseñaban que el mundo es cognoscible, por cuanto la conciencia es un reflejo de la materia. Pero, sin limitarse a esto, Marx y Engels aplicaron la dialéctica a la concepción del proceso de reflejo, creando así la teoría materialista dialéctica del reflejo.

Así, pues, el materialismo dialéctico de Marx y Engels no niega en absoluto la existencia de lo ideal, de lo espiritual, como de ordinario le atribuyen los "críticos" burgueses. Al contrario, según la doctrina del materialismo dialéctico, lo ideal es el producto superior del desarrollo de la materia, el fruto necesario de su desarrollo, que radica en su misma esencia. Pero el materialismo dialéctico reconoce no sólo la transición de lo material a lo ideal, sino también, en cierto sentido, la transformación de lo ideal en material. La posibilidad de la transformación de las ideas, los fines y los propósitos en realidad, viene condicionada por el desarrollo de la realidad con arreglo a leyes. Este proceso tiene lugar constan-

[5] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. II, Moscú, 1952, pág. 347.

temente en la vida social mediante la actividad, consciente y encaminada a un fin, de los hombres, los cuales realizan sus fines, ideas y propósitos concebidos con antelación. Esta interacción dialéctica de lo material y lo espiritual (que tiene una base material perfectamente definida) encuentra en las relaciones recíprocas de la vida material de la sociedad y la ciencia su expresión más elevada y, a la vez, más evidente.

Marx y Engels concretaron el concepto de que la materia es lo primero, demostrando la inconsistencia de las viejas concepciones de la filosofía natural acerca de la protomateria, de la sustancia primera que se consideraba como fundamento último de todas las cosas percibidas sensiblemente y cualitativamente determinadas. Del hecho de que la materia sea lo primario respecto de la conciencia (no material) no se desprende en absoluto que sea cierta sustancia anterior a los objetos materiales concretos. La materia cualitativamente homogénea no existe (ni ha existido nunca), y por consiguiente no hay partículas elementales inmutables: la infinitud de la materia no es sólo una propiedad cuantitativa de la misma; también lo es cualitativa. El materialismo dialéctico ha superado por completo la vieja concepción metafísica de una cierta materia primigenia como base del mundo anterior a todo. En lugar de esta concepción, históricamente caducada, el materialismo dialéctico enunció y fundamentó la tesis del automovimiento de la materia, de la transformación recíproca de las diferentes formas del movimiento de la materia unas en otras.

La diversidad cualitativa de la realidad que nos rodea es, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, no sólo un hecho sensorialmente perceptible, sino también expresión de la esencia de los procesos dialécticos que en ella transcurren, fruto del desarrollo e interacción multilaterales que en ella se producen. Engels decía que no existe la materia en cuanto tal, es decir, una materia igual, homogénea y sin cualidad, con representación supuestamente cualitativa por las cosas más diversas: "La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas, existentes, no es, pues, algo dotado de existencia sensible. Cuando las ciencias naturales tratan de poner de manifiesto la materia unitaria en cuanto tal, reduciendo las diferencias cualitativas a una diversidad puramente cuantitativa en cuanto al modo de agruparse partículas pequeñísimas idénticas, hacen lo mismo que cuando, en vez de cerezas, peras o manzanas, nos hablan de la fruta en cuanto tal o del mamífero en cuanto tal, en vez del gato, el perro o la oveja, del gas en cuanto tal, del metal en cuanto tal, de la piedra en cuanto tal, de la composición química en cuanto tal o del movimiento en cuanto tal." [6] Marx y Engels rechazan estas nociones metafísicas de los naturalistas y filósofos —materialistas mecanicistas— y caracterizan la materia como infinitamente diversa en todos los grados de su desarrollo. El carácter primario de la materia no significa, por tanto, la existencia de una materia inicial de la que todo surge; lo único que este concepto dice es que la materia antecede a la conciencia, y que esta última es una propiedad especial (no material) de ella, su reflejo.

La solución materialista dialéctica del problema fundamental de la

[6] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 217.

filosofía y la concepción materialista de la unidad del mundo que de ella se desprende, revela, pues, la naturaleza de todo cuanto existe: la unidad del mundo está en su materialidad, y no en su ser ni en la existencia de cierta base inmaterial. El idealismo, al oponer a la materia un primer principio sobrenatural, por encima de la materia, aboca en última instancia, como le ocurre a la religión, al desdoblamiento místico del mundo en el más acá y el más allá. El materialismo dialéctico rechaza de plano este desdoblamiento espiritualista del mundo y fundamenta sistemáticamente su unidad material, que excluye todo dualismo.

"La unidad del mundo y la necedad del más allá son los resultados de la investigación de todo el mundo..." [7] Y agrega: "La certeza de que fuera del mundo material no existe separadamente otro espiritual, es el resultado de una larga y fastidiosa investigación del mundo real, *y compris* [8] los productos y procesos del cerebro humano." [9] Así, pues, la concepción materialista de la unidad del mundo, lo mismo que la solución materialista del problema fundamental de la filosofía (tanto de su primer aspecto como del segundo), es un resumen teórico de toda la historia del conocimiento, y no un postulado, como a menudo afirman los "críticos" del marxismo.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el tiempo y el espacio son las formas fundamentales de existencia de la materia. Contrariamente al idealismo objetivo, Marx y Engels afirmaban que no existen esencias fuera del tiempo o fuera del espacio. No menos inconsistentes, según mostraron los fundadores del marxismo, son las concepciones idealistas subjetivas del tiempo y el espacio como formas subjetivas (según Kant apriorísticas) de la representación. El tiempo y el espacio existen objetivamente, fuera del sujeto y con independencia de él. El movimiento, lo mismo que el tiempo y el espacio, es la forma de existencia de la materia; es absoluto, por cuanto, al igual que la materia, no surge ni se destruye. Además, a diferencia del materialismo premarxista, Marx y Engels subrayan no sólo la indestructibilidad cuantitativa del movimiento, sino también la cualitativa, es decir, el carácter eterno de la diversidad cualitativa a él inherente.

La concepción materialista dialéctica de la unidad del mundo es inseparable de la doctrina del movimiento, del desarrollo de la materia: gracias precisamente al movimiento, al cambio, al desarrollo, las distintas formas de ser de la materia se transforman unas en otras, constituyendo el proceso material único.

La idea del automovimiento de la materia, que para los materialistas franceses del siglo XVIII (cuando el nivel de desarrollo de la ciencia era aún insuficiente) no era más que un postulado necesario de la concepción materialista del mundo, fue argumentada en todos sus aspectos por Marx y Engels mediante el análisis teórico y la síntesis de los datos de las ciencias naturales acerca de las formas cualitativamente diversas del movimiento de la materia y de su transición recíproca. La reducción de los procesos químicos, físicos, electromagnéticos y biológicos a formas diversas

[7] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 450.
[8] Inclusive.—*N. de la Red.*
[9] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 452.

del movimiento de la materia, la ley de la conservación y transformación de la energía y otros descubrimientos de las ciencias naturales del siglo XIX, sirvieron de base real a la doctrina filosófica de Marx y Engels sobre la unidad del mundo, sobre el movimiento como cambio en general y sobre las leyes más generales de desarrollo de todo lo existente. Esta refutación de la concepción idealista del mundo y esta fundamentación del materialismo dialéctico son una particularidad cualitativa sustancialmente nueva de la doctrina filosófica de Marx y Engels como concepción materialista dialéctica del mundo indisolublemente vinculada a la ciencia y a la práctica.

La doctrina materialista dialéctica sobre la unidad del mundo, sobre la concatenación universal, la interdependencia, el movimiento, el desarrollo de todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, es al mismo tiempo la doctrina sobre los rasgos fundamentales del método dialéctico marxista. Cada fenómeno, de conformidad con esta doctrina, ha de ser examinado y estudiado no aisladamente, sino en sus vínculos reales con otros fenómenos, considerando su múltiple interacción, movimiento, cambio, desarrollo. Esto significa que la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico y la concepción materialista dialéctica de la realidad objetiva son inseparables la una de la otra.

La unidad del modo dialéctico de abordar los fenómenos de la realidad y de su interpretación materialista toma cuerpo, por ejemplo, en el principio marxista del determinismo. Este principio, que revela la concatenación universal y la dependencia causal de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, es uno de los requisitos fundamentales del conocimiento científico y de la actividad práctica.

Al resolver, de conformidad con el materialismo dialéctico, el problema de las relaciones entre lo espiritual y lo material, Marx y Engels formulan la tesis de que parte su teoría del conocimiento: cualquier contenido de nuestras sensaciones, nuestras representaciones y nuestros conceptos es un reflejo de la realidad objetiva.

Pero no se trata sólo del contenido de las representaciones; las formas y categorías lógicas en las que tiene lugar el proceso del conocimiento son también un reflejo peculiar del mundo exterior. De aquí se desprende claramente que los principios de la interpretación materialista dialéctica de la realidad objetiva son a la vez los principios de la investigación científica de la misma.

En este sentido, el materialismo dialéctico pone fin a la contradicción de la ontología y la gnoseología, característica de muchos sistemas filosóficos anteriores a Marx.

Desarrollo y concreción ulteriores de la concepción materialista dialéctica de la unidad del mundo es la doctrina de las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica, la formación de la cual fue examinada en los capítulos anteriores de nuestra obra. La unidad material del mundo es la unidad de todos los procesos, y, por consiguiente, también de los procesos opuestos, que se excluyen recíprocamente, los cuales se condicionan a la vez unos a otros. El movimiento, el cambio, el desarrollo son también internamente contradictorios. Desde este punto de vista enfocan Marx y Engels no sólo la ley de la unidad y lucha de los contrarios, sino

también la ley del tránsito de la cantidad a cualidad y la ley de la negación de la negación. Todas ellas son leyes de la unidad y del desarrollo contradictorio de todos los fenómenos, tanto materiales como espirituales. La idea de la contradicción interna, de la unidad de los contrarios que se excluyen mutuamente, caracteriza el contenido de cada una de estas leyes. Así, lo mismo la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos que la negación de lo viejo por lo nuevo son el paso a un estado opuesto, la relación de contrarios cuya existencia se halla condicionada recíprocamente. La contradicción, enseñaban Marx y Engels, es la fuente interna de todo proceso de desarrollo, en el que los cambios graduales, evolutivos, en cambios en forma de saltos se transforman en revolucionarios y la negación es la destrucción de la vieja forma de desarrollo, conservándose su contenido en desarrollo. Las tres leyes fundamentales de la dialéctica, recíprocamente vinculadas, nos dicen, por consiguiente, *por qué* se produce el desarrollo de determinados fenómenos, *cómo* se produce y *en qué dirección* se orienta.

A la vez que formulan las leyes fundamentales de la dialéctica materialista, Marx y Engels dan la concepción materialista dialéctica de la propia categoría de ley, rechazando la noción metafísica de ésta como un esquema uniforme, inmutable e incontrovertible, que se opone desde fuera a los procesos que transcurren en la naturaleza y en la sociedad. Los fundadores del marxismo investigaron concretamente numerosas formas de contradicciones y diversos modos de solución de las mismas, numerosas vías de transformación de una cualidad en otra y diversos tipos de negación y de negación de la negación. Esta investigación concreta de la manifestación infinitamente variada de las leyes dialécticas tiene una enorme importancia cognoscitiva teórica. Excluye por principio el encuadramiento mecánico de los procesos que se investigan en un esquema, sea el que sea, y enseña a estudiar en todos sus aspectos la realidad como un proceso complejo, multilateral y contradictorio, en el que actúan tendencias diversas, incluidas las contrarias. Desde este punto de vista, las leyes de la dialéctica materialista, lo mismo que todas las tesis del materialismo dialéctico, han de ser consideradas no como dogmas, sino como principios científicos, aplicados con un espíritu creador a la investigación teórica y a la actividad práctica. Por eso, el investigador no ha de conformarse al advertir una u otra peculiaridad en el proceso que estudia; ha de comprender que en cada proceso, en virtud del cambio que le es inherente, cualquier concreción cambia ella misma y se transforma en su contrario. De conformidad con esto hay que enfocar también dialécticamente los resultados de la investigación, recordando que la verdad se desarrolla y cada concreción lógica es internamente contradictoria, contiene en sí la negación, pues en otro caso no refleja la multiplicidad real y el carácter contradictorio de los procesos que se estudian.

Contrariamente a la metafísica, el materialismo dialéctico rechaza la oposición absoluta de la verdad y el error, subrayando que en el proceso histórico real de desarrollo los contrarios no son absolutos, sino relativos. Esta tesis tiene gran significación no sólo para la teoría del conocimiento, sino también para la actividad práctica revolucionaria. La tesis de la relatividad dialéctica de los contrarios revela la ley del paso de lo viejo

a lo nuevo, la necesidad de la transformación del proceso evolutivo en proceso revolucionario.

La doctrina de Marx y Engels sobre las leyes más generales de desarrollo de todo lo existente no se agota con las tres leyes fundamentales de la dialéctica materialista. Estas últimas forman la base de numerosas leyes generales que expresan las relaciones de forma y contenido, de esencia y fenómeno, de necesidad y casualidad, posibilidad y realidad, etc. Así, por ejemplo, en *El Capital*, al investigar el desarrollo histórico de las formas de valor de la mercancía, Marx pone genialmente de relieve la dialéctica de la forma y el contenido, en la que éste, determinando la forma que le es inherente, se modifica él mismo gracias a ella. Así, pues, la forma se convierte en contenido, y el contenido en forma. Análoga interacción tiene lugar también entre esencia y fenómeno. Los fenómenos son distintos aspectos o relaciones que existen en la esencia. Una de las formas de expresión unilateral de la esencia es la apariencia, que existe objetivamente, y no es en modo alguno algo que únicamente el observador se figura. El dinero colocado en el banco proporciona al propietario dinero nuevo, la tierra proporciona al dueño una renta: esto es una realidad, una objetividad que nadie pone en duda. Y al mismo tiempo es una apariencia, pues el dinero no produce dinero; el interés, lo mismo que la renta de la tierra, es una determinada parte de la plusvalía producida por el obrero.

El análisis científico de la necesidad y la casualidad dialécticas conduce a Marx y Engels a la concreción dialéctica de la categoría de necesidad como relativa y contradictoria, a la fundamentación de la casualidad objetiva como aspecto real de la necesidad. La realidad objetiva como proceso sujeto a ley, necesario, del movimiento, el cambio, el desarrollo, es caracterizada por Marx y Engels como categoría de la realidad que contiene en sí diversas posibilidades; estas últimas, al darse determinadas condiciones, se transforman ellas mismas en realidad. Así, pues, la aparición de diversas posibilidades, su "lucha" recíproca y la transformación de algunas de ellas en necesidad constituyen el desarrollo de la realidad misma. No cuesta trabajo comprender, incluso por esta breve caracterización de algunas de las categorías fundamentales del materialismo dialéctico, que todas ellas son expresión dialéctica concreta del concepto de desarrollo, revelando sus diferentes aspectos y la interacción entre ellas.

En su estudio de las leyes de desarrollo del capitalismo, Marx pone de manifiesto de un modo genial el carácter dialécticamente contradictorio de esas leyes, las cuales, como se ve por el ejemplo de la ley del valor, determinan la marcha de todo un conjunto de procesos relativamente homogéneos. El análisis de las distintas formas de manifestación de las leyes, formas que surgen sobre la base de la interacción y el desarrollo, conduce a Marx a la conclusión de la posibilidad de contradicciones entre la ley y los resultados de la misma que aparecen directamente en la superficie. Así, por ejemplo, los precios de las mercancías vienen determinados, en última instancia, por la ley del valor, y directamente por el precio de producción, que puede ser mayor o menor que el valor de la mercancía. Esta contradicción es necesaria: en ella se expresa la acción modificada de la ley del valor —inevitable a consecuencia del

cambio de las condiciones de desarrollo—, la transformación real de la misma en una forma nueva, con su peculiaridad cualitativa.

El materialismo dialéctico, que acepta la premisa fundamental de todo el materialismo filosófico —la realidad objetiva se refleja en la conciencia de los hombres—, la enriquece con la concepción dialéctica del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia del sujeto cognoscente.

V. I. Lenin indicaba que el defecto principal del materialismo anterior a Marx era su incapacidad para aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo. La teoría materialista dialéctica del reflejo, creada por Marx y Engels, proporciona la concepción dialéctica de la correlación entre el sujeto y el objeto, examina el proceso del conocimiento como algo que se desarrolla dialéctica e históricamente. La realidad objetiva como objeto del conocimiento no sólo actúa sobre los órganos sensoriales del hombre; también éste actúa sobre ella y la somete a cambio. La práctica social, y ante todo la producción material, forma la base del conocimiento y es el criterio de su verdad. Sólo gracias a la práctica, el conocimiento se dirige, de conformidad a un fin, hacia determinados objetos, y únicamente gracias a la transformación práctica de la realidad se ponen de relieve las leyes que le son inherentes.

Al caracterizar el proceso del conocimiento, los materialistas anteriores a Marx se limitaban a examinar el sujeto individual, que siente, percibe y piensa y, de este modo, conoce la realidad que le rodea. Los fundadores del marxismo, que tomaban plenamente en consideración este hecho evidente y directo, ven la gnoseología como la doctrina del proceso del conocimiento realizado por la humanidad entera en el transcurso de su historia. Desde este punto de vista, la teoría del conocimiento está llamada a hacer un resumen teórico del proceso histórico de transición de la ignorancia al saber y de los frutos del mismo, es decir, de los conocimientos que la humanidad alcanza. Por lo tanto, el conocimiento es definido como un proceso histórico-social que no se reduce a la actividad de individuos aislados, por importantes que sean sus logros científicos. Al investigar el proceso histórico-social del conocimiento, la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico estudia las leyes más generales del desarrollo de la ciencia y los principios en virtud de los cuales la ciencia alcanza sus resultados, es decir, la comprensión correcta y verdadera de la realidad. En este sentido, la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico es la doctrina del saber (o lo que es lo mismo, de la verdad) en toda la amplitud de su desarrollo histórico real.

Marx y Engels revelaron las raíces de clase y gnoseológicas del escepticismo y el agnosticismo, de una parte, y el dogmatismo, de otra, y refutaron convincentemente lo mismo la afirmación de que el mundo es incognoscible por principio que las tesis dogmáticas acerca de la verdad y del carácter definitivo de cualquiera de los grados alcanzados por el conocimiento. Al rebatir las ideas agnósticas sobre la imposibilidad de conocer lo absoluto, lo infinito, lo eterno, Marx y Engels enseñaban que el conocimiento de lo relativo, lo individual, finito y perecedero es, a la vez, el conocimiento de lo absoluto, infinito y eterno.

Los fundadores del marxismo hacían ver que la limitación fisiológica de los órganos de los sentidos no es una barrera infranqueable para el

conocimiento, y que la limitación de las posibilidades cognoscitivas de los individuos y generaciones se ve superada en el proceso del desarrollo histórico-social. "En este sentido —indicaba Engels—, el pensamiento humano es a la par soberano y no soberano, y su capacidad cognoscitiva a la par no limitada y limitada. Soberano e ilimitado en cuanto al don, la vocación, la posibilidad, la meta histórica final; no soberano, y limitado, en cuanto a la ejecución concreta y a la realidad de cada caso." [10]

El marxismo, que acepta las premisas sensualistas de la filosofía materialista precedente y destaca los aspectos valiosos en la gnoseología del racionalismo, da un planteamiento nuevo al problema de la relación entre lo sensible y lo racional. Lo racional es considerado por Marx y Engels como el grado superior —cualitativamente distinto de la percepción sensible— del conocimiento, que no se puede reducir al reflejo sensorial del mundo exterior. Las tesis teóricas se asientan en los datos sensibles, pero son un reflejo más profundo, más completo y multilateral de la realidad. De ahí que el conocimiento teórico de la realidad objetiva se diferencie sustancialmente de sus premisas sensorialmente dadas. Esta diferencia es consecuencia de la profundización del conocimiento, resultado de la investigación, el análisis y la comprobación de los datos sensibles de los que el pensamiento arrancó y a los que, como es lógico, no puede limitarse. Pero el pensamiento, en cuanto refleja el mundo en una forma mediata, abstracta, conceptual, no puede limitarse a los solos datos sensibles, a las sensaciones; de aquí se desprende que las sensaciones no pueden servir de criterio de la verdad del pensamiento. El criterio de la verdad, en general, no puede ser encontrado en la conciencia del sujeto cognoscente, y por tanto no puede serlo tampoco el pensamiento teórico. Mientras que los filósofos anteriores a Marx buscaban a menudo el criterio de la verdad en el sujeto (en sus sensaciones o en su pensamiento), los fundadores del marxismo, en su concepción del criterio de la verdad, recurren a la práctica. La práctica histórico-social de los hombres, y ante todo su actividad de producción, es lo que realmente determina el contenido objetivo de nuestras sensaciones, representaciones, conceptos y construcciones teóricas, es lo que revela el grado en que corresponden a la realidad y muestra si son verdaderas o no lo son.

En *El Capital* revela Marx con genial clarividencia la diferencia cualitativa entre la captación teórico-científica de los fenómenos de la sociedad burguesa y su percepción sensible directa, por encima de la cual no puede elevarse la economía política vulgar. Esta última, como ya sabemos, afirma que la ganancia es producto del capital, y no resultado de la explotación de los obreros, por cuanto la magnitud de la ganancia es proporcional a la magnitud del capital desembolsado, y no al número de obreros ocupados en una empresa dada. Frente a la economía política vulgar, Marx analiza científicamente los hechos sensibles, que los apologistas del capitalismo se limitan a señalar, y muestra que la proporción entre las ganancias y el capital impuesto es consecuencia de la redistribución espontánea de la plusvalía en el proceso de la competencia. La tarea de la ciencia, demuestra Marx, consiste en "reducir los movimientos

[10] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 107.

visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores..." [11] Así, pues, la solución que el materialismo dialéctico da al problema de la relación entre lo sensible y lo racional supera la limitación metafísica del sensualismo premarxista, de un lado, y del racionalismo, de otro.

No es difícil apreciar que este planteamiento nuevo, genuinamente científico, del problema de la relación entre la ciencia y el material sensible que le sirve de base empírica, va unido inseparablemente a la investigación de la dialéctica de la esencia y el fenómeno. También aquí, por consiguiente, se pone de manifiesto la unidad de la llamada caracterización ontológica y gnoseológica de la realidad objetiva y de su reflejo, a lo cual nos referíamos ya antes, al exponer la concepción materialista dialéctica de la unidad del mundo. Gracias a esto, las categorías del materialismo dialéctico —reflejo de los nexos y vínculos reales objetivos— no son conceptos dogmáticos, fosilizados, sino una de las formas de desarrollo del conocimiento filosófico.

Una de las peculiaridades inherentes a la mayoría de las doctrinas filosóficas anteriores a Marx era la concepción dogmática de la causalidad, que era ya aceptada, ya rechazada por unos u otros filósofos sin un análisis de la relación dialéctica entre la categoría de causalidad y el nexo objetivo de causa y efecto por ella reflejada. Desde el punto de vista de Marx y Engels, las categorías de causa y efecto, reflejo como son de un nexo efectivo entre las cosas en la realidad objetiva, ostentan un carácter relativo, por cuanto algo es causa o es efecto de acuerdo con las condiciones determinadas en que se encuentra el objeto sometido a estudio. Según indica Engels, "la causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso aislado, pero que, examinado el caso aislado en su concatenación general con la imagen total del universo, convergen y se diluyen cuando contemplamos una trama universal de acciones y reacciones, en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora y aquí es efecto, adquiere luego y allí carácter de causa, y viceversa".[12]

Causa y efecto son aspectos necesarios de la interdependencia objetiva, de la interacción objetiva de los fenómenos; el reflejo teórico del vínculo de causa y efecto tiene un valor formidable en cuanto a la captación científica de la realidad objetiva. Ahora bien, este reflejo teórico ha de presentar un carácter dialéctico.

El materialismo dialéctico parte de la unidad por principio de la dialéctica objetiva, es decir, de la dialéctica del mundo exterior, y de la denominada dialéctica subjetiva, o sea de la dialéctica del pensamiento. Este trascendental principio, según el cual "las leyes del pensamiento y las leyes naturales coinciden necesariamente entre sí cuando se las conoce de un modo certero",[13] forma los cimientos de la lógica dialéctica materialista, las bases de la cual fueron sentadas por los fundadores del marxismo.

La lógica dialéctica materialista, a diferencia de la lógica formal

[11] C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, ed. cit., t. III, pág. 304.
[12] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 32.
[13] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. esp. cit., pág. 191.

corriente, no es la ciencia de las formas y reglas del pensamiento humano consideradas al margen de su contenido; su objeto no puede ser divorciado de aquello que se capta en las formas lógicas, las cuales, a su vez, hay que estudiarlas no como indiferentes hacia el contenido, sino como relacionadas con él, como expresión de determinados grados del conocimiento.

"La lógica dialéctica, por oposición a la vieja lógica puramente formal, no se contenta, como ésta, con enumerar y colocar incoherentemente unas junto a otras las formas en que se mueve el pensamiento. Por el contrario, derivan estas formas la una de la otra, las subordina entre sí en vez de coordinarlas y desarrolla las formas superiores partiendo de las inferiores." [14] Según este punto de vista, valora Engels la clasificación hegeliana de los juicios, mostrando el modo como el paso de una forma de juicio a otra refleja el progreso real del conocimiento.

Por cuanto el pensamiento que conoce es el reflejo de la realidad objetiva, la doctrina acerca de él es también, a la vez, la doctrina de los fenómenos, la esencia y las leyes de esta realidad, que son conocidos y descubiertos en el curso del avance histórico del conocimiento. Precisamente porque "nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo se rigen por las mismas leyes, razón por la cual no pueden llegar, en última instancia, a resultados contradictorios entre sí, sino que estos resultados tienen que ser coincidentes",[15] la lógica dialéctica no se limita a la investigación de las formas más generales del pensamiento aceptadas en la lógica tradicional (concepto, juicio y razonamiento); estudia también todas las formas lógicas concretas en las que la realidad objetiva es reflejada y conocida, comprendidas las formas y categorías en las que se refleja la causalidad, la necesidad, la casualidad y otras relaciones de los fenómenos que tienen existencia objetiva. Lo específico de la lógica dialéctica consiste, por consiguiente, en que estudia las formas lógicas del reflejo de la realidad objetiva no en su aspecto elemental (como la lógica formal lo hace), sino en su desarrollo, en sus relaciones recíprocas concretas, merced a las cuales y únicamente a través de las cuales puede darse el conocimiento, y en particular el conocimiento del proceso de desarrollo. La lógica materialista dialéctica tiene como tarea el estudio del proceso de investigación científica real que tiene lugar en la sociedad cada día y cada hora, el esclarecimiento de sus premisas, condiciones, modos y formas lógicas.

Marx y Engels dieron en sus obras una brillante muestra de cómo se debe estudiar el proceso mismo de la investigación científica, teniendo presente, ante todo, una investigación cuyo objeto es el proceso de desarrollo. Desde estas posiciones, los fundadores del marxismo sometieron a profunda crítica los principios metafísicos de investigación en economía política, ciencias naturales, historia y otras esferas del saber. Todo esto tiene cardinal importancia para la comprensión de las bases de la lógica materialista dialéctica y para su ulterior desarrollo.

El Capital de Marx, según quedó demostrado en los capítulos anteriores

[14] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. esp. cit., pág. 189.
[15] Ibídem, págs. 227-228.

del presente tomo, es un gran ejemplo, a la vez, de estudio científico de los procesos objetivos y de crítica científica de la ciencia económica burguesa. En relación con estas tareas, expone Marx en *El Capital* los conceptos fundamentales de la lógica dialéctica materialista y, desde unas posiciones nuevas, resuelve los problemas que planteaba la vieja lógica formal. Marx reelabora con un criterio materialista las ideas racionales de la lógica hegeliana y expone el método científico de ascenso de lo abstracto a lo concreto, base teórica del cual es la importante tesis dialéctica de la concreción de las abstracciones científicas, por cuanto en ellas se refleja la unidad de la variedad internamente propia del objeto sometido a estudio. Subraya Marx que la premisa inicial de este método de investigación es la existencia de lo concreto en la misma realidad objetiva. Pero lo concreto no puede ser conocido directamente como tal ni por la percepción sensible ni por el pensamiento teórico. Marx rechaza la concepción intuicionista acerca de la posibilidad de conocer de un modo directo e inmediato lo concreto y señala que lo concreto es reflejado primeramente por el pensamiento de una manera abstracta, unilateral e incompleta, y sólo la investigación posterior puede conducir al conocimiento concreto.

La investigación de las leyes objetivas del proceso histórico, lo mismo que el estudio del desarrollo de la propia teoría que refleja este proceso, lleva a Marx a la conclusión de la unidad de lo lógico y lo histórico. El punto en que empieza el proceso histórico investigado ha de servir también de comienzo a su investigación lógica, cuyas grandes etapas, en su conjunto, reflejan los principales períodos del proceso de desarrollo que se opera objetivamente.

Marx formula los principios fundamentales del análisis científico del proceso de desarrollo, examinando la síntesis como la reproducción lógica del proceso de formación y desenvolvimiento del objeto estudiado, con la totalidad y unidad que internamente le es propia. Según este mismo punto de vista, es decir, con relación al proceso de desarrollo, son investigadas también la deducción y la inducción. Y en este plano se pone de relieve que el análisis y la síntesis, lo mismo que la inducción y la deducción, son inseparables y no representan sino aspectos, que se transforman recíprocamente, del proceso único de la investigación dialéctica.

Por consiguiente, la lógica dialéctica materialista constituye el desarrollo sistemático de los principios fundamentales del método dialéctico marxista. No excluye la lógica formal, pero rechaza su elevación al plano de lo absoluto, como ocurría en la filosofía anterior a Marx, a consecuencia de lo cual la lógica formal se convertía en lógica metafísica. La lógica dialéctica de Marx y Engels es una gran conquista de la ciencia del pensamiento, que es, "como todas las ciencias, una ciencia histórica, la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano".[16]

El análisis de los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico en los trabajos de Marx y Engels nos permite ver que la dialéctica materialista es, empleando los conceptos de los viejos sistemas filosóficos, no sólo

[16] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 23.

ontología (teoría del ser), sino también, y a la vez, gnoseología (teoría del conocimiento) y la lógica del marxismo. En el materialismo dialéctico se alcanza la unidad, la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. La importancia de esto fue subrayada especialmente por V. I. Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*.

En la filosofía premarxista, la doctrina de la naturaleza, la teoría del conocimiento y la lógica eran consideradas como disciplinas filosóficas independientes entre sí, y que a menudo se veían enfrentadas unas a otras. A Hegel pertenece el genial atisbo de que todas ellas coinciden en su base. Pero Hegel, partiendo de la identidad del ser y el pensamiento, reducía el proceso real de desarrollo al proceso de conocimiento en virtud del cual la idea absoluta aprehende el contenido interno a ella inherente. A consecuencia de ello, en vez de la unidad concreta de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, unidad que no excluye determinada diferencia, Hegel afirma la identidad completa, en la que desaparece la diferencia entre sujeto y objeto, entre reflejo y realidad objetiva. Sólo Marx y Engels, al aplicar consecuentemente el punto de vista del materialismo, demostraron la unidad de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica. En la medida en que conocer es investigar la realidad objetiva, la teoría del conocimiento es también, a la vez, la doctrina de los fenómenos, la esencia y las leyes del mundo, que se revelan en el curso del proceso histórico de desarrollo del conocimiento.

La dialéctica marxista, en cuanto teoría del desarrollo, es por su naturaleza misma profundamente histórica. La concepción materialista dialéctica de la naturaleza y la sociedad es la generalización teórica de su desarrollo real; lo lógico es el reflejo de lo histórico. Pero también la teoría del conocimiento es la generalización teórica de la historia del conocimiento, la investigación del paso, que tiene lugar históricamente, de la ignorancia al saber, y de un saber a otro más profundo. Lo mismo puede decirse de la lógica dialéctica, la cual, a su vez, generaliza y resume la historia del conocimiento al investigar las formas y categorías lógicas en que éste se realiza. Por lo tanto, la unidad de la concepción dialéctica del mundo exterior, de la concepción dialéctica del proceso del conocimiento y de la concepción dialéctica de las formas lógicas reside en el hecho de que todas ellas, diciéndolo con palabras de Lenin, son el balance, la suma, la conclusión de la historia del conocimiento, aunque cada uno de estos aspectos de la filosofía marxista investiga la dialéctica objetiva del desarrollo y el proceso histórico del conocimiento en un plano específico.

Incluso los descubrimientos empíricos de unos u otros hechos en la geografía, la astronomía y otras ciencias son fruto de un prolongado desarrollo de las mismas. Tanto más es así en cuanto se refiere a los conceptos básicos, a las categorías de la ciencia, y en particular de la filosofía. Quiere decirse que también las categorías del materialismo dialéctico, que se refieren tanto a la realidad objetiva como a su reflejo —el pensamiento humano—, son un resumen de la historia del conocimiento; se enriquecen en el curso del desarrollo ulterior del proceso del conocimiento. Esta tesis es también valedera para las leyes del pensamiento lógico. "...La marcha del pensamiento abstracto, que asciende

de lo más simple a lo complejo —indica Marx—, corresponde al proceso histórico real." [17]

El principio de unidad de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica es una demostración palmaria de la visión creadora que del mundo exterior y de su conocimiento tiene el materialismo dialéctico, que es ajeno a todo dogmatismo. Este principio, a su vez, va unido indisolublemente a otro principio cardinal de la doctrina de Marx y Engels: el de la unidad de la teoría y la práctica. Gracias precisamente a la unidad de la teoría y la práctica revolucionaria, el materialismo dialéctico —alma revolucionaria del marxismo— se convirtió en la gran arma del conocimiento creador y de la transformación del mundo, en la formidable fuerza ideológica del movimiento de la clase obrera por su emancipación, y ha salido airoso de todas las pruebas históricas.

2. Rasgos fundamentales del materialismo histórico en los trabajos de C. Marx y F. Engels

Mientras que el materialismo anterior a Marx se limitaba a concebir de un modo materialista la naturaleza, la concepción materialista dialéctica del mundo creada por Marx y Engels es una doctrina filosófica íntegra, que se refiere tanto a la naturaleza como a la sociedad. Las leyes más generales del desarrollo, que el materialismo dialéctico estudia, se manifiestan de manera distinta, específica, en la naturaleza y en la sociedad. El materialismo histórico, parte inseparable de la filosofía marxista, es la aplicación del materialismo dialéctico al conocimiento de la vida social, estudia las leyes más generales del desarrollo de la sociedad. Esto no significa, ciertamente, que el materialismo histórico se ocupe de todo lo que las distintas ciencias de la sociedad investigan.

Los diversos aspectos de la vida social son estudiados por las ciencias sociales concretas. La historia, como ciencia, investiga el proceso histórico-social en las formas en que tiene lugar dentro de los distintos países a lo largo de un lapso determinado de tiempo, con lo que se obtiene un panorama general del desenvolvimiento histórico de la sociedad. La economía política investiga las leyes de la producción y distribución social de los bienes materiales en las distintas fases de desenvolvimiento de la sociedad. Las ciencias del derecho, de la literatura, del arte y algunas otras ciencias sociales investigan las partes integrantes de la supraestructura.

El materialismo histórico, creación de Marx y Engels, proporciona su base filosófica a las ciencias de la sociedad, da una explicación materialista a los fenómenos de la vida social y representa el método científico de conocimiento de todos los fenómenos sociales, tanto materiales como espirituales.

Los sociólogos premarxistas negaban de ordinario la existencia de leyes sociales específicas y acostumbraban a trasplantar mecánicamente a la sociedad las leyes de la naturaleza. Marx y Engels, en cambio, no se limi-

[17] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, Moscú, 1958, págs. 728-729.

taron a demostrar que la historia de la humanidad es un proceso sujeto a leyes, sino que investigaron también la peculiaridad cualitativa de las leyes del desarrollo social por ellos descubiertas. ¿Qué sirvió de punto de partida para la realización de esta gran tarea filosófica, que elevaba la sociología hasta el nivel de una verdadera ciencia de la sociedad? Ese punto de partida fue la solución materialista del problema de la relación entre la existencia social y la conciencia social de los hombres. "No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia",[18] escribió Marx.

Explicando esta tesis fundamental de la teoría marxista del materialismo histórico, que expresa la ley objetiva más general inherente a la vida social en todas las formas históricas de su existencia, V. I. Lenin escribía: "El materialismo en general reconoce el ser objetivamente real (la materia) independiente de la conciencia, de la sensación, de la experiencia, etc., de la humanidad. El materialismo histórico reconoce la existencia social como independiente de la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, es sólo un reflejo del ser, y en el mejor de los casos un reflejo aproximadamente fiel (adecuado, idealmente preciso). No se puede arrancar ningún postulado fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, forjada en acero, de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la mentira burguesa reaccionaria." [19]

Los materialistas anteriores a Marx no podían extender el materialismo al estudio de la vida social a consecuencia de su limitación teórica y de clase. La limitación teórica, en particular, se traducía en una visión extremadamente estrecha (limitada al marco de las ciencias naturales, y principalmente de la mecánica) de la materia como simple sustancia compuesta de átomos y moléculas, dotada de una masa determinada, impenetrable y sometida a las leyes de la mecánica. El hombre era considerado por los materialistas anteriores a Marx, principalmente, como un sujeto biológico específico desde el punto de vista de la biología, la fisiología y la antropología. Si bien tal concepción de la naturaleza humana elevaba indudablemente el materialismo premarxista sobre las distintas doctrinas místico-idealistas y, en condiciones históricas determinadas, significaba un indiscutible avance científico, no ponía de relieve lo que específicamente diferencia al hombre de los demás seres vivos. Los materialistas anteriores a Marx no veían que el fundamento específico de la vida social es la producción material, el trabajo social, y de ahí que llegasen inevitablemente a una concepción idealista de la historia, a pesar de su ateísmo y de su negación del misticismo.

A diferencia de sus predecesores, Marx y Engels no reducían la materia a una de las formas de su existencia. Así, por ejemplo, al analizar el valor como relación material real, que existe con independencia de la voluntad y la conciencia de los hombres, Marx subraya también que el

[18] C. Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp. cit., pág. 333.

[19] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, págs. 364-365.

valor no contiene ni un ápice de materia. Sólo la profunda concepción que Marx y Engels tenían de la materialidad de las relaciones económicas de producción hizo posible que se superara el modo naturalista de estudiar la vida social y que apareciese la concepción materialista de la historia.[20]

Cuando los materialistas anteriores a Marx denunciaban la mistificación idealista de la conciencia, afirmaban acertadamente que ésta es una propiedad de la materia. Sin embargo, fueron incapaces de elevarse hasta la comprensión de la esencia de la conciencia social. Algunos de ellos se limitaron a revelar la base fisiológica de la conciencia; otros, si bien trataban de descubrir el específico carácter social de la conciencia humana, no alcanzaron a comprender que ésta se halla condicionada por el ser social, el cual se asienta sobre el desarrollo de la producción material.

Así, pues, la solución del problema filosófico fundamental en la ciencia de la sociedad significaba no la aplicación simple de los conceptos cardinales del materialismo a la vida social, sino una interpretación cualitativamente nueva, materialista dialéctica, de los fenómenos de la misma, un nuevo avance de los conceptos básicos del materialismo, a los que se dotaba de un contenido nuevo. Marx y Engels resolvieron también el problema de la naturaleza de las leyes histórico-sociales partiendo del hecho de que la aplicación de las categorías científicas generales del materialismo filosófico a la vida social no tiene nada de común con la aplicación mecánica de las características científico-naturales a las relaciones imperantes en la sociedad.[21] Contra tales concepciones sociológicas anticientíficas (del tipo del darvinismo social, del maltusianismo, del "materialismo" geográfico) Marx y Engels se manifestaron a lo largo de toda su vida, subrayando sin

[20] El profesor burgués H. B. Acton (Inglaterra), que no comprende la unidad del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, afirma que entre ellos no existe relación alguna. "De la premisa de que el espíritu procede de la materia —dice— no se puede hacer conclusión alguna acerca de las causas del desarrollo social" (H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*. Boston, 1957, pág. 142). Si aplicamos consecuentemente y hasta el fin la solución materialista del problema fundamental de la filosofía, esto nos conducirá a la concepción materialista de la historia. Los materialistas anteriores a Marx no mostraron esa consecuencia. Fue necesario el análisis concreto, dialéctico, del concepto de materia y el examen, desde este punto de vista, de la vida social para terminar de construir el materialismo "hasta arriba"; es decir, para extenderlo a la vida social. Esto lo llevaron a cabo Marx y Engels. Es lo que no puede comprender el profesor burgués, que presenta su incomprensión como una inconsecuencia lógica... de Marx y Engels.

[21] Sin comprender nada de la transformación revolucionaria que Marx y Engels llevaron a cabo en la concepción de la historia, el profesor canadiense H. Mayo afirma que Marx identificaba las leyes de la vida social y las leyes de la naturaleza. Dice así: "La afirmación de que la sociedad humana se mueve con arreglo a las mismas leyes que el mundo físico, que las leyes de la física o de la evolución biológica en el mundo animal pueden ser directamente utilizadas para la descripción de la sociedad humana, es sólo un supuesto y, además, peligroso." (H. Mayo, *Democracy and Marxism*. N. Y., 1955, pág. 32.) Mayo identifica la concepción marxista de la objetividad de las leyes de la vida social con el naturalismo; primero, porque tiene una idea muy confusa de la concepción materialista de la historia, y segundo, porque es profundamente incapaz de comprender cómo en una sociedad en la que los hombres actúan conscientemente y de conformidad con un fin, existen leyes independientes de su voluntad y su conciencia. Mayo admite la objetividad de las leyes sólo allí donde no se encuentra el hombre. Por consiguiente, atribuye a Marx el error en que incurre él mismo. Tal es la suerte de los "críticos" burgueses del marxismo en general.

cesar las reaccionarias conclusiones políticas que de esas teorías se derivaban.

Por lo tanto, con este trabajo, que acaba de construir el materialismo "hasta arriba", Marx y Engels demuestran, ante todo, cómo a la sociedad se pueden aplicar conceptos tales como materia y sujeción a leyes, siempre y cuando dichos conceptos sean convenientemente reelaborados, profundizados y concretados con ayuda de la dialéctica. En relación con esto hablan de la historia de los hombres como de un proceso histórico-natural, rechazando la oposición idealista y absoluta de sociedad y naturaleza e indagando las particularidades específicas de los procesos materiales histórico-sociales y de las leyes que les son propias. En la naturaleza, indicaba Engels, "los factores que actúan los unos sobre los otros y en cuyo juego mutuo se impone la ley general, son todos agentes inconscientes y ciegos... En cambio, en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí, nada acaece sin una intención consciente, sin un fin deseado. Pero esta distinción, por muy importante que ella sea para la investigación histórica, sobre todo la de épocas y acontecimientos aislados, no altera para nada el hecho de que el curso de la historia se rige por leyes generales de carácter interno".[22]

Por consiguiente, las leyes histórico-sociales se diferencian de las leyes que rigen en la naturaleza por su contenido, puesto que se forman en unas condiciones que de por sí, en determinada medida, son producto de la actividad de los hombres a lo largo de una serie de generaciones; se revelan en el proceso de la actividad de los hombres tanto en el pasado (materializada en determinados objetos, instituciones y relaciones) como en el presente. La naturaleza existe al margen de la humanidad; existió cuando todavía no había hombres ni ningún ser vivo. Las relaciones sociales, en cambio, son creadas por los propios hombres, aunque esto ocurre, naturalmente, no de una manera arbitraria, sino de conformidad con las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, leyes independientes de la conciencia y la voluntad de los hombres, bajo unas condiciones determinadas que los hombres no pueden elegir, porque son producto del anterior desarrollo social.

Marx y Engels no se limitaron, al crear el materialismo histórico, a extender a la sociedad los conceptos básicos del materialismo filosófico y a darle un nuevo desarrollo. Los fundadores del marxismo exponen y argumentan las categorías de la ciencia marxista de la sociedad —específicas y no valederas para la naturaleza, necesarias para la concepción materialista de la historia— que expresan procesos y aspectos reales de la vida social, como son el trabajo, la producción material, las fuerzas productivas, las relaciones de producción, base económica, supraestructura, clases, Estado, revolución social, etc. A este propósito, Marx y Engels formulan las leyes más generales del desarrollo social: la ley del papel determinante de la vida material de la sociedad y, ante todo, del modo de producción material en el desarrollo de la sociedad ("la existencia social

[22] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 364.

determina la conciencia social"); la ley de la correspondencia de las relaciones de producción con el carácter y el nivel de las fuerzas productivas de la sociedad; la ley del condicionamiento de la supraestructura política e ideológica por la base económica de la sociedad y de la influencia inversa de la supraestructura sobre la base; la ley según la cual las masas populares desempeñan el papel decisivo en la historia de la sociedad, en proporción creciente a medida que se amplía la escala de la acción histórica, etc.

Junto a las leyes generales del desarrollo social, válidas para todas las formaciones sociales, los fundadores del marxismo descubren y formulan leyes generales cuya acción se circunscribe a las sociedades divididas en clases: la ley de la lucha de clases, la ley de las revoluciones sociales y otras.

El ser social o vida material de la sociedad es, ante todo, la producción material. A este propósito, Marx y Engels definen el trabajo como una actividad específicamente humana que cumplió el papel decisivo tanto en cuanto a la formación del hombre y a su desgajamiento del reino animal como en lo que se refiere a la evolución posterior de la humanidad. Los fundadores del marxismo no ven en la producción material la mera condición necesaria de la vida humana, sino también la base material objetiva que condiciona toda la diversidad de las relaciones sociales, todas las formas de la vida social, tanto material como espiritual.

Marx y Engels revelaron hasta sus últimas raíces la inconsistencia de las tradicionales concepciones burguesas según las cuales la necesidad de la producción material es algo exterior con respecto a la vida espiritual de los hombres y no ejerce sobre ella influencia alguna. Frente a la concepción idealista de la historia, los fundadores del marxismo demostraron que la producción material no se limita simplemente a crear objetos de consumo, sino que también engendra determinadas relaciones económicas, las cuales condicionan la conciencia de los hombres, su religión, moral, arte, etc. La demostración de esta tesis fundamental del materialismo histórico se hizo posible gracias al análisis científico del desarrollo histórico de la producción y a la obtención de la categoría de las relaciones de producción, que es un concepto básico de la ciencia social marxista.

El análisis del proceso de la producción en su desarrollo histórico, y singularmente en su forma capitalista, lleva a Marx y Engels a la conclusión de que la distribución, el cambio y el consumo vienen condicionados por la producción. Así, por ejemplo, el consumo, en el sentido más amplio de la palabra, es consecuencia de la producción, por cuanto la diversidad de las necesidades históricamente en aumento del individuo social es también producto del desarrollo de la producción. El consumo no existe si no hay lo que ha de ser consumido. El consumo real en amplia escala de determinados objetos, con propiedades conocidas de antemano, existe únicamente en la medida en que la producción crea esos objetos.

El examen de las relaciones de producción y consumo muestra ya el papel de la producción en el desarrollo de la vida social, de las necesidades sociales. La importancia de la producción material para el avance de la sociedad en su conjunto se pone todavía más de manifiesto al considerar los vínculos que unen a las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Los dos componentes básicos de toda producción —su contenido y su forma— son las fuerzas productivas (los hombres con capacidades, conocimientos y hábitos de trabajo históricamente desarrollados, y los medios de trabajo que ellos ponen en movimiento) y las relaciones de producción.

El nivel de las fuerzas productivas de la sociedad depende de qué cantidad de hombres y de medios de producción toman parte en el proceso de creación de bienes materiales, del volumen de la producción social, del grado de perfección de los instrumentos de trabajo que se emplean y de la productividad del trabajo. Un índice singularmente importante de un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas más elevado que el anterior es el desarrollo, el perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo, que con la misma inversión de trabajo permite elevar el volumen de la producción. Ahora bien, en última instancia, el perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo va unido al progreso de los propios productores, de las masas de trabajadores. Según palabras de Marx, el avance de la gran industria hace que la riqueza mayor de la sociedad sea no las cosas que se han producido, sino el perfeccionamiento de las facultades de los individuos sociales, el cual se convierte cada vez más en medida de los valores materiales producidos.

El desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad significa, por consiguiente, no sólo el aumento numérico de los bienes materiales creados, sino también el progreso de la propia personalidad humana, por el que los hombres se emancipan progresivamente del dominio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza y de las fuerzas espontáneas del desarrollo social. No es posible considerar el desarrollo de las fuerzas productivas como algo que no guarda relación con el desenvolvimiento progresivo de la personalidad humana: el progreso en el campo de la producción crea posibilidades más favorables para la satisfacción de las múltiples necesidades del hombre (aunque estas posibilidades, muy a menudo, no pueden ser realizadas en virtud de los obstáculos que levantan las formas de las relaciones de producción existentes en la sociedad). El progreso de la producción material es asimismo la base para los nuevos avances del conocimiento. Las ilimitadas posibilidades de la actividad cognoscitiva de los hombres y, por tanto, de su desarrollo intelectual, son, en su conjunto, inseparables del progreso de la producción; estas posibilidades, empero, no pueden encontrar horizontes en las sociedades antagónicas, donde el trabajo intelectual se opone al trabajo manual, con el formidable daño que esto significa para el desenvolvimiento intelectual de la humanidad.

La producción de bienes materiales, por su naturaleza misma, es una producción social. La producción del individuo aislado (robinsonada, como decía irónicamente Marx refiriéndose a las ideas de los economistas burgueses sobre el proceso de producción) es una abstracción carente de contenido. Justamente por ello, una tarea trascendental de la ciencia social marxista (lo mismo de la economía política que del materialismo histórico) es la de investigar la forma social de la producción. Sólo así pueden ser determinadas las grandes épocas históricas del desenvolvimiento de la sociedad y se puede definir el papel de la producción material en el desarrollo de la vida social en todos sus aspectos.

El materialismo histórico pudo ser creado al ser separadas —de todo

el conjunto de las variadas relaciones sociales— las relaciones de producción como lo fundamental, primario y, en última instancia, determinante de todas las demás relaciones vigentes en la sociedad.

Marx examina las relaciones de los hombres en el proceso de producción, condicionadas por su relación con los medios de producción, como algo objetivo, material, que se estructura independientemente de la voluntad y la conciencia de los hombres. Son la forma de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad.

Las relaciones de producción son, ante todo, relaciones de propiedad, que expresan la posición en que los productores se encuentran respecto de los medios de producción: estos últimos pueden pertenecer parcial o totalmente a los productores, o bien a gentes que no participan directamente en la producción de bienes materiales.

De aquí se desprende que la propiedad privada, que los ideólogos burgueses conciben como la única que corresponde a la naturaleza humana, no es en realidad sino uno de los tipos históricamente posibles de las relaciones de producción. La separación parcial o completa de los productores respecto de los medios de producción se manifiesta necesariamente en la división de la sociedad en clases opuestas, de las que una, poseedora de los medios de producción, se apropia el trabajo de la otra.

Marx y Engels explicaron científicamente la existencia y el origen de las clases, y también el carácter, históricamente transitorio, de la estructura de clase de la sociedad. Demostraron que la lucha de clases es una ley objetiva del desarrollo de toda sociedad cuya base económica es la propiedad privada sobre los medios de producción. Frente a las concepciones de los idealistas, dejaron sentado que la lucha de clases no obedece a las discrepancias que puedan surgir entre los distintos grupos sociales por motivos políticos, ideológicos o de otra índole, sino que tiene su origen en las diferentes posiciones que estos grupos ocupan en el proceso de la producción social; de aquí se desprenden las diferencias, las contradicciones y la lucha entre ellos.

La doctrina de la lucha de clases como fuerza motriz del proceso histórico-social es uno de los más trascendentales descubrimientos de los fundadores del marxismo. Pone de manifiesto que la estructura de clase de la sociedad, la lucha de clases en el terreno económico, político y espiritual, no es algo traído de fuera, sino que constituye el contenido interno del proceso histórico-social. El proceso histórico de aparición y desarrollo de la sociedad burguesa y, en particular, la experiencia de las revoluciones burguesas, muestran convincentemente que la lucha de clases no es un obstáculo que se levanta en el camino del progreso social; es, al contrario, condición necesaria del progreso dentro de las condiciones propias de las sociedades antagónicas.

"El genio de Marx —indicaba Lenin— está en haber sabido deducir de aquí antes que nadie y aplicar consecuentemente la conclusión que la historia universal enseña. Esta conclusión es la teoría de la *lucha de clases*." [23]

[23] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. Obras completas*. ed. rusa, pág. 7. (Trad. esp. en *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, pág. 69, Moscú, 1948.)

Lo principal en el marxismo es la doctrina de que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado, y ésta representa el paso a la abolición de todas las clases, a la sociedad sin clases. El descubrimiento de la necesidad histórica de la *dictadura del proletariado*, que se impone con la objetividad de una ley, es, como señalaba el propio Marx en una carta a J. Weydemeyer, por los principios que lo inspiran, algo nuevo en la ciencia social, si lo comparamos con las doctrinas de los historiadores y economistas burgueses.

Los "críticos" burgueses del marxismo tratan por todos los medios de demostrar que la doctrina de las clases y de la dictadura del proletariado no tiene una base científica sólida en el sistema de concepciones de Marx y Engels, y no se desprende necesariamente del materialismo dialéctico y de la interpretación materialista de la historia. La inconsistencia de estas afirmaciones es ya evidente si consideramos que las relaciones de las clases opuestas, desde el punto de vista de Marx y Engels, son las relaciones de producción dentro de la sociedad basada en la propiedad privada, y que la lucha de clases es la expresión del antagonismo propio de estas relaciones de producción. Pero de aquí se desprende justamente que las contradicciones de clase son irreductibles, pues no puede haber paz entre el esclavo y el esclavista, el siervo y el terrateniente, el proletario y el capitalista. Desde este punto de vista, el carácter inevitable de la dictadura del proletariado se manifiesta como un resultado lógico de la lucha de clases internamente propia de la sociedad burguesa, como el reconocimiento del hecho de que la oposición entre esas clases es irreconciliable.

La idea de la dictadura del proletariado —tesis fundamental y de cardinal importancia dentro de toda la doctrina de Marx y Engels— queda argumentada teóricamente por toda la doctrina del materialismo histórico, y en particular por la doctrina de la lucha de clases. Justamente la ley objetiva de la lucha de clases es lo que condiciona la ley objetiva de la dictadura de la clase obrera.

Las clases, demostraban los fundadores del marxismo, no han existido siempre. No podía haberlas en la fase primitiva del desarrollo de la humanidad en que las fuerzas productivas estaban aún muy poco desarrolladas, en que la sociedad apenas si producía los artículos de consumo necesarios para su subsistencia y no creaba, en todo caso regularmente, un plusproducto. Unicamente el progreso de la producción —que condujo a la producción continua de un plusproducto, gracias a la creciente productividad del trabajo— hizo posible la aparición de la propiedad privada y, seguidamente, de las clases.

La lucha de clases conduce inevitablemente a la aparición y desarrollo del Estado, el cual, con ayuda de la fuerza armada, refrenda la dominación de una clase sobre otra que anida en las relaciones de producción existentes. De conformidad con esto, Marx y Engels clasifican los grandes tipos de Estado que se conocieron en la historia en Estados esclavistas, feudales y burgueses. Rechazando las frases pequeñoburguesas acerca de que la dominación de una clase sobre otra es contraria a la justicia, los fundadores del marxismo, en su estudio del proceso real del desarrollo histórico-social, explican que la clase dominante es una fuerza social pro-

gresiva mientras unas u otras relaciones de producción corresponden al nivel de las fuerzas productivas existentes. Sin embargo, las relaciones de producción contribuyen al desarrollo de las fuerzas productivas, únicamente, mientras estas últimas no sobrepasan a las relaciones de producción existentes, lo cual, tarde o temprano, se hace inevitable. Cuando esto sucede, las relaciones de producción, expresándonos con palabras de Marx, de formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran se convierten en una traba. El conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en las sociedades antagónicas, condiciona la ley objetiva de la revolución social.

Las revoluciones sociales, de conformidad con la doctrina de Marx y Engels, son una poderosa fuerza de desarrollo de las sociedades antagónicas, son la forma superior de la lucha de clases, la manifestación más importante de la iniciativa y la actividad de las masas oprimidas y explotadas. "Las revoluciones son las locomotoras de la historia", decía Marx, subrayando así que los períodos de revolución son los más trascendentales y fecundos en la historia. "La elevada estimación de los períodos revolucionarios en el desarrollo de la humanidad —decía V. I. Lenin— se desprende de todo el conjunto de las concepciones que sobre la historia tenía Marx..." [24]

Así, pues, el reconocimiento de las revoluciones sociales como ley del desarrollo de las sociedades divididas en clases, como la fuerza decisiva del avance de la historia universal, marca una radical diferencia entre la ideología científica del proletariado y la ideología de las clases explotadoras. Los ideólogos de estas últimas presentan las revoluciones como revueltas ciegas e insensatas, como manifestación de la locura de las masas. Tal es, por ejemplo, el punto de vista de los sociólogos burgueses actuales, apologistas de la esclavitud asalariada capitalista.

V. I. Lenin recalca que los fundadores del marxismo estudiaron "cada situación revolucionaria por separado, analizando las enseñanzas sacadas de la experiencia de cada revolución". Esta parte de la doctrina de Marx y Engels es para Lenin, "incuestionablemente, la más importante".[25]

Los fundadores del marxismo demostraron que las revoluciones sociales son la ley histórica objetiva del tránsito de una formación social a otra. Con este criterio enfocaban también la necesidad histórica del paso de las relaciones capitalistas de producción a las socialistas. Mientras que los historiadores y sociólogos burgueses declaraban que al afirmarse la sociedad burguesa las revoluciones sociales se convertían en un anacronismo histórico, Marx y Engels demostraron que el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo puede ser resuelto únicamente por la revolución social del proletariado.

El análisis de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción lleva a conclusiones que no se refieren sólo a la producción de bienes materiales; también indica la dependencia de las relaciones sociales, de la estructura de clase de la sociedad, respecto de

[24] V. I. Lenin, *Contra el boicot. Obras completas*, ed. rusa, t. XIII, pág. 22.
[25] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución. Obras completas*, ed. esp., t. XXV, pág. 393, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.

las fuerzas productivas y de las relaciones de producción existentes, cuya unidad forma, según la definición de Marx y Engels, el modo de producción. En la misma medida en que a un distinto nivel de las fuerzas productivas corresponden, con la fuerza de ley, distintas relaciones de producción, en esa misma medida el paso de unas relaciones de producción a otras se opera asimismo con arreglo a leyes objetivas. Y como el desarrollo de las fuerzas productivas presenta en su conjunto un carácter progresivo, el paso de unas relaciones de producción a otras es también un proceso histórico-social progresivo. Guiándonos por este criterio hay que enfocar el paso del régimen de la comunidad primitiva a la esclavitud, de la esclavitud al feudalismo y al régimen capitalista y, finalmente, el paso del capitalismo a la sociedad socialista. La argumentación teórica del progreso social como algo sujeto a leyes es uno de los eminentes méritos de los fundadores del marxismo.

Los sociólogos anteriores a Marx se mostraron incapaces de señalar el criterio objetivo del progreso social; Marx y Engels, en cambio, partiendo de la concepción materialista de la historia, demostraron que la principal norma valorativa del carácter progresivo de unas u otras relaciones e instituciones sociales la constituyen el carácter y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas: es progresivo lo que contribuye a incrementarlas. Esto no significa, se entiende, que no haya progreso en el campo de las relaciones sociales y políticas, de la ciencia, el arte, la moral, el derecho, etc., mas este progreso también depende de la fuerza decisiva del desarrollo social, del progreso de las fuerzas productivas.

Atendidas las condiciones propias del régimen de la comunidad primitiva en desintegración, de un régimen que no conoció la dominación de hombre por el hombre, la aparición de la esclavitud era sin duda un fenómeno de progreso, aunque ello se opusiera a la conciencia moral del hombre de la comunidad primitiva. Este modo histórico concreto, dialéctico, de abordar el estudio del desenvolvimiento social, en el que se tiene presente la relatividad histórica de cada una de sus formas, es la base de la concepción materialista de la vida social que Marx y Engels forjaron. De ahí que cada época histórica haya de ser considerada no desde el punto de vista de una concepción abstracta, suprahistórica, de la justicia, la razón y el progreso, sino partiendo de las condiciones materiales de su tiempo. De esto se desprende, en particular, que la valoración moral de unos u otros fenómenos históricos ha de tener también un carácter histórico, o sea se ha de apoyar no en principios de la moral abstractos y supuestamente eternos, inmutables, sino en el análisis científico de las condiciones históricas concretas, en la necesidad y la ley históricas. El marxismo señala además que el carácter antagónico de las relaciones sociales en las formaciones esclavista, feudal y capitalista toma también cuerpo en el hecho de que el progreso histórico lleva en sí, en estas condiciones, el sello de contradicciones irreductibles; cada avance de la producción se consigue en ellas al precio de grandes sacrificios y sufrimientos de los trabajadores.

El análisis del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción proporcionaba profunda base teórica a una de las tesis cardinales del materialismo histórico: la que se refiere al papel decisivo

de las masas populares en el proceso histórico-social. El pueblo es la principal fuerza productiva de la sociedad, quien crea todos los valores materiales y las condiciones necesarias para la labor espiritual. Si bien es cierto que en una sociedad dividida en clases opuestas los trabajadores se ven apartados de la ciencia y de los bienes espirituales de la sociedad, la experiencia de producción que poseen cumple un papel formidable en cuanto al perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo, a la acumulación de hábitos y conocimientos que la ciencia generaliza y desarrolla; y la creación artística de las masas populares es uno de los mejores manantiales de inspiración en este terreno. Marx escribía ya en 1845: "Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es." [26] Esta tesis de Marx formula genialmente la ley objetiva, por él descubierta, del creciente papel de las masas populares en la marcha del desarrollo social. Marx resume en esta tesis filosófica la historia de los movimientos de los trabajadores por su emancipación, de los hombres que desempeñan un papel esencial en el desenvolvimiento de las sociedades clasistas, en el paso de unas relaciones de producción a otras más progresivas, en la lucha de los pueblos por su independencia, su idioma y su cultura, en la formación de Estados nacionales independientes, etc. Al mismo tiempo, esta tesis es una profundísima anticipación de la futura marcha de la sociedad, que hoy día es ya un hecho gracias a las históricas victorias del socialismo en escala mundial. El socialismo es la creación social, conforme a un plan de masas de millones de trabajadores, lo cual confirma abierta y directamente la ley del papel decisivo de las masas populares en la historia descubierto por el materialismo histórico.

Los "críticos" burgueses de la filosofía del marxismo atribuyen a Marx y Engels la negación del papel de las grandes personalidades históricas. Huelga demostrar que Marx y Engels no negaron en absoluto el hecho de que los grandes estadistas, hombres de ciencia, inventores, escritores y artistas desempeñan un papel destacado en el avance social. Pero explicaron, sí, con un criterio materialista el papel de las grandes personalidades históricas y se manifestaron contra la mistificación de ese papel y su elevación a la categoría de lo absoluto, poniendo de relieve la dependencia en que sus actividades se encuentran respecto de las determinadas condiciones históricas en que se desenvuelven, de las clases y de las necesidades sociales, y siempre subrayaron el papel decisivo que a las masas populares corresponde en el progreso económico, político y cultural de la sociedad.

El problema del lugar que ocupan las relaciones de producción en el proceso histórico-social está muy lejos de reducirse al papel que las mismas desempeñan en el desarrollo de las fuerzas productivas. Más aún, limitar la significación de las relaciones de producción a la esfera de la producción de bienes materiales significa, en el fondo, no comprender nada del materialismo histórico. Marx y Engels demuestran que las relaciones de producción ocupan un lugar especial entre las numerosas y

[26] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1958, pág. 148.

variadas relaciones sociales de los hombres. Cuando separan las relaciones de producción de todo el variado conjunto de las relaciones sociales no lo hacen únicamente para poner de relieve la forma de desarrollo de las fuerzas productivas, sino también, y particularmente, para explicar científicamente toda la diversidad de dichas relaciones, todos los aspectos de la vida social. Justamente por ello veían las relaciones de producción como las fundamentales, como las primarias. Sabemos que los sociólogos anteriores a Marx no pudieron diferenciar en la compleja red de los fenómenos sociales lo fundamental de lo derivado. El materialismo histórico proporcionó, según indica V. I. Lenin, un criterio objetivo para llevar a cabo esa delimitación al separar las relaciones de producción. Por lo tanto, Marx y Engels examinan las relaciones de producción en dos aspectos de igual importancia: como forma de desarrollo de las fuerzas productivas y como base de todas las demás relaciones: políticas, jurídicas, ideológicas, etc.

En los capítulos anteriores se indicaba que, según la doctrina de Marx y Engels, el conjunto de las relaciones de producción (formas de propiedad, de organización social del trabajo, de distribución de los productos de la producción) constituye la estructura económica de la sociedad, la base económica sobre la cual se eleva, determinada por ella, la supraestructura, las instituciones políticas, jurídicas e ideológicas y las formas de la conciencia social con ellas relacionadas: políticas, jurídicas, morales, filosóficas, artísticas, religiosas, etc.

Los conceptos de base y supraestructura figuran entre las categorías más importantes del materialismo histórico: ponen de manifiesto la unidad de los fenómenos económicos, sociales, políticos e ideológicos de la vida social y señalan que, en última instancia, esos fenómenos vienen condicionados por el desarrollo de la producción material; de este modo, los conceptos de base y supraestructura proporcionan la clave para la concepción materialista de todos los fenómenos sociales.

La tesis del materialismo histórico según la cual la supraestructura está condicionada por la base económica no excluye en lo más mínimo el reconocimiento del papel activo de la supraestructura, del carácter eficaz del poder público, el derecho, la filosofía, etc. Al contrario, la concepción materialista de la supraestructura es la única premisa científica posible para explicar su papel eficaz, el cual se desprende justamente de los vínculos reales de la supraestructura con la base económica, con los intereses de determinadas clases. Al rechazar las afirmaciones de los "críticos" del marxismo, carentes por completo de consistencia, de que el reconocimiento de la dependencia de la supraestructura respecto de la base equivale a negar el papel eficaz y activo de la ideología, hemos de tener presente que la atención de Marx y Engels —por cuanto mantenían la lucha contra la concepción idealista de la historia, con su elevación de los elementos de la supraestructura al plano de lo absoluto y el divorcio de éstos de la base económica— se centraba de ordinario en la dependencia material de las ideas, del derecho, de las instituciones políticas, etc. En una carta a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, escribía Engels a este respecto: "El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico es cosa de la que, en parte, te-

nemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones." [27]

Pero ni Marx ni Engels negaron nunca la importancia y el activo papel de la supraestructura. Así, por ejemplo, en sus cartas de los años 90 Engels analiza especialmente la interacción de la base y la supraestructura, explicando a este propósito que las relaciones de producción sólo en última instancia son la fuerza decisiva y determinante. Precisamente por ello sería un craso error el ver en estas relaciones la causa inmediata de cada fenómeno de la vida social, y por consiguiente, derivar de la base económica todos los fenómenos de la supraestructura.

Previniendo contra la vulgarización del materialismo histórico, Engels escribía en esa misma carta a Bloch: "...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda." [28]

En otro lugar, concretando la tesis de la interacción de la base y la supraestructura y combatiendo la interpretación simplista del materialismo histórico, que no quiere ver la dialéctica real de las relaciones sociales, subrayaba Engels en una carta a H. Starkenburg, del 25 de enero de 1894: "El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etcétera, descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, lo *único activo*, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, en *última instancia*." [29]

Las categorías de base y supraestructura tienen también una formidable importancia porque muestran las diferencias cualitativas que separan una formación económico-social de otra. El concepto de formación económico-social abarca a todo el conjunto de las relaciones sociales, tanto materiales como espirituales, aunque lo principal, lo que diferencia a una formación de otra, reside en la base y en la supraestructura. De ahí que al definir la formación como la sociedad en un determinado grado de su desarrollo, como un organismo social específico, Marx y Engels viesen los rasgos distintivos de una u otra formación justamente en la base y la supraestructura. En este sentido hablaban de base y supraestructura de las sociedades esclavista, feudal y capitalista.

El punto de partida y la causa última y determinante de cada formación es determinado carácter y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, que condiciona unas u otras relaciones de producción y, por tanto, la estructura económica de la sociedad. El nivel de las fuerzas productivas

[27] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 460.
[28] Ibídem, pág. 458.
[29] Ibídem, págs. 474-475.

cambia sustancialmente dentro de una misma formación a lo largo de su desenvolvimiento, que es muy prolongado; en cierto grado puede ser también distinto en países diferentes con una misma formación económico-social.

La concepción científica, materialista dialéctica, de la estructura económica de la sociedad y su supraestructura se basa en la aplicación consecuente del principio marxista del historicismo, de conformidad con el cual las épocas históricas, cualitativamente definidas, que se hallan unidas entre sí por vínculos de continuidad basados en el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, se diferencian sustancialmente por el carácter de las relaciones sociales que les son inherentes y se rigen por leyes específicas en su aparición y desarrollo. Desde el punto de vista del sociólogo burgués, el modo histórico de abordar los fenómenos de la vida social se reduce, principalmente, a mostrar cómo un estado social concreto fue preparado históricamente por el estado anterior de la sociedad y es continuación del mismo. Tal deducción del presente a partir del pasado se convierte muy a menudo en un recurso teórico para hacer la apología del capitalismo. El historicismo marxista se diferencia del burgués, particularmente, en que no se limita a la prehistoria del presente, sino que revela su diferencia cualitativa con respecto al pasado, examina la propia marcha del presente como un proceso histórico, rechazando los intentos burgueses de elevar el presente a la categoría de lo absoluto, lo considera históricamente perecedero y prevé científicamente el futuro. En este sentido habla Marx del carácter crítico revolucionario de la dialéctica en su famoso prólogo a la segunda edición del tomo primero de *El Capital*.

El historicismo burgués se apoya en una concepción puramente cuantitativa, superficialmente evolucionista de la historia de la sociedad. Marx y Engels consideran el proceso evolutivo como una de las formas del desarrollo, la cual conduce, con fuerza de ley, a radicales modificaciones cualitativas de la vida social, a transformaciones revolucionarias de ésta. Las formaciones económico-sociales son las grandes fases por las que asciende la humanidad en su desarrollo progresivo.

Marx y Engels revelaron el carácter antagónico del progreso social condicionado por la propiedad privada sobre los medios de producción. Por primera vez en la historia del pensamiento socialista, Marx explicó por qué "*todos los progresos del espíritu* han sido, hasta ahora, *progresos contra la masa de la humanidad*, que se ha visto empujada a una situación cada vez más deshumanizada".[30] Sólo la transformación comunista de las relaciones sociales, al suprimir los antagonismos sociales, hace posible un progreso realmente completo en el desarrollo de la sociedad y del individuo.

Los sociólogos burgueses que se declaran partidarios del historicismo, se deslizan a menudo hasta las posiciones del relativismo absoluto, según el cual todos los tipos de relaciones sociales y normas de vida social son convencionales, y en este sentido, equivalentes. Rechazan el concepto de progreso y con ello tratan de convencer a los trabajadores de que su lucha por un futuro mejor carece de objeto. Según el relativismo absoluto, resulta imposible la comparación de épocas históricas distintas, pues cada

[30] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, ed. cit., pág. 150.

una de ellas forma un todo cerrado, que nada tiene que ver con otras épocas históricas, razón por la cual la historia universal no existe, es decir, no hay unidad en todo el proceso histórico-social; consecuencia de ello es que toda la historia humana se presenta a menudo como un caminar a ciegas, como un fluir de acontecimientos que a nada conduce y que por nada se ve coronado.

Frente a esta concepción idealista (que actualmente ha adquirido gran preponderancia en la sociología burguesa) los fundadores del marxismo enseñan que el carácter históricamente relativo de unas u otras relaciones sociales no excluye lo más mínimo el movimiento de avance de la vida histórico-social y es una manifestación necesaria del contenido del desarrollo histórico, que se desenvuelve objetivamente. Unas u otras relaciones sociales son históricamente relativas, es decir, se encuentran vinculadas a determinadas condiciones (a determinado nivel de las fuerzas productivas), pero, a la vez, son fases del desarrollo de la sociedad de los que el desenvolvimiento ulterior no prescinde simplemente, sino que, en cierto modo, los asimila y hace suyos en una forma modificada, pudiéramos decir que "reelaborada" por el propio proceso del desarrollo social.

En su profunda crítica del relativismo absoluto por una parte, que conduce inevitablemente al pesimismo social, y, por otra, de las concepciones teleológicas y providencialistas del desarrollo histórico, según las cuales la historia se encuentra predeterminada y se atiene a fines planteados de antemano, Marx y Engels ponen de manifiesto la continuidad objetiva del desarrollo de las formaciones económico-sociales, la sujeción a leyes en este desarrollo, del que el comunismo es consecuencia necesaria.

Así, pues, el materialismo histórico representa la concepción materialista del desarrollo de todas las relaciones sociales en toda su diversidad, en su unidad materialmente condicionada y su devenir histórico, de los que son grados necesarios las distintas formaciones económico-sociales. La esencia de esta concepción materialista dialéctica íntegra de la vida social, encarnada en la teoría y el método del materialismo histórico, quedó brillantemente formulada por Marx en su carta a P. V. Annenkov, del 28 de diciembre (de 1846): "¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil." [31]

El estudio del desarrollo de las formaciones económico-sociales pone de relieve las direcciones fundamentales del desarrollo progresivo de la sociedad hacia el comunismo y es la base teórica de la previsión científica del desarrollo progresivo de la sociedad comunista. La concepción mate-

[31] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 415.

rialista de la historia y la aplicación de la misma al estudio del desenvolvimiento de la formación capitalista esboza con toda evidencia la perspectiva histórica del inevitable hundimiento revolucionario del capitalismo y del paso al comunismo. De este modo, el materialismo dialéctico e histórico es la base teórica filosófica del comunismo científico.

3. Los problemas de historia de la filosofía en los trabajos de Marx y Engels

En los tomos anteriores de nuestra obra, el proceso histórico de desarrollo de la filosofía era enfocado de conformidad con la visión que de ésta como ciencia tiene el marxismo-leninismo, y en relación con ello se exponían las tesis de Marx y Engels acerca del desenvolvimiento histórico del pensamiento filosófico.

Por esto, en el presente apartado nos limitaremos a examinar las tesis teóricas fundamentales de Marx y Engels en el campo de la historia de la filosofía como ciencia, sin referirnos especialmente a la valoración concreta que los fundadores del marxismo hicieron de las distintas corrientes filosóficas.

La creación del materialismo dialéctico e histórico significó también una transformación revolucionaria en el campo de la historia de la filosofía como ciencia. Durante muchos siglos de avance de la filosofía, la historia de ésta no había sido prácticamente una ciencia, por cuanto se limitaba a una descripción empírica de doctrinas, sin un criterio objetivo para la valoración de las mismas y sin apreciar los vínculos regulares que las unían.

Si tomamos a los predecesores del marxismo en este terreno, fue Hegel quien planteó más concretamente el problema de la historia de la filosofía como ciencia: los sistemas filosóficos, según él, no son creación arbitraria de los distintos pensadores, sino que constituyen fases necesarias en el desarrollo espiritual de la humanidad que, de conformidad con el sistema idealista hegeliano, tiene por base el conocimiento que la "idea absoluta" adquiere de sí misma. Sin embargo, el idealista alemán no pudo descubrir las leyes reales de la filosofía, puesto que se negaba a ver las raíces económico-sociales de las doctrinas filosóficas, enfrentaba la filosofía a la práctica material, de una parte, y a las ciencias positivas de la naturaleza y de la sociedad, de otra, y, contrariamente a la verdad, pasaba por alto el papel del materialismo y exaltaba el del idealismo en la historia de la filosofía.

Unicamente la doctrina de Marx y Engels hizo posible la creación de una historia de la filosofía verdaderamente científica, dedicada a la investigación de las leyes objetivas a que está sujeto el avance del pensamiento filosófico.

Los fundadores del marxismo, en su labor de creación de la concepción científica del mundo del proletariado revolucionario, subrayaron siempre que la historia de la filosofía no es simplemente una historia de errores, e indicaron a este propósito la necesidad de asimilar con un espíritu crítico todo lo que anteriormente se había realizado en este

campo. Tenían un elevado concepto de los grandes filósofos de tiempos anteriores y consideraban que el materialismo dialéctico e histórico da respuesta a los problemas planteados hasta entonces por el desarrollo del pensamiento filosófico. Para responder a estos problemas, enunciados a lo largo de muchos siglos, Marx y Engels estimaban necesario el estudio completo del proceso de avance de la filosofía. De ahí que F. Engels considerase el estudio de la historia de la filosofía como la mejor escuela del pensamiento teórico.

Marx y Engels convirtieron la historia de la filosofía en una ciencia real, puesto que miraban la filosofía como una forma específica de la conciencia social, condicionada por el desarrollo de la vida material de la sociedad y, ante todo, por su base económica, y partiendo de ello pusieron de manifiesto las leyes objetivas de la aparición y el desenvolvimiento del conocimiento filosófico. Punto de partida de la historia científica de la filosofía es la concepción materialista dialéctica del proceso histórico-social y, en íntima relación con esto, la concepción de la filosofía como forma específica de conocimiento del mundo.

Marx y Engels valoran desde el punto de vista del materialismo dialéctico e histórico cada sistema filosófico en particular y toda la marcha de la filosofía en su conjunto, rechazan la concepción idealista de filiación de las ideas y analizan profundamente las raíces económico-sociales y gnoseológicas de las doctrinas filosóficas. Señalan que "los filósofos no avanzaban impulsados solamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en la realidad les impulsaba eran, precisamente, los progresos formidables y cada vez más raudos de las ciencias naturales y de la industria".[32]

La teoría marxista de la lucha de clases, que es el hilo que lleva a la comprensión del proceso histórico-social, posee también la más grande importancia para la historia de la filosofía, ya que pone de relieve el lugar y el papel de los sistemas filosóficos en la lucha ideológica de las clases. Gracias a la teoría de la lucha de clases, las doctrinas filosóficas recibieron, por primera vez, una valoración histórica concreta como expresión filosófica de la ideología de las clases en pugna, que desempeñan uno u otro papel en la marcha de la sociedad. De conformidad con ello, Marx y Engels ven, por ejemplo, en la filosofía de los materialistas franceses del siglo XVIII la preparación ideológica de la revolución burguesa de 1789, subrayando que "eran auténticos filósofos de la burguesía". No es difícil comprender los beneficios que en el plano del análisis científico reporta este enfoque de las doctrinas filosóficas: permite comprender la filosofía como necesaria expresión espiritual de una determinada época histórica, como la quintaesencia ideológica de su tiempo.

La doctrina marxista de la lucha de clases permitió superar definitivamente la concepción idealista de la filosofía como contemplación "sin partido", impasible e imparcial, elevada sobre el tempestuoso mar de la vida, de la realidad que nos rodea, con su manantial único en el amor a la sabiduría. Se sobreentiende, empero, que la valoración del sentido de clase y de la significación de la filosofía, tal como la encontramos en

[32] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 346.

los fundadores del marxismo, no niega ni un ápice su papel cognoscitivo como forma particular y específica de conocimiento de la realidad objetiva y del reflejo de ésta en la conciencia de los hombres, su valor como método del pensamiento.

Los fundadores del marxismo señalaban a la vez que el desarrollo económico-social y la lucha de clases no determinan directamente la orientación y el contenido del desenvolvimiento de la filosofía, ni tampoco la posición de las doctrinas filosóficas de una época histórica frente a otra época. El desarrollo de la filosofía, como forma específica que es del conocimiento, y su actitud hacia la realidad objetiva, hacia la práctica material, se encuentran en íntima relación con el progreso de la ciencia, y también con la política y las distintas formas de la conciencia social, a través de las cuales halla expresión a menudo.

En la medida en que la filosofía resume teóricamente la marcha del conocimiento, es indudable que sus vínculos con el progreso de la ciencia, y singularmente de las ciencias naturales, tienen una especial importancia. Así, por ejemplo, la filosofía materialista de los siglos XVII y XVIII, con sus características y peculiaridades, se encontraba indisolublemente unida al carácter y al estado de las ciencias naturales de aquel tiempo, los cuales, en grado considerable, condicionaban la interpretación metafísica mecanicista de los fenómenos de la naturaleza.

Los fundadores del marxismo formulan una ley muy importante del desarrollo de la filosofía, como es la de su autonomía relativa. Esta consiste, ante todo, en la continuidad histórica y lógica de las ideas filosóficas. Engels escribe a K. Schmidt el 27 de octubre de 1890: "...Como campo circunscrito de la división del trabajo, la filosofía de cada época tiene como premisa un determinado material de ideas que le legan sus predecesores y del que arranca." [33]

Cada doctrina filosófica nueva, apoyándose en las doctrinas que la antecedieron, en el "material de ideas" que éstas le legaron, da respuesta a los problemas que se planteaban y enuncia otros nuevos. Sin embargo, el carácter de la actitud hacia las ideas anteriores recibidas en herencia, la esencia de las respuestas a los problemas que se planteaban y las particularidades del planteamiento de los problemas nuevos vienen determinados, en última instancia, por las condiciones económico-sociales y por la posición de la clase cuyo punto de vista, conscientemente o sin advertirlo, expresan los filósofos. No obstante, la economía se limita aquí a determinar la actitud de los filósofos hacia el caudal de ideas que les fue transmitido y la dirección general de su ulterior desenvolvimiento teórico.

La tesis de la autonomía relativa de la filosofía (y de la ideología en general) explica también hechos, bastante frecuentes en la historia, como el nivel relativamente elevado de la filosofía en países económicamente atrasados. Todos saben, por ejemplo, que la Francia de mediados del siglo XVIII se hallaba por detrás de Inglaterra en el sentido económico y político. Mas el materialismo francés de ese siglo representa sin duda un escalón nuevo, más elevado, en la marcha del conocimiento filosófico, que el pensamiento filosófico inglés de ese mismo tiempo, en particular porque

[33] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 465.

se apoya en el materialismo y el teísmo ingleses de los siglos XVII y XVIII. Lo mismo puede decirse de la filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y de algunas otras doctrinas filosóficas.

El análisis científico de los fenómenos ideológicos según la concepción materialista de la historia exige una severa delimitación de principios entre la forma en que unas u otras teorías son expresadas y su contenido objetivo. Cuando Marx y Engels aplican esta norma a la investigación de la historia de la filosofía, ponen de relieve el verdadero contenido objetivo de las doctrinas filosóficas, que a menudo se encuentra en contradicción flagrante con la estimación que de él tienen los propios filósofos.

Este principio materialista permite adquirir una noción profundamente científica del contenido teórico específico de las doctrinas filosóficas, que no siempre, ni mucho menos, corresponde adecuadamente a la forma de la exposición. Un claro ejemplo de esto es la filosofía de Spinoza, de un contenido materialista y ateo, mientras que la forma subjetiva de exposición es francamente teológica. A este propósito, Marx escribía a F. Lassalle el 31 de mayo de 1858: "Hasta en los filósofos que dieron a sus trabajos una forma sistemática, como, por ejemplo, Spinoza, la estructura interna real de su sistema se diferencia por completo de la forma en que él lo presentaba conscientemente." [34]

Esta tesis de Marx tiene gran importancia para el estudio de la historia de las doctrinas filosóficas, comprendidas aquellas en que la forma de exposición no se contradice abiertamente con su contenido objetivo. Así, por ejemplo, los materialistas ingleses del siglo XVII y los franceses del XVIII no se concebían a sí mismos como ideólogos de la clase burguesa. P. Holbach, subjetivamente, estaba muy lejos, como es lógico, de las ansias burguesas de explotación "libre" —es decir, ilimitada— de los obreros, y en él, lo mismo que en los demás materialistas franceses del siglo XVIII, no había el menor egoísmo de clase; todos estaban sinceramente convencidos de que sus teorías eran producto exclusivo de sus aspiraciones a conocer la verdad y alcanzar el bienestar general. Sin embargo, en las condiciones históricas propias de la lucha contra el feudalismo y el predominio de la ideología religiosa, las reivindicaciones democráticas de libertad y de derechos civiles, expuestas en los trabajos de los hombres de la Ilustración y de los materialistas franceses, eran objetivamente expresión de los intereses de clase de la burguesía, de su aspiración a suprimir el feudalismo y a establecer la dominación del régimen capitalista. Precisamente por ello escribían Marx y Engels: "La teoría de Holbach no es, pues, otra cosa que la ilusión históricamente legítima, filosófica, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender en Francia y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales." [35]

[34] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXV, Leningrado, 1934, página 229.

[35] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. de W. Roces, págs. 464-465, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.

El estudio del carácter específico de la filosofía como forma especial de conocimiento de la realidad condujo a Marx y Engels a la determinación del problema fundamental de la filosofía y de las tendencias filosóficas —el materialismo y el idealismo— derivadas de la solución que se diese a este problema; les permitió poner de manifiesto la lucha del materialismo y el idealismo como ley específica de desarrollo de la filosofía. Ya las figuras más eminentes del materialismo anterior a Marx, por ejemplo, Diderot y L. Feuerbach, delimitaban conscientemente la línea materialista de la idealista en filosofía. El idealista Hegel adivinó también el lugar específico que en filosofía ocupa el problema de la relación entre el pensar y el ser cuando, por ejemplo, manifestaba que "el espíritu y la naturaleza, el pensar y el ser, son los dos aspectos infinitos de la idea..." [36]

Sin embargo, Hegel fue incapaz no ya de resolver, sino ni siquiera de plantear científicamente el problema de la relación entre la conciencia y el ser, tanto más que rechazaba el materialismo como un punto de vista, supuestamente no filosófico, de la conciencia común y ordinaria. Sólo Marx y Engels descubrieron el carácter inevitable, histórica y lógicamente, de la existencia de los dos campos en filosofía, demostrando que la lucha entre el materialismo y el idealismo es una ley objetiva del desarrollo de la filosofía, el contenido principal de su avance histórico. Y precisamente por ello fueron los fundadores de la historia científica del materialismo, de la historia que pone de manifiesto la principal orientación del desarrollo de la filosofía en general.

Marx y Engels veían en la lucha de los dos campos dentro de la filosofía la manifestación directa del espíritu de partido en el plano filosófico; con toda energía barrieron los intentos eclécticos de conciliación, de unión sin principios de estas dos tendencias opuestas e incompatibles. Un brillante ejemplo de esa crítica del eclecticismo filosófico es la conocida carta de Marx a Feuerbach, del 20 de octubre de 1843,[37] en la que el fundador del comunismo científico denuncia la doctrina de Schelling en su último período como un ensayo sin principios para conciliar las ciencias naturales y el misticismo, el racionalismo y el irracionalismo, etc. Otro ejemplo, no menos brillante, es la crítica que Engels hace de las teorías filosóficas burguesas de la segunda mitad del siglo XIX —positivismo y neokastismo—, que él califica de bazofia ecléctica. Marx y Engels, señalaba Lenin, fueron, del principio al fin, fieles al espíritu de partido en filosofía, fustigaron implacablemente toda concesión al idealismo y defendieron y ampliaron fecundamente la tendencia materialista.

La idea del espíritu de partido en filosofía es la brújula por la que se orientan todas las investigaciones histórico-filosóficas de Marx y Engels. En ella encuentra reflejo, de una parte, la relación real entre la filosofía y la práctica social, la política, y, de otra, la ley interna del desarrollo de los propios conocimientos filosóficos.

Guiándose por el espíritu de partido materialista, Marx y Engels someten a una crítica muy argumentada la concepción idealista del mundo.

[36] Hegel, *Obras completas*, ed. rusa, t. XI, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 208.
[37] Véase C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. I, Moscú-Leningrado, 1928, págs. 533-534.

Así, al desenmascarar el idealismo subjetivo de los jóvenes hegelianos, los fundadores del marxismo señalan que este idealismo, que sustituye la necesidad de las transformaciones económico-sociales por la prédica abstracta de la modificación de la conciencia, resulta políticamente conservador, a pesar de la fraseología revolucionaria y del radicalismo político de sus representantes. Con ese mismo criterio enjuician también Marx y Engels el lugar del idealismo en la historia del conocimiento, haciendo ver cómo en su conjunto es hostil a la ciencia, a pesar de ciertos descubrimientos trascendentales hechos por algunas figuras eminentes del idealismo, por ejemplo, Leibniz o Hegel. Representantes ilustres del idealismo, indicaba Marx, plantearon el problema del papel activo del pensamiento en el proceso cognoscitivo, pero, subraya, su solución con un criterio idealista era imposible.

Distinguiendo las ideas racionales contenidas en las doctrinas de unos u otros filósofos idealistas, Marx y Engels descubrieron las raíces gnoseológicas del idealismo y pusieron en claro los vínculos existentes entre las ideas y tesis del idealismo y ciertas particularidades del conocimiento humano, en especial la necesidad de abstraerse, en cierta medida, de las cualidades de los objetos, percibidas sensiblemente, para descubrir las leyes en que se basan y que los órganos de los sentidos no pueden percibir directamente. Esta necesidad de hacer abstracción de lo dado directamente en la experiencia sensible es llevado al absurdo por el idealismo especulativo. El idealismo, explica Marx, no surge "cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de *fruta* y cuando, yendo más allá, me *imagino* que mi representación abstracta, «*la* fruta», obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el *verdadero* ser de la pera, de la manzana, etc..." [38]

No se limitan Marx y Engels a poner de manifiesto las raíces gnoseológicas del idealismo, sino que revelan cómo la filosofía idealista es inevitable en determinadas condiciones históricas, en virtud del desarrollo antagónico de la sociedad y de las contradicciones inherentes al proceso del conocimiento. Así, refiriéndose al materialismo antiguo, Engels señala que esta filosofía "no era capaz de explicar las relaciones entre el pensamiento y la materia. Pero la necesidad de llegar a conclusiones claras acerca de esta cuestión condujo a la teoría de un alma separable del cuerpo, luego a la afirmación de la inmortalidad del alma, y por último al monoteísmo. De este modo, el materialismo antiguo veíase negado por el idealismo".[39]

Señala Engels la legitimidad histórica de la aparición del idealismo y habla de la inevitable negación de las concepciones idealistas por el materialismo en un nivel más elevado del desarrollo social, cuando para esto se dan las necesarias premisas materiales y teóricas. Esta negación, se sobreentiende, es un proceso dialéctico, que presupone la asimilación crítica de las tesis racionales contenidas, en uno u otro aspecto, en las doctrinas del pasado que son sometidas a negación. Mientras que los historiadores burgueses de la filosofía cerraban los ojos al materialismo o lo

[38] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, ed. esp. cit., págs. 122-123.
[39] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp. cit., pág. 168.

presentaban como una visión puramente empírica del mundo, igual en todas las épocas históricas, confundiendo bajo un denominador común las doctrinas materialistas de épocas históricas y clases diferentes, los fundadores del marxismo señalan las principales formas históricas de la filosofía materialista y su variedad de aspectos, descubren el proceso, sujeto a leyes, de desarrollo de la concepción materialista.

Las principales formas históricas del materialismo en la filosofía anterior las veían Marx y Engels en el materialismo primitivo y simplista de los antiguos griegos —que se distinguía por su enfoque dialéctico espontáneo del estudio de la naturaleza— y en el materialismo metafísico de los siglos XVII y XVIII. Los fundadores del marxismo expusieron los radicales defectos de la anterior filosofía materialista, que se limitaba a la interpretación materialista de la naturaleza y que en la Edad Moderna, en virtud de las particularidades del progreso de las ciencias naturales (predominio de la mecánica) y de las posiciones de clase de la burguesía, se había convertido en metafísico-mecanicista.

Tiene gran importancia, para la elaboración teórica de la historia del materialismo, la tesis de Engels de que a cada descubrimiento nuevo, que hace época, de las ciencias naturales, el materialismo adopta una forma histórica nueva, se desarrolla y progresa. Esta tesis formula teóricamente la ley del desarrollo progresivo de la filosofía en todas las etapas históricas de su existencia. Este es el punto de vista que Marx y Engels adoptan en su examen de las formas históricas fundamentales del materialismo y en su crítica del denominado materialismo vulgar de los años 60, el cual, a pesar de los grandes avances de las ciencias naturales en aquel tiempo, se mantenía en las posiciones de la filosofía materialista de los siglos XVII y XVIII, sin avanzar lo más mínimo, antes bien, al contrario, simplificando y vulgarizando a cada paso sus tesis más importantes.

Los fundadores del marxismo no se limitaron a destacar las formas fundamentales de la filosofía materialista y dar una valoración general de las mismas; también investigaron concretamente las distintas tendencias, escuelas y concepciones filosóficas y sociológicas de los más eminentes pensadores. Los trabajos de Marx y Engels proporcionan una profunda caracterización de los grandes filósofos materialistas de la antigüedad que eran Demócrito y Epicuro, ponen de manifiesto los rasgos distintivos de las doctrinas materialistas del Renacimiento, de la filosofía materialista inglesa del siglo XVII (F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke) y del materialismo de Spinoza, y ofrecen un análisis de la aparición y el desarrollo de las tendencias fundamentales del materialismo francés de los siglos XVII y XVIII, de las doctrinas de Holbach, Helvecio y Diderot. Marx y Engels prestan gran atención a los grandes pensadores rusos, y singularmente a Chernishevski y Dobroliúbov. Finalmente, hacen un estudio completo de la filosofía materialista de Feuerbach.

A la vez que subrayan la limitación del viejo materialismo, Marx y Engels muestran que el materialismo no es, por su naturaleza misma, la interpretación metafísica de la realidad, como afirmaban Hegel y otros idealistas. Al contrario, la primera forma histórica de la dialéctica guardaba nexos orgánicos con la concepción del mundo, ingenuamente materialista, de los antiguos griegos. El posterior avance de la dialéctica se

hallaba relacionado también, en cierta medida, con el materialismo (en particular, con la doctrina materialista de Spinoza, con la física de Descartes, la filosofía de Diderot, etc.), aunque, en su conjunto, el materialismo de la Edad Moderna era metafísico.

En las obras de Marx y Engels se siguen las grandes etapas históricas del desarrollo de la dialéctica. En ellas son investigadas con particular detalle las raíces históricas y las características fundamentales de la dialéctica idealista de la filosofía clásica alemana, que constituyó una de las fuentes teóricas del marxismo. "...Nosotros, los socialistas alemanes —señalaba Engels—, estamos orgullosos de descender no sólo de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel." [40]

Los fundadores del marxismo demostraron que la dialéctica crítico-revolucionaria, consecuente, no puede ser desarrollada desde las posiciones del idealismo, ni tampoco desde las posiciones de la burguesía, con su limitación de clase. El idealismo, como señalaba Marx, en el mejor de los casos estudia, y aun así en forma extremadamente mistificada, el problema del aspecto subjetivo del proceso del conocimiento, la actividad del pensamiento, pero siempre se queda lejos de la concepción científica del desarrollo dialéctico de la realidad material.

Así, pues, los fundadores del marxismo expusieron los principios dialéctico-materialistas fundamentales en la investigación científica del avance histórico de la filosofía, y estudiaron en líneas generales las principales etapas de desarrollo del pensamiento filosófico. Con su creación del materialismo dialéctico e histórico hicieron un resumen de toda la evolución anterior del materialismo y de la dialéctica, pusieron de relieve la tendencia fundamental del avance progresivo de la filosofía y sentaron la base, genuinamente teórica, para la comprensión científica de este proceso. Todo esto era el punto de partida para el ulterior desarrollo de la historia de la filosofía como ciencia en los trabajos de los continuadores de la doctrina de Marx y Engels.

4. Los problemas filosóficos de la historia de las ciencias naturales en los trabajos de Marx y Engels

La obra de Marx y Engels significa una honda revolución no sólo en la historia de la filosofía, sino también en la historia de las ciencias, y particularmente en la historia de las ciencias naturales. Aquí, como en todas las esferas, aplicaron con espíritu creador el materialismo dialéctico e histórico, por ellos descubierto, y superaron íntegramente y rechazaron las concepciones idealistas y metafísicas sobre la historia del conocimiento de la naturaleza y la mera descripción empírica en la exposición de la misma.

A mediados y en la segunda mitad del siglo XIX, en Europa, y especialmente en Alemania, aparecen muchos trabajos sobre historia de ciencias positivas concretas, de las matemáticas y de todas las ciencias natu-

[40] F. Engels, *Prólogo a la primera edición alemana del folleto "Del socialismo utópico al socialismo científico"*. En F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp. cit., pág. 420.

rales en su conjunto. En ellos, o bien se sostenía una u otra concepción filosófica idealista, compartida por el autor, o se hacía una exposición puramente descriptiva, empírica, de los hechos, sin que se apreciase el menor intento de llegar a una síntesis teórica y de darles una interpretación filosófica. En este sentido, dentro de Alemania son característicos los trabajos de historia de la química de H. Kopp y, más tarde, de E. Meyer;[41] muchas cuestiones de historia de la química son tratadas en las *Cartas* de J. Liebig; Rosenberg escribió una *Historia de la física* y Klein editó sus lecciones sobre historia de las matemáticas. En Inglaterra apareció la *Historia de las ciencias inductivas,* de W. Whewell.

En Francia vieron la luz los trabajos sobre historia de la química de Würtz y de Berthelot, que en su exposición se atenían principalmente al papel desempeñado por Lavoisier en esta ciencia. En Rusia se publicó la *Historia de la física* de Liubímov, inspirada por concepciones filosóficas idealistas, la *Historia de la química* de Sávchenkov, de carácter recopilativo, y alguna otra obra.

Todos estos trabajos se distinguían por el idealismo en la explicación de las fuentes y las fuerzas motrices del avance del conocimiento científico. Si en ellos se habla de la relación entre la ciencia y la técnica, entre las ciencias naturales y la producción, de ordinario se hace con un criterio unilateral, como influencia de las denominadas ciencias "puras" y de sus descubrimientos sobre el desarrollo de los conocimientos "aplicados". Es como si en la búsqueda del conocimiento puro, de las verdades puras, los investigadores descubriesen nuevos hechos y leyes de la naturaleza, como si enunciasen nuevas teorías e hipótesis que luego son aprovechadas y aplicadas en la técnica para satisfacer los intereses utilitarios y prácticos del hombre. La propia práctica, la producción, la técnica, no influyen, de acuerdo con esta idea, sobre el conocimiento científico, que surge y se desarrolla, supuestamente, bajo la sola acción de las necesidades espirituales. Se trata de una concepción típicamente idealista del progreso de la ciencia y del conocimiento en general.

En relación íntima con esta concepción filosófica general se encuentra la exageración del papel de determinados investigadores en el conocimiento científico, el atribuir las causas de la aparición y avance de la ciencia en unas u otras épocas históricas y en unos u otros pueblos a la acción de diversos factores psíquicos, que van desde el espíritu de indagación hasta la conformación psíquica y las inclinaciones espirituales de cada pueblo concreto. Todo esto abría de par en par las puertas para la penetración y la exageración de las concepciones nacionalistas en la historia de la ciencia, singularmente cuando se producían choques políticos y militares entre los diversos Estados. Así, en medio del ambiente de la guerra franco-prusiana de 1870, los químicos alemanes Kolbe y Volhard combatieron violentamente con un espíritu chovinista la equivocada afirmación de Würtz de que "la química es una ciencia francesa", a la vez que trataban de desacreditar a todos los químicos franceses, empezando por Lavoisier. Contra este desenfreno del nacionalismo burgués alemán

[41] La traducción rusa de la *Historia de la química* de E. Meyer apareció en 1899 con un prefacio de D. I. Mendeleev.

en la ciencia, que reflejaba la embriaguez militarista de la que también era víctima parte de los intelectuales alemanes, se manifestaron los eminentes químicos rusos Bútlerov, Mendeleev y Zinin.

Mas aunque los historiadores de la ciencia se fijaban ante todo, en la inmensa mayoría de los casos, en los aspectos puramente cognoscitivos y trataban de exponer el factor espiritual en los avances de la ciencia, desprovistos como estaban del método dialéctico eran incapaces de descubrir hasta el fin la lógica interna del desarrollo del pensamiento científico, de ver un proceso regular de sucesión en el cambio de unos conceptos, doctrinas y teorías por otros.

A diferencia de los historiadores burgueses de la ciencia, los fundadores del marxismo se preocuparon lo primero de todo en revelar las fuerzas motrices y los estímulos que en última instancia hacen avanzar el movimiento científico, el estudio de la naturaleza y el descubrimiento de sus leyes. En *El Capital* de Marx, en los trabajos de Engels —especialmente en su *Dialéctica de la naturaleza*—, y en la correspondencia entre uno y otro y con otras personas, encontramos expuesta y formulada la concepción histórico-materialista general acerca del desarrollo de las ciencias naturales y del conocimiento científico en general. Marx y Engels descubren, en primer lugar, el papel de la práctica, de la técnica, de la producción en el avance del conocimiento científico como verdadero origen y fuerza motriz del mismo, a la vez que subrayan el papel de la práctica como criterio de la verdad de las teorías, los conceptos y las representaciones. En segundo lugar, hacen ver la acción contraria de los frutos del conocimiento sobre la práctica histórico-social, sobre la técnica y la producción, en interés de las cuales se realizan, en última instancia, todos los descubrimientos científicos. Por consiguiente, los fundadores del marxismo se encuentran lejos de desposeer de su papel activo a la ciencia, al conocimiento científico; al contrario, subrayan ese papel, que ellos explican por la circunstancia de que las ciencias aparecieron, progresaron y continúan avanzando justamente porque tal es el interés de la práctica, de la técnica y la producción.

En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels señala repetidas veces que las ciencias aparecieron gracias a la producción, que el impulso que cobraron en el Renacimiento se debía a la producción precisamente. Rechaza la concepción idealista de que únicamente la producción experimenta la influencia del progreso científico y escribe que hasta aquel entonces se acostumbraba a exhibir jactanciosamente lo que la producción debía a la ciencia, cuando es incomparablemente mayor lo que la ciencia debe a la producción. Esto es así porque, respecto de la ciencia, la producción cumple el papel de materia, de manantial que la nutre, de criterio y de meta final, al ser aplicados prácticamente los frutos obtenidos.

En la conocida carta a Starkenburg, tras de someter de nuevo a crítica tal concepción idealista, Engels escribe que la ciencia es impulsada hacia adelante por las necesidades de la técnica y la producción. Cuando en la sociedad aparecen nuevas necesidades de orden técnico, esto ejerce sobre el progreso científico una influencia incomparablemente mayor que muchas universidades juntas, es decir, que la enseñanza puramente universitaria, la cual se supone estimulada por la busca de la verdad pura

por el simple deseo de conocerla. No obstante, observa Engels, en Alemania acostumbran a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo, haciendo ver que aparecen y se desenvuelven de conformidad con causas de orden puramente espiritual, y no bajo la influencia de la producción material.

El ejemplo de la gestación de los conocimientos científicos en la antigüedad, de su renacimiento y ulterior avance gracias a las necesidades de la metalurgia, la tintorería y otros sectores de la incipiente industria, a partir de los siglos XIV y XV, el ejemplo de la teoría de la electricidad y de los avances de la hidrostática (Torricelli y la necesidad de regular el curso de las aguas en la parte montañosa de Italia) y otros muchos, sirven a Engels para señalar la inconsistencia de la concepción idealista en boga acerca de la historia de las ciencias y de todo el conocimiento científico.

Marx y Engels demuestran que el progreso de las ciencias naturales y de la técnica viene impuesto por las necesidades de la producción y oponen esta concepción materialista de la historia de la ciencia y de la técnica a las concepciones idealistas existentes en la historiografía burguesa, para las que lo decisivo es la actividad de individuos concretos, su capacidad personal, su espíritu de inventiva, etc. Según escribe Marx en *El Capital,* la historia crítica de la tecnología (que está aún por escribir y que hay que redactarla con un criterio auténticamente científico, es decir, materialista) mostrará lo poco que los descubrimientos o inventos concretos dependen del trabajo de determinados individuos. Cada descubrimiento o invento tiene su origen en las necesidades de la producción material, y el investigador o inventor se limita a captar y reflejar en su obra esta necesidad, que su descubrimiento o invento viene a satisfacer. Y como tales necesidades de la producción social ejercen su acción no sobre un individuo concreto, tomado al azar, sino sobre determinadas capas de la sociedad, ocurre a menudo que un descubrimiento o invento es realizado simultáneamente por dos o más personas, con independencia la una de la otra, en uno o varios países. De ahí que para el historiador de la ciencia y de la técnica sea importante, en primer término, dilucidar las causas verdaderas y principales del progreso científico y técnico, a fin de explicar correctamente los acontecimientos que se van sucediendo en este campo de la actividad humana. Esa debe ser, ante todo, la "historia crítica de la tecnología" a que Marx hace referencia.

Pero los fundadores del marxismo no lo reducían todo a la necesidad de dilucidar la influencia de la producción y la economía sobre los avances de la ciencia y de la técnica. Veían también la otra cara del problema, consistente en que las grandes personalidades (en este caso concreto los investigadores e inventores) perciben correctamente las necesidades maduras del desarrollo de la práctica histórico-social y contribuyen a satisfacerlas. Sin la participación de determinados individuos (investigadores y técnicos), las tareas de este género no pueden ser cumplidas, de donde el papel activo de los grandes hombres de la ciencia y de la técnica es indiscutible, aunque en última instancia venga condicionado por el desarrollo de la base material de la sociedad, por su producción. En la solución

de este problema se ven concretadas las tesis generales del materialismo histórico sobre el papel del individuo en la historia.

No se agota aquí el problema de las leyes del desarrollo del conocimiento científico en los trabajos de Marx y Engels. Este último advierte dos aspectos o partes en el conocimiento de la naturaleza: las ciencias naturales empíricas, que recopilan hechos, y las ciencias naturales teóricas, que los generalizan, sistematizan y explican.[42] La parte teórica de las ciencias naturales está vinculada directamente a la filosofía, que le proporciona el método general de investigación, las categorías lógicas con las que el naturalista ha de operar no sólo para alcanzar la síntesis teórica de los datos experimentales, sino también en el proceso de recopilación de esos datos, para montar acertadamente sus experimentos, y sobre todo para comprobar en la práctica sus conclusiones y construcciones teóricas. Y como la filosofía, que expresa la concepción del mundo de una u otra clase, va unida, a su vez, a la lucha de clases, en su repercusión en el plano ideológico, resulta que las propias ciencias naturales, a través de la filosofía, en última instancia también se hallan relacionadas con la lucha ideológica de las clases. Esto se refiere singularmente a las grandes síntesis teóricas, en las que se refleja la ideología científica, el panorama científico del mundo, y que entran en contradicción con las concepciones teológicas reaccionarias imperantes. Así ocurrió, por ejemplo, en el Renacimiento, como Engels escribe en su Introducción a la *Dialéctica de la naturaleza*.

La historia de las ciencias naturales se halla vinculada a la práctica histórico-social, al menos, en dos sentidos: a través de la técnica, con el desarrollo de la producción, de las fuerzas productivas de la sociedad, y a través de la filosofía, con la ideología de las distintas clases de la sociedad, con la lucha de clases que se manifiesta en este terreno. En su artículo *La situación en Inglaterra. El siglo XVIII*, escribe Engels que las ciencias adoptaron en aquel entonces su forma científica y se adhirieron por una parte a la filosofía y por otra a la práctica (refiérese a la producción).

Además de los nexos de las ciencias naturales con los diversos aspectos de la práctica histórico-social, los fundadores del marxismo expusieron la lógica interna o dialéctica del desarrollo del conocimiento científico-natural, que es un caso particular del desarrollo del conocimiento en general. Como todo conocimiento científico, el conocimiento de la naturaleza se desenvuelve de un modo dialéctico, contradictoriamente, a través de la negación de la negación, a través de supuestas vueltas a lo viejo, al punto de partida, a través de la repetición en etapas superiores del desarrollo de determinados aspectos o rasgos que ya se dieron antes en fases inferiores.

En la Introducción al *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels resume esta marcha dialéctica general del conocimiento de la naturaleza: primeramente percibimos el cuadro de conjunto e indiviso de los fenómenos que transcurren en la naturaleza, donde "todo fluye, todo cambia" (Heráclito), donde todo se encuentra en interdependencia, en

[42] Véase: F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., págs. 452-457.

concatenaciones y transiciones recíprocas, donde nada hay eterno e inmutable. Este cuadro de la naturaleza, históricamente el primero y certero en lo fundamental, adolece, sin embargo, de un defecto esencial: en él no hay un conocimiento de las partes, de los detalles, no existe aún una idea exacta de los objetos de la naturaleza, es decir, de lo que se mueve, interacciona y se encuentra vinculado entre sí.

En otras palabras, lo general se presenta a menudo divorciado de lo particular, de lo individual; y lo particular se ve disuelto por completo en lo general, desaparece en él. De ahí que el cuadro de conjunto de la naturaleza no sea aún estrictamente científico y adolezca en alto grado de simplismo y de los defectos de la filosofía natural.

La segunda fase del conocimiento de la naturaleza comienza concentrando la atención del investigador en el conocimiento de las distintas partes, a fin de descubrir así las leyes que rigen en los diversos campos del mundo exterior y de ponerse en condiciones de utilizarlas en la práctica. Mas para conocer las partes es necesario dividir toda la naturaleza en sectores definidos de fenómenos, hay que aprender a diferenciar las cosas y los fenómenos concretos de su conexión general, natural o histórica. Separados de su concatenación general, en un caso actúan como causa y en otro como efecto. El descubrimiento de las relaciones de causa y efecto entre dos fenómenos permite encontrar la correspondiente ley de la naturaleza, la base de la cual (como indicaba Marx) es precisamente el vínculo interno y necesario entre dos fenómenos.

El estudio de la naturaleza en esta fase del conocimiento científico presupone la aplicación consecuente del análisis, que divide la naturaleza como todo en sus partes componentes; podríamos decir que hace la disección de la naturaleza. De conformidad con esto, es elaborado el método analítico específico de investigación; su aplicación concreta se tuvo en la anatomía de las plantas, de los animales y del hombre, en el análisis químico de las diferentes sustancias y en otros procedimientos y métodos análogos de investigación de los fenómenos y objetos de la naturaleza.

Ahora bien, el método analítico presupone cierta ruptura de los nexos naturales o históricos de los fenómenos en el proceso del conocimiento de la naturaleza; de ahí que los objetos fuesen considerados fuera de su movimiento, al margen de su vida y su interacción, como si estuviesen "muertos" y aislados unos de otros. La consecuencia fue que lo general desapareció entre los detalles, los árboles impedían ver el bosque. Era la negación abierta del primitivo cuadro del mundo, ingenuo, pero acertado en sus grandes rasgos. El método analítico de investigación se convirtió en método metafísico de pensar al ser refrendado unilateralmente, al ser elevado a la categoría de lo absoluto y convertido en costumbre de concebir las cosas y los fenómenos de la naturaleza al margen del desarrollo, fuera de la concatenación universal. El método metafísico de pensar tenía su justificación histórica, por cuanto antes de conocer los procesos de movimiento y cambio era preciso estudiar los cuerpos de la naturaleza como objetos dados y acabados; acerca de esto escribió Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

Cuando el análisis hubo cumplido en líneas generales su misión y los

objetos de la naturaleza, tomados como objetos acabados, habían sido estudiados en grado suficiente, quedó preparado el terreno para pasar a una fase superior del conocimiento, en la que la naturaleza entera era considerada como algo unido entre sí, integral, que se encuentra en eterno movimiento, desarrollo e interacción de la totalidad de las partes que lo componen. El método analítico, unilateral, quedó sustituido por el método que presupone la unidad del análisis y la síntesis, es decir, por la síntesis teórica basada en el análisis que la había precedido y preparado. De conformidad con ello, en vez de considerar los objetos como acabados y completos se investigaron los procesos, la metafísica fue sustituida por la dialéctica, que negaba la metafísica, de la misma manera que la metafísica había negado en tiempos la dialéctica ingenua y la filosofía natural de los pensadores antiguos. Si la metafísica, como señala Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, tenía razón frente a los antiguos, en el sentido de que reconocía las partes, los antiguos tenían razón frente a la metafísica en el sentido de que reconocían lo general. Pero lo mismo en uno que en otro caso, los contrarios (lo general, opuesto a lo particular, a lo individual) eran tomados unilateralmente, en oposición abstracta el uno al otro: o lo general (los pensadores antiguos) o lo particular (la metafísica). El paso a la dialéctica en el campo de las ciencias naturales significa que lo general y lo particular, lo individual, son tomados en su unidad interna, en su concatenación e interdependencia. Esto suponía la negación de la metafísica y el retorno a la dialéctica, pero no en su forma abstracta de antes (sólo lo general), sino a una dialéctica enriquecida con todo el conocimiento de las particularidades a que se había llegado en la fase precedente, con ayuda del estudio analítico (equivalente al método metafísico) de los fenómenos de la naturaleza. Engels escribía acerca de esto en la *Dialéctica de la naturaleza* que la vuelta a las concepciones dialécticas de los antiguos sobre la naturaleza presentaba la sustancial diferencia de que en éstos la dialéctica era consecuencia de la contemplación directa, e inmediata, mientras que en los naturalistas modernos se deduce de datos estrictamente científicos, basados en la experimentación.

Por consiguiente, según Engels, la lógica interna del desarrollo de las ciencias naturales es tal, que primeramente aparece la visión dialéctica de la naturaleza, en la que ésta es contemplada directamente como un todo indiviso; seguidamente (como su negación) viene la división analítica de la naturaleza en las partes que la integran y el estudio de la misma, lo cual plasma en la forma del método metafísico de pensar y la correspondiente visión metafísica general de la naturaleza; a su vez, esto es reemplazado (como negación de la negación) por la reproducción sintética del cuadro de la naturaleza en su integridad inicial, apoyándose en los resultados del anterior análisis, a lo cual corresponde el paso del modo de pensar metafísico al dialéctico y, en consonancia con él, a la visión dialéctica de la naturaleza. Así, tomando como base el análisis de las fuentes escritas de que él tenía noticia, relativas principalmente a los avances de la ciencia en Europa, Engels descubre la marcha general del desarrollo de las ciencias naturales, su lógica interna (o dialéctica). La práctica histórico-social —fuente y motor de todo el conocimiento hu-

mano, según hace ver Engels— introduce correcciones muy esenciales en la marcha general del conocimiento. Las leyes del desarrollo del conocimiento científico, descubiertas por Engels sobre la base de materiales de historia de la ciencia en la Europa Occidental y Central, se ven confirmadas, en líneas generales, por la historia de la ciencia en otros países; al propio tiempo, el progreso de la ciencia en Rusia, países de Oriente, etcétera, presentaba rasgos específicos, derivados de las condiciones históricas en que esos países se desarrollaban.

Engels enfoca concretamente, desde el punto de vista del materialismo dialéctico e histórico, el avance del conocimiento de la naturaleza; ello le permite demostrar que las condiciones reales del proceso histórico-social de desenvolvimiento de la humanidad podían bien estimular, bien, al contrario, frenar el paso del conocimiento científico de una fase de su desarrollo a otra más elevada. Subraya que, con todo el carácter dialéctico del proceso de conocimiento de la naturaleza, las transiciones dialécticas pudieron tener lugar únicamente bajo unas condiciones en que la propia historia, la propia realidad, las hacía no sólo posibles, sino necesarias; en otras palabras, la transición del conocimiento a una fase más elevada de su desarrollo podía realizarse no en virtud de su mera lógica interna, sino cuando en esa transición intervenía el interés de la propia práctica, de la propia producción material. Si en la sociedad no había aparecido aún ese interés, la transición podía verse frenada por largo tiempo, o bien adoptar unas formas dolorosas, complicadas por las desfavorables condiciones externas del desenvolvimiento histórico. Engels lo expresa esto con las siguientes palabras: "...La historia tiene su propio curso, y por muy dialécticamente que éste discurra en última instancia, se da con frecuencia el caso de que la dialéctica tenga que esperar bastante tiempo a la historia." [43]

Con este criterio marxista, tan profundamente científico, basado en la aplicación simultánea de los distintos principios del materialismo dialéctico e histórico, resuelve Engels el problema de periodización de la historia de las ciencias naturales, problema que, como sabemos, constituye la piedra angular en la estructuración general del objeto entero de la historia de la ciencia. La solución que da Engels tiene en cuenta, primero, las fuerzas motrices del desarrollo de la ciencia, los nexos de ésta con la práctica histórico-social, con la producción (a través de la técnica) y con la lucha de clases en el campo de la ideología (a través de la filosofía) y, segundo, la lógica interna del desarrollo del conocimiento científico, que va de la contemplación directa e inmediata al análisis y a la reproducción sintética del objeto inicial sobre la base del análisis precedente.

Las ciencias naturales surgieron, como ciencia especial y sistemática, en la segunda mitad del siglo XV. Había precedido a esto el avance de los conocimientos científico-naturales, iniciado con la aparición de las concepciones materialistas ingenuas sobre la naturaleza de los antiguos filósofos naturales. La transición subsiguiente al análisis, esbozada ya en las postrimerías de la Antigüedad (en el período alejandrino o postclásico,

[43] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 86.

en que se dibuja la diferenciación de las ciencias), se vio detenida en la Edad Media y se prolongó durante largos siglos.

En este tiempo, las ciencias naturales en germen cayeron bajo la influencia de la Iglesia. Al decir de Engels, "el dogma eclesiástico era el punto de partida y la base de todo pensamiento. Todo el contenido de la jurisprudencia, de las ciencias naturales y de la filosofía era puesto en consonancia con la doctrina de la Iglesia".[44]

Al advenir el Renacimiento, cuando la joven burguesía, entonces revolucionaria, se colocó frente al feudalismo, su interés por las ciencias naturales era doble: primeramente, como fundamento teórico de la técnica, de la producción, que comenzaba a emplear en amplia escala las fuerzas y cuerpos de la naturaleza, y, en segundo lugar, como arma ideológica en la lucha contra la concepción religiosa dominante, contra la teología y la escolástica. Es entonces cuando empieza históricamente el primer período de desarrollo de las ciencias naturales con un carácter sistemático. Era el período en que se emplean ampliamente los métodos analíticos de investigación, lo que condujo a la adopción de un punto de vista metafísico general sobre la naturaleza. Por eso, a diferencia de la Antigüedad, en que las concepciones sobre la naturaleza tenían un carácter *dialéctico ingenuo*, este período de las ciencias naturales puede denominarse *metafísico*, según la definición que de él dio Engels.

En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels revela las contradicciones básicas de las ciencias naturales dentro de este período; por su tendencia eran entonces revolucionarias hasta la médula; ideológicamente iban dirigidas contra la religión, contra la teología; pero en virtud de su carácter metafísico, eran incapaces de explicar la naturaleza partiendo de sí mismas, puesto que no aceptaban la idea del desarrollo. De ahí que se viesen obligadas a admitir por doquier los "impulsos iniciales" o actos de creación, con lo que no sólo dejaban un resquicio para la teología, sino que caían bajo su completo dominio. El reconocimiento de la naturaleza como algo conservador, que desde siempre era una e igual a sí misma, entraba. pues, en profunda contradicción con el revolucionario punto de partida de las ciencias naturales: éstas, que habían iniciado la lucha decidida contra la teología, quedaban sólidamente asentadas sobre la propia teología.

El problema de la lógica interna (dialéctica) del desarrollo del conocimiento científico-natural no se limita a la mera explicación de la marcha general de ese desarrollo. Engels lo detalla aclarando el orden histórico de sucesión en que de la filosofía natural, en otros tiempos única e indivisa, se van desprendiendo las distintas ramas de las ciencias naturales. En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels muestra cómo al igual que sucede con el desarrollo de las propias formas del movimiento de la materia, que avanza en determinado orden de sucesión, de lo simple a lo complejo y de lo inferior a lo superior, el conocimiento de estas formas, es decir. su reflejo en la conciencia humana, tiene lugar en ese mismo orden: primeramente son conocidas las formas más simples del movimiento de la materia; luego, sobre su base, se llega a otras más

[44] F. Engels, *El socialismo jurídico*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVI, parte 1, Moscú, 1937, pág. 295.

complejas, y así sucesivamente hasta alcanzar las superiores y más desarrolladas.

Por cuanto en los tiempos en que Engels escribe la mecánica era considerada como la forma más simple del movimiento de la materia, así él explica por qué el conocimiento científico del mundo empezó con los avances de la mecánica —terrestre y celeste [astronomía]— y con las matemáticas, íntimamente unidas a ella; sobre la base de la mecánica aparecen luego casi simultáneamente la física (que Engels define como mecánica de las moléculas) y la química (física de los átomos), y más tarde la geología y la biología, a las que siguen la antropología y fisiología humanas.

La mecánica adquiere una relativa perfección (singularmente en los trabajos de Newton), por lo que sus escalas se aplican en todas las demás ciencias naturales; únicamente se considera correcta la explicación de los fenómenos de la naturaleza cuando se consigue reducirlos a causas mecánicas o a un modelo mecánico de dichos fenómenos. A la visión metafísica de la naturaleza (con su antihistoricismo) se incorpora la concepción mecanicista, en la que todos los fenómenos de la naturaleza son reducidos a la mecánica. De conformidad con ello, las propias ciencias naturales del primer período son conocidas también con el nombre de *mecánicas* o *mecanicistas*.

Al período siguiente en el desarrollo de las ciencias naturales, que transcurre en vida de Engels, correspondía fundamentalmente el descubrimiento de la dialéctica objetiva de la naturaleza. La transición a él es bastante lenta (aunque mucho menos que la anterior transición de la antigua filosofía natural al primer período de las ciencias naturales, que comenzó en el siglo XV). En la *Dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Dühring* señala Engels que el paso de las concepciones mecanicistas sobre la naturaleza a las concepciones dialécticas no tiene lugar de súbito, sino que es fruto de una serie de descubrimientos, cada uno de los cuales abría una brecha en las fosilizadas ciencias naturales metafísicas. Las primeras brechas, que fueron apareciendo a lo largo de unos ochenta años, a partir de mediados del siglo XVIII, no acabaron con toda la limitación metafísica de las ciencias naturales del período anterior. Pero luego siguieron los tres grandes descubrimientos (desde 1830 a 1860): la célula, la transformación de la energía y la teoría evolucionista de Darwin, los cuales imponían el paso de la metafísica a la dialéctica en la concepción de los fenómenos de la naturaleza. Adviene un nuevo período en el desarrollo de las ciencias naturales. Engels se detiene especialmente en *Ludwig Feuerbach* en el análisis de estos descubrimientos.

Ahora bien, el nuevo período que comienza en las ciencias naturales no es dialéctico en todos los sentidos. Cierto que por su contenido objetivo, los grandes avances científicos del siglo XIX revelaban la dialéctica de la naturaleza y destruían la vieja metafísica; pero, en la inmensa mayoría de los casos, los propios naturalistas se mantenían fieles a la metafísica y seguían pensando con arreglo a categorías absolutas e inmóviles, según el principio: sí es sí, no es no, y todo lo demás viene "del diablo". Por esto, al hacer descubrimientos que en esencia eran de carácter dialéctico, trataban de acomodarlos al lecho de Procusto del modo metafísico de

pensar, querían conciliar lo irreconciliable: la dialéctica con la metafísica, con el mecanicismo. Esto trajo consigo una nueva y profundísima contradicción en las ciencias naturales: el contenido objetivo de sus descubrimientos discrepaba en absoluto con la valoración subjetiva que de ellos hacían los propios hombres de ciencia, con su caduco método metafísico de pensar. Engels revela esta contradicción y la pone de manifiesto en todos los campos de las ciencias naturales de su tiempo: en el químico Hofmann, en el físico Helmholtz, en los biólogos que no comprendían la dialéctica de la doctrina darvinista y en otros naturalistas contemporáneos, que, al no conocer la dialéctica, caían víctimas de los sistemas idealistas y metafísicos.

La dialéctica sólo de un modo espontáneo podía penetrar en las ciencias naturales de ese período; los propios investigadores no tenían conciencia de ella, por lo que el progreso científico adquirió un carácter confuso y profundamente contradictorio. De ahí que, de conformidad con las apreciaciones de Engels, este período de las ciencias naturales pueda ser considerado como *dialéctico espontáneo*, y no pura y simplemente como dialéctico: la metafísica estaba muy lejos aún de haber sido expulsada de las ciencias naturales, por cuanto se mantenía, en medida considerable, en las cabezas de los propios sabios como el modo de pensar que ellos compartían conscientemente.

Valiéndose del método del materialismo histórico, Engels descubre en el primer prólogo del *Anti-Dühring*, con el ejemplo de Alemania, las causas de esta contradicción que él advierte: después de la revolución de 1848, las ciencias naturales —relacionadas como estaban a través de la técnica con la producción, con las fuerzas productivas— comienzan a desarrollarse vertiginosamente bajo la influencia propicia del incremento general que la industria alemana experimenta; esto estimula más y más la profunda penetración de los investigadores en la esencia de los fenómenos de la naturaleza estudiados y utilizados en la práctica, y, por consiguiente, favorece el descubrimiento, cada vez más profundo y completo, de la dialéctica de la naturaleza. Mas por otra parte, justamente bajo la influencia del triunfo político de la burguesía y, especialmente, por la aparición de la dialéctica revolucionaria del marxismo, ideológicamente vinculada al movimiento obrero, el método dialéctico se convierte para la ideología burguesa oficial en algo absolutamente inaceptable y profundamente hostil; la burguesía teme a la dialéctica como al fuego y se aferra a cualquier basura de los viejos sistemas metafísicos —y a la vez idealistas— para mantener la lucha contra la dialéctica materialista, que es el arma ideológica del proletariado. En estas condiciones de desarrollo de Alemania y de otros países capitalistas a mediados del siglo XIX, condiciones complejas y profundamente contradictorias, la dialéctica es lanzada por la borda, como Engels señala, en el momento justo en que era la única que podía prestar ayuda a las ciencias naturales.

Así, pues, la contradicción fundamental que Engels descubre en las ciencias naturales del siglo XIX, sobre todo en su segunda mitad, es simplemente consecuencia de las hondas contradicciones de orden ideológico y económico que el capitalismo había traído consigo después de su triunfo sobre el feudalismo.

Tal es la concepción general de Marx y Engels en cuanto a la historia de las ciencias naturales. Como, según indicaba Engels, el desarrollo de la filosofía (de la materialista directamente y de la idealista de manera más mediata) va unido al progreso de las ciencias naturales, las concepciones del marxismo sobre la historia de estas últimas guardan determinadas relaciones con las ideas de Marx y Engels acerca de la historia de la filosofía. La tesis de que cada descubrimiento que hace época en el campo de las ciencias naturales obliga al materialismo a cambiar de forma, encuentra confirmación directa en el hecho de que a los grandes períodos del conocimiento de la naturaleza, tal como Engels los define, les corresponden los tipos o formas fundamentales del materialismo. A las representaciones de los antiguos sobre la naturaleza, ingenuas en muchos aspectos y pertenecientes a la filosofía natural, corresponde la primera forma histórica del materialismo, el materialismo primitivo de los antiguos, que se combina con la dialéctica espontánea; a las ciencias naturales metafísicas, mecanicistas, de los siglos XV a XVIII corresponde el materialismo metafísico, mecanicista, de los siglos XVII y XVIII; a las ciencias naturales del siglo XIX, dialécticas por su contenido, el materialismo dialéctico de Marx y Engels.

Podríamos agregar que al período histórico en que las ciencias naturales pasan de la metafísica a la dialéctica, a mediados del siglo XIX, en algunos países corresponde el tipo de transición del materialismo propio de los grandes representantes de la democracia revolucionaria, los cuales se apartan del materialismo metafísico y se acercan de lleno al materialismo dialéctico.

5. Los problemas de la ética en las obras de los fundadores del marxismo

Guiándose por la interpretación materialista de la historia, Marx y Engels resuelven los problemas cardinales de la ética, que hasta entonces habían sido en este plano la piedra de toque de todas las doctrinas: los problemas relativos a la esencia, el origen y el desarrollo de la moral, su criterio científico y su papel en la vida de la sociedad. Crearon la ética marxista, auténtica teoría científica de la moral, que significaba una etapa cualitativamente nueva en la historia de esta esfera del pensamiento humano.

En los fundadores del marxismo no encontramos una definición del concepto de moral; no obstante, allí donde lo emplean, tienen presente principios, normas y reglas de conducta históricamente determinados (clasistas en la sociedad de clases), y también la valoración de esta conducta en las categorías del bien y del mal, de las cualidades morales de los hombres, etc. Los principios, normas y reglas de conducta, que sirven para valorar los actos de los hombres, ostentan el carácter de imperativos sociales (de clase) respecto de la conducta del individuo, de sus acciones respecto de otros individuos y también respecto de su clase o de la clase hostil. del Estado, de la patria, etc. El problema de la relación entre el individuo y la sociedad, de la conjugación de los intereses personales

con los sociales, figuró siempre en el primer plano de las doctrinas éticas; también es el problema básico de la teoría marxista de la moral.

El marxismo rechaza la teoría idealista de la moral, que coloca sus principios sobre la historia y los deriva de una fuente no histórica: de Dios, de la idea absoluta, de la conciencia abstracta de sí mismo, etc. De hecho, los hombres siempre dedujeron sus principios morales de las relaciones reales entre ellos mismos, que al cambiar hacen que se modifiquen los conceptos sobre la moralidad, las representaciones acerca del bien y del mal. Estas representaciones, según palabras de Engels, "han cambiado tanto de pueblo a pueblo, de siglo a siglo, que no pocas veces se contradicen abiertamente".[45]

El marxismo muestra cómo la moral, lo mismo que las demás formas de la conciencia social —ideología política y jurídica, filosofía, religión, arte, etc.—, es parte integrante de la supraestructura ideológica que se eleva sobre la base económica de la sociedad. En la sociedad dividida en clases, la moral tiene un carácter de clase. O bien justifica la forma dominante de propiedad (moral de la clase dominante), o bien es expresión de los intereses de la clase oprimida, de su protesta contra el yugo económico y político que la sojuzga. En la sociedad capitalista contemporánea, escribía Engels, se predica una moral de tres tipos: la feudal, que es herencia del pasado; la burguesa, que impera en la sociedad moderna, y la proletaria, que es la moral del futuro.

"Si vemos, pues, que las tres clases que forman la sociedad moderna, la aristocracia feudal, la burguesía y el proletariado, poseen cada una su propia moral, necesariamente tendremos que concluir que los hombres, sea consciente o inconscientemente, derivan sus ideas morales, en última instancia, de las condiciones prácticas en que se basa su situación de clase: de las relaciones económicas en que producen e intercambian lo producido." [46]

De aquí no se desprende que Marx y Engels derivasen las concepciones éticas, las normas de la moral, directamente de las relaciones económicas o condiciones económicas de vida de las clases. Los vínculos de la moral con las relaciones económicas suelen ser muy complejos, particularmente en la sociedad contemporánea. El desarrollo de la moral, lo mismo que el de las otras formas de la conciencia social, presenta una relativa autonomía. Esto significa que las clases nuevas no crean sus concepciones éticas partiendo "de la nada", sino que a menudo toman las ideas éticas de épocas anteriores y las modifican, prescindiendo de lo que estiman innecesario y conservando lo que concuerda con las nuevas relaciones económicas, con la situación de esa clase concreta en la sociedad.

Si las nuevas relaciones económicas tienen rasgos esenciales comunes con las viejas, determinadas normas morales pueden conservar su vigencia y acomodarse a las nuevas condiciones. Así, escribe Engels, desde que la propiedad privada se extendió a los bienes muebles, el mandamiento moral de "No robarás" había de ser común a todas las sociedades en que esa propiedad existía. Al mismo tiempo señala que este mandamiento no es

[45] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp. cit., pág. 114.
[46] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 115.

en modo alguno eterno, puesto que en la sociedad en la que sean eliminados todos los motivos del robo, tal mandamiento perderá su razón de ser.

Los fundadores del marxismo veían que en el desarrollo de la moral tiene una gran importancia la fuerza de la costumbre, el peso de las tradiciones, que hace que en la sociedad (en determinadas clases) se mantengan durante largo tiempo determinados conceptos, normas y valoraciones morales; mantiénense incluso cuando ya desaparecieron o se modificaron sustancialmente las condiciones que los engendraron. Veían también que sobre la moral ejercen gran influencia la política, la religión, la filosofía, el arte, etc., de la misma manera que estas formas de la conciencia social experimentan la acción de una moral determinada. Todo esto significa que el desarrollo económico no determina directamente, sino que de ordinario lo hace sólo en última instancia, la dirección en la que se modifican o transforman las ideas morales de los hombres, sus normas de conducta, valoraciones, etc.

Ahora bien, si las concepciones morales de los hombres, las normas y valoraciones dependen de manera directa o mediata de las relaciones económicas, ¿se puede hablar de valores o verdades morales que tengan una validez universal humana? El marxismo nos dice que "se ha efectuado, en rasgos generales, un progreso en la moral, así como en las demás ramas del conocimiento humano",[47] que en la moral de las clases avanzadas, en sus sistemas éticos —que en una medida u otra expresan los intereses de las masas populares en lucha contra la explotación y la opresión—, hay un contenido positivo que no desaparece, sino que es recogido y ampliado por las nuevas fuerzas sociales avanzadas. La clase obrera es la heredera de los mejores valores morales de la humanidad, de todas las adquisiciones positivas del pensamiento ético avanzado de tiempos anteriores, que ella amplía apoyándose en los principios de su moral de clase.

La moral proletaria comunista, por su profunda esencia, es una moral *de toda la humanidad,* puesto que es la moral de la clase llamada a emancipar para siempre a la humanidad de la explotación y de la lucha de clases. Corresponde a los intereses más hondos de los trabajadores que luchan contra la explotación en todas sus formas, contra la opresión del hombre por el hombre. Por esta razón no adolece de la limitación de clase que caracterizaba a los viejos sistemas morales de la sociedad dividida en clases. La clase portadora de esta moral nueva atrae a millones de trabajadores por la nobleza de sus ideales, por su abnegada lucha, por su cohesión y conciencia, por su nueva manera de pensar y sentir.

El partido marxista, que aporta la conciencia socialista a las filas de la clase obrera y dirige su lucha, ejerce una influencia inmensa sobre la formación de la nueva moral. En las primeras asociaciones de los obreros socialistas, Marx y Engels veían ya el embrión de nuevas relaciones humanas, de la genuina moral humana a la cual pertenece el futuro. Marx escribe, refiriéndose a las asambleas de los obreros socialistas franceses y a su aspiración a estrechar los vínculos que los unían: "...La fraternidad humana no es en sus labios una frase, sino una verdad; en sus

[47] F. Engels, *Anti-Dühring,* ed. cit., pág. 116.

rostros, endurecidos por el trabajo, resplandece la nobleza humana." [48] Mientras existan las clases y su lucha, la nueva moral se verá circunscrita al marco de una clase. En la sociedad comunista se liberará por completo de su marco de clase y se convertirá en la moral única para la sociedad entera. Por eso escribía Engels: "Una moral realmente humana, sustraída a los antagonismos de clase o al recuerdo de ellos, será factible solamente al llegar la sociedad a un grado de desarrollo en que no sólo se haya superado el antagonismo de las clases, sino que se haya olvidado en las prácticas de la vida." [49]

A lo dicho sobre el contenido social de la moral hay que agregar que los creadores del marxismo —que se oponían resueltamente a todo dogmatismo moral y a las pretensiones de ciertos tratadistas de presentar sus sistemas éticos como una "moral eterna", válida para todos los tiempos y pueblos— admitían, sin embargo, en el campo de la moral verdades cuya significación se extiende a todo el género humano. Engels señala que en la moral, como en las demás esferas del conocimiento relativas a la historia de la sociedad, tales verdades "son más escasas" que en la esfera de las ciencias naturales, aunque, a pesar de ello, existen.

Marx era contrario a incluir en los estatutos de la Asociación Internacional de los Trabajadores, que él redactó, frases generales acerca de la verdad, el deber y la justicia (por considerarlas completamente abstractas, desprovistas de un contenido histórico concreto).[50] No obstante, en otros documentos de la Asociación habla de las "simples leyes de la moral y la justicia", que han de ser observadas en las relaciones entre los individuos y los pueblos. Engels se refiere en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* a los "principios elementales" que regulan las relaciones de hombre a hombre. Estos principios o leyes de la moral no eran para Marx y Engels leyes y normas situadas fuera de la historia (como el imperativo categórico de Kant), sino las elementales reglas de convivencia elaboradas por los hombres en el curso de su historia y que son necesarias para regular su vida en común.

El marxismo da una respuesta diáfana a la pregunta de si el hombre es libre y responsable de sus actos. Nos muestra que si bien la conducta humana viene condicionada, no se trata ni mucho menos de algo fatal, es decir, que excluya toda posibilidad de elección de los actos, de valoración de los mismos, etc. Por otra parte, la posibilidad de elección no equivale a admitir la libertad absoluta de la voluntad. Si el hombre fuese "absolutamente libre" en sus acciones, la valoración moral sería también imposible, al no existir para ella ningún criterio objetivo. En un caso, el hombre es esclavo de las circunstancias; en el otro, sus actos son completamente casuales y arbitrarios. El reconocimiento de la libertad absoluta de la voluntad y la negación de la necesidad proporciona base teórica para justificar la arbitrariedad burguesa en política y el individualismo

[48] C. Marx, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. rusa, Moscú, 1956, pág. 607.

[49] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 116.

[50] Marx escribió a Engels, el 24 de noviembre de 1864, que había conseguido incluir en los estatutos estas frases de tal modo que "no pueden causar daño alguno". C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 149.

burgués en la conducta. Pero este individualismo no significa, ni mucho menos, la libertad verdadera en la conducta y la valoración de los actos humanos, pues de hecho la libre voluntad del propietario, según palabras de Marx, "está sujeta a los intereses más mezquinos y egoístas como el forzado al banco de la galera".[51]

La esencia del hombre, de conformidad con la doctrina del marxismo, es el conjunto de las relaciones sociales. Por consiguiente, la conducta del individuo se halla condicionada por determinadas relaciones sociales. Pero en el marco de estas relaciones puede obrar bien en consonancia con las necesidades maduras del desarrollo social, bien en contra de ellas; puede incorporarse a las fuerzas sociales avanzadas o a las fuerzas caducas y reaccionarias. Es "libre" de elegir, pero su elección será únicamente libre de veras cuando se base en el conocimiento de la necesidad objetiva de obrar en un sentido determinado, y no en otro. No hay otra base para la acertada elección y valoración de los actos que la base que proporciona su necesidad. En todos los casos, "el libre arbitrio no es, por tanto, según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa. Así, pues, cuanto *más libre* sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* que determine el contenido de ese juicio; en cambio, la inseguridad basada en la ignorancia, que elige, al parecer, caprichosamente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta de libertad, demuestra que se halla dominada por el objeto al que debiera dominar".[52]

Ahora bien, la libre elección de la conducta de masas de hombres está muy lejos de ser posible en igual medida en condiciones históricas distintas. Mientras la sociedad se desenvuelve en un régimen de propiedad privada sobre los medios de producción, los hombres son esclavos de sus propias relaciones, de las leyes económicas. En la sociedad capitalista, la miseria material y la opresión social de los trabajadores constituyen una de las fuentes constantes de la delincuencia y la inmoralidad, empujando a menudo al trabajador honrado al robo para no morir de hambre, obligando a la mujer a venderse, etc. Al ser suprimida la propiedad privada sobre los medios de producción, al poner fin a la explotación, la miseria y el paro forzoso, desaparecen unas de las causas más importantes de la delincuencia y de la inmoralidad. En estas condiciones se incrementa formidablemente el papel de la actividad consciente de cada individuo y, por consiguiente, la responsabilidad que le cabe por sus actos. "Los hombres, dueños por fin de su propia forma de organización, se convierten así en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres." [53]

El reconocimiento de la necesidad objetiva, de que la historia está sujeta a leyes, permitía resolver el problema del criterio objetivo de la moral. Al examinar los distintos tipos de moral vigentes en la sociedad burguesa y que corresponden a la situación de sus diferentes clases, Engels se pregunta: ¿qué moral es, pues, la verdadera? Y responde así: "En

[51] C. Marx, *Debates acerca de la ley sobre el robo de leña*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 1, Moscú, 1955, pág. 141.
[52] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp. cit., pág. 139.
[53] Ibídem, ed. cit., pág. 347.

sentido absoluto y definitivo, ninguna; pero, evidentemente, la que contendrá más elementos prometedores de duración será aquella moral que representa en el presente la subversión del presente, el porvenir; es decir, la moral proletaria." [54]

Esta tesis tiene hoy día mayor actualidad aún que hace setenta años, cuando fue enunciada. Ahora vemos que la moral de la burguesía contemporánea ha entrado en franca decadencia y no corresponde ya a las necesidades del desarrollo social; que la moral proletaria, comunista, en las normas y reglas de la cual toma cuerpo la aspiración de liberar a la sociedad de todas las formas de explotación y opresión, es la verdadera moral de la humanidad avanzada.

Refiriéndose a la moral proletaria, Marx y Engels muestran su radical contraste con la moral burguesa. Frente al individualismo y el egoísmo burgueses en las relaciones entre los hombres, la clase obrera levanta el principio de la solidaridad, del colectivismo, de la solicitud por los intereses generales de esta clase, del pueblo. Dicho principio se desprende de las condiciones de lucha de la clase obrera en pro de una sociedad nueva. En el curso de esta lucha, los mejores hombres de la clase obrera aceptan privaciones y persecuciones en aras de la causa común a la cual entregaron toda su vida. El principio de la solidaridad, del colectivismo, responde a la naturaleza de la sociedad nueva, que se asienta en la propiedad social de los medios de producción y presupone unas relaciones de camaradería y ayuda mutua entre los hombres. Será una sociedad, escribía Engels, "¡en la que la comunidad de intereses es elevada a principio fundamental, en la que el interés social no se diferencia ya del interés de cada individuo!" [55]

Bajo el capitalismo, el interés común une a los trabajadores para la lucha contra los intereses generales de la clase capitalista; dentro del socialismo, en cambio, este interés común de los trabajadores es el interés de su actividad conjunta, de la construcción y defensa de la nueva sociedad. La norma valorativa de los méritos del hombre dentro del socialismo es su trabajo, su actitud hacia la causa común de la construcción de la nueva sociedad, su preocupación por los intereses generales de los trabajadores.

Otro aspecto del colectivismo proletario, socialista, es la solicitud de la sociedad por el hombre, por el completo desarrollo y aplicación de sus facultades. Esta solicitud se desprende de la naturaleza de la sociedad nueva, en la que el trabajo y la educación irán unidos y donde los hombres tendrán asegurada la posibilidad de "aplicar en todos los sentidos sus facultades desarrolladas en todos los sentidos".[56] Esto significa que el colectivismo socialista coincide con el humanismo auténtico, con el humanismo de tipo superior que eleva al hombre hasta alturas jamás conocidas. Mientras existan clases hostiles, este humanismo mantiene la posición

[54] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 115.
[55] F. Engels, *Discursos de Elberfeld*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 2, pág. 538.
[56] F. Engels, *Principios del comunismo*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 4, Moscú, 1955, pág. 336.

de la lucha de clases consecuente. De ahí que el amor a los hombres que él predica presuponga el odio a los explotadores y la lucha contra ellos.

El viejo humanismo veía en el hombre oprimido, perteneciente a las masas trabajadores, un ser digno sólo de lástima y compasión; el humanismo socialista, en cambio, ve en él al hombre que puede y debe ser luchador y constructor de la sociedad nueva. El humanismo socialista trata de despertar en el oprimido la conciencia de su dignidad humana. Todo esto significa que el humanismo socialista cree de veras en las energías y la capacidad del hombre, lo estima y tiene fe en su futuro. Por eso no preconiza la pasividad, sino que exige la lucha por la felicidad de los hombres. Por eso es exigente hacia el hombre. La estimación y lo mucho que se pide del hombre se basan por igual en la fe en sus energías y facultades, son exponente del orgullo y el amor que él despierta.[57]

La lucha de la clase obrera por su emancipación y por la construcción de la sociedad nueva transcurre dentro de condiciones históricamente determinadas. Esto significa que la fidelidad a los intereses sociales, a los intereses de la clase obrera y del pueblo, es también la fidelidad a su patria, la estimación por las mejores tradiciones nacionales de su pueblo, el amor a su lengua, etc. En las condiciones propias del capitalismo, la clase obrera lucha por la transformación de su país en interés de los trabajadores y por liberar a su patria de la opresión, cualquiera que sea la forma que ésta adopte. "Recordad —escribía Engels— qué milagros realizó el entusiasmo de los ejércitos revolucionarios entre 1792 y 1799, de unos ejércitos que luchaban sólo por una *ilusión*, por una *imaginaria patria*, y comprenderéis cuál debe ser la fuerza de un ejército que lucha no por una ilusión, sino por algo real y tangible." [58] Esta predicción de Engels se ha visto plenamente confirmada por la experiencia ulterior

[57] Los ideólogos burgueses tratan por todos los medios de desacreditar los principios de la ideología y la moral comunistas, y ante todo el principio del colectivismo, que presentan como un aplastamiento de la personalidad, como una manifestación de "estatismo", etc. Tras de los ideólogos burgueses, a los ataques contra el principio del colectivismo se suman los revisionistas, que tratan de "conciliarlo" con el individualismo burgués sobre la base de este último. Repiten esa trillada calumnia contra el socialismo. De hecho, como señalaban Marx y Engels, sólo "dentro de una colectividad efectiva adquieren los individuos la libertad en su asociación y por medio de ella" (C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 3, pág. 75). La experiencia de los países socialistas ha confirmado por entero la justeza de esta tesis. El socialismo ha creado y crea sin cesar condiciones nuevas para un inusitado desenvolvimiento de la personalidad humana, para un desarrollo completo y libre de sus capacidades y facultades. Los actuales revisionistas, en sus deseos de castrar el carácter revolucionario del humanismo socialista de Marx y Engels, apelan a menudo a los primeros trabajos de los fundadores del marxismo, donde el hombre es considerado a menudo como un "ser genérico", de conformidad con el espíritu del humanismo abstracto de Feuerbach. En consonancia con ello, acomodan la teoría marxista de la moral a las reivindicaciones del liberalismo burgués. No quieren ver que, ya en sus primeros trabajos, Marx y Engels superan este humanismo abstracto y se sitúan en las posiciones del humanismo de la lucha de clases proletaria, que en toda su actuación posterior mantienen consecuentemente. Así, pues, los revisionistas adulteran el sentido de la revolución que Marx y Engels llevaron a cabo en la filosofía y la ética.

[58] F. Engels, *Discursos de Elberfeld*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 2, pág. 539.

de las guerras revolucionarias, y en particular de la Gran Guerra Patria del pueblo soviético.

El patriotismo de los proletarios revolucionarios va unido orgánicamente a las tareas internacionalistas de la clase obrera, al robustecimiento de la solidaridad internacional de los obreros y de todos los trabajadores. El marxismo opone, tanto "al viejo egoísmo nacional, no encubierto por nada, como al hipócrita cosmopolitismo, estrechamente egoísta",[59] la fraternidad entre los pueblos. Esta fraternidad ha tomado cuerpo actualmente en las relaciones entre los pueblos de los países socialistas. Los fundadores del marxismo mostraban los vínculos directos que hay entre el nacionalismo burgués y el cosmopolitismo de las naciones dominantes con el principio individualista y egoísta sobre que descansa la sociedad burguesa; lo mismo el nacionalismo que el cosmopolitismo son manifestaciones del egoísmo del burgués respecto de otros pueblos. Los principios del patriotismo socialista y del internacionalismo, al contrario, expresan la posibilidad y necesidad de combinar los *intereses generales* de un pueblo con los intereses de todos los pueblos, el amor a la patria con el respeto a las otras naciones, con la fidelidad a la causa de la paz y de progreso del género humano. Estos principios son normas políticas y morales de trascendental importancia, a las que se atienen los que combaten por el comunismo en el mundo entero.

Un nuevo contenido social adquieren en la ética marxista los conceptos de deber moral y de conciencia, que desde diferentes puntos de vista expresan el nexo de los intereses personales y sociales, la adaptación de los primeros a los segundos y la elevación moral del hombre.

La teoría marxista de la moral ve la fuente del deber (del deber social en el sentido amplio de la palabra) no en Dios ni en la naturaleza del hombre, sino en las necesidades objetivamente maduras del desarrollo progresivo de la humanidad.

El partido marxista educa a los trabajadores en una actitud hacia el deber social, en la que éste se convierte en algo que depende del convencimiento interno, o sea en un auténtico deber moral.

La conciencia, lo mismo que el deber, no es concepto extrahistórico. No se lo dieron al hombre ni la "naturaleza" ni Dios. Los fundadores del marxismo enseñan: "La conciencia del republicano no es la misma que la del realista, la del poseedor es distinta de la del desposeído, la del que piensa es distinta de la del que es incapaz de pensar."[60] La conciencia de los que poseen tiene sus límites en la propiedad privada y los privilegios, por lo que, al decir de Marx, la "conciencia" de los privilegiados es una "conciencia privilegiada".

Marx y Engels enunciaron una serie de profundas ideas sobre las bases morales de la familia en las distintas etapas de su desarrollo. Antes de la aparición de la monogamia (es decir, bajo las distintas formas del matrimonio por grupos, santificadas por la moral de aquel tiempo) era imposible la elección de consorte por mutuo acuerdo. La aparición de la

[59] F. Engels, *La fiesta de las naciones en Londres*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 2, pág. 587.

[60] C. Marx y F. Engels, *El proceso de Gottschalk y sus compañeros. Obras completas*, ed. rusa, t. 6, Moscú, 1957, pág. 140.

monogamia lo hacía posible, pero la posibilidad se convertía raramente en realidad, sobre todo entre las clases dominantes, en las que en las cuestiones del matrimonio, sobre todas las demás consideraciones, predominaron siempre los intereses comerciales, políticos, etc. Los fundadores del marxismo preveían que al ser suprimida la propiedad privada sobre los medios de producción, con la incorporación de la mujer a la producción social como miembro libre y con plenos derechos de la sociedad socialista, el matrimonio dejaría de ser una transacción (comercial, política, etc.), como lo era y lo es entre las clases explotadoras, y con ello desaparecerían sus eternos acompañantes: el hetairismo y la prostitución. Entonces, la monogamia encontrará su realización completa y real, y crecerá "una nueva generación: una generación de hombres que nunca se hayan encontrado en el caso de comprar a costa de dinero, ni con ayuda de ninguna otra fuerza social, el abandono de una mujer; y una generación de mujeres que nunca se habrán visto en el caso de entregarse a un hombre en virtud de otras consideraciones que las de un amor real".[61]

Los fundadores del marxismo aplicaban las categorías y valoraciones morales no sólo a la conducta de los individuos, sino también a la de clases y naciones enteras. Así hablaban de la "conciencia teórica" de Alemania, de "vergüenza nacional", de "virtudes políticas", etc., aplicando las valoraciones morales (del bien y el mal, la justicia y la injusticia) a los aspectos más diversos de la vida social. Ahora bien, jamás sustituyeron el análisis de las relaciones económicas y político-sociales por la valoración moral y eran decididos adversarios de la "crítica moralizadora" del capitalismo.

Marx y Engels no fundamentaron nunca la necesidad del socialismo partiendo de consideraciones de orden moral. "Esta apelación a la moral y al derecho no nos hace avanzar científicamente ni una pulgada; la ciencia económica no puede encontrar en la indignación moral, por muy justificada que ella sea, razones ni argumentos, sino simplemente un síntoma." [62]

Los creadores del marxismo-leninismo enfocan el estudio de los procesos sociales de la misma manera que el naturalista enfoca el estudio de determinados procesos que transcurren en la naturaleza. El desarrollo social lo consideran como un proceso histórico natural. Ahora bien, aun equiparando el desenvolvimiento de las relaciones de producción a un proceso natural, que transcurre al margen de la voluntad y conciencia de los hombres, no renuncian a dar una valoración moral de unos u otros hechos económicos cuando consideran estos hechos no en sí, sino en relación con los hombres, con las masas trabajadoras. La valoración moral, que es inaplicable a los fenómenos de la naturaleza, se aplica a cualquier fenómeno social en cuanto este último es considerado en su relación con el bien de la sociedad y de cada trabajador. En tal caso, las relaciones sociales, históricamente determinadas, al compararlas con otras pueden ser tenidas como un bien o como un mal, se les puede aplicar las categorías de justicia e injusticia, etc. Al analizar el modo capitalista de producción

[61] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 223.
[62] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 182.

en su desarrollo, los clásicos del marxismo dan una explicación completa de la esencia de las relaciones capitalistas y demuestran que el hundimiento del capitalismo y el triunfo del socialismo son inevitables. Paralelamente presentan contra el capitalismo y la burguesía dominante un acta de acusación de tal fuerza moral como nunca alcanzaron las anteriores publicaciones en que se denunciaban los vicios de este régimen. La conciencia de la justicia de la lucha contra el capitalismo, que descansa en la comprensión de que éste se encuentra históricamente condenado y de que el triunfo del socialismo es inevitable, es un factor de primer orden que moviliza a la clase obrera en su lucha por una nueva sociedad.

Los fundadores del marxismo relacionaban con la lucha de la clase obrera por la nueva sociedad y con la revolución comunista el problema de la reeducación de los hombres que llevan en sí las taras de los prejuicios y supervivencias de la propiedad privada, el problema del cambio de su conciencia. "...Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución;* y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases." [63]

Así, pues, al relacionar la renovación moral de la sociedad con la lucha de la clase obrera y la revolución comunista, los fundadores del marxismo se muestran contrarios a la creación de una doctrina ética que se sitúe por encima de la vida y que dicte a los hombres (a la sociedad entera) normas morales abstractas. El marxismo, decía V. I. Lenin, en el plano teórico subordina la ética al principio de la casualidad (o lo que es lo mismo, le da una base científica), y en el terreno práctico la reduce a la lucha de clases.

A diferencia de las teorías burguesas, el marxismo no crea un sistema dogmático de moral válida para todos los tiempos y todos los pueblos, no oculta el origen de clase de su ética ni reemplaza la lucha de clases por preceptos morales.

Cuando los ideólogos de la burguesía sostienen que el marxismo niega la ética, con ello ponen de manifiesto, primero, su limitación de clase y su incapacidad para comprender el marxismo; y segundo, el fin egoísta que les guía, y que no es otro que el de difamar el marxismo ante los ojos de los trabajadores como una doctrina "inmoral". Lo cierto, sin embargo, es que sólo el marxismo ha dado por primera vez una solución científica a los problemas de la moral y ha fundamentado en su ética los principios de una auténtica moral humana. La teoría científica de la moral pudo aparecer justamente cuando en la palestra histórica irrumpió la clase que era portadora de la moral del comunismo, cuya validez se extiende a la humanidad entera.

La vida de Marx y Engels es un alto ejemplo de abnegado servicio

[63] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. esp. cit., pág. 78.

al pueblo y a la causa del comunismo, a la cual entregaron sin reservas todas sus energías. Esto era para ellos un *deber moral.*

F. Mehring nos dice: "... Marx abrazaba voluntariamente esta vida de tormento, sobreponiéndose a todas las tentaciones para arribar al puerto de salvación de una profesión burguesa, que hubiera podido desempeñar muy honrosamente. Por qué no lo hizo nos lo dice él mismo con palabras sencillas y sobrias, sin asomo de afectación: "Yo necesito navegar hacia mi "meta derechamente, y no puedo consentir que la sociedad burguesa me "convierta en una máquina de hacer dinero." [64] Se sabe que la necesidad agobió a menudo a Marx y su familia y que la abnegada ayuda de su gran amigo que era Engels le salvó en más de una ocasión de caer en la más negra miseria. La amistad de Marx y Engels —estos gigantes del pensamiento y de la acción— no tiene par en la historia.

Ambos se consagraron a la causa común de liberar a la humanidad de las cadenas del capital y, en efecto, entregaron a esa causa cuanto estuvo a sus alcances. En una carta a S. Meyer, del 30 de abril de 1867, Marx explicaba así los motivos de no haberle contestado: "¿Por qué no le he escrito, pues? Porque todo el tiempo he estado al borde de la tumba. He debido aprovechar, por esto, *cada* momento que estaba en condiciones de trabajar para terminar mi obra, a la cual he sacrificado la salud, la felicidad de la vida y la familia. Confío que esta explicación será bastante. Me río de los llamados hombres "practicos" y de su sabiduría. Si quieres ser una bestia, puedes volver la espalda, naturalmente, a los sufrimientos de la humanidad y preocuparte de tu propio pellejo. Pero yo me tendría en verdad por *nada práctico* si muriese sin concluir mi libro, siquiera sea el manuscrito." [65]

Estas palabras reflejan perfectamente la grandeza moral de Marx.

6. Los problemas de la estética en las obras de Marx y Engels

Las bases de la estética científica marxista las encontramos en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital,* de Marx, en el *Anti-Dühring* de Engels y en otras obras y en la correspondencia de los fundadores del marxismo. Marx y Engels demostraron que la aparición y el desarrollo del arte, lo mismo que de las demás formas de la conciencia social, están condicionados, en última instancia, por el desarrollo económico-social de la sociedad. A este punto de vista se atienen para resolver los más complejos problemas de la ciencia estética, que hasta entonces habían sido considerados como enigmas indescifrables. Un brillante ejemplo de esta solución, nueva por los principios que la inspiraban, de los problemas estéticos es el análisis que Engels hace de las raíces históricas del arte del Renacimiento en Italia, cuyo esplendor iba orgánicamente unido al desarrollo del sistema capitalista, que destruía el viejo modo de vida feudal y de las trabas que éste oponía al desenvolvimiento del individuo.

[64] F. Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida,* trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1957, pág. 249.
[65] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* ed. rusa, pág. 185.

El materialismo histórico nos dice que las emociones estéticas no son biológicamente innatas, sino que ostentan un carácter social; se han desarrollado históricamente, a lo largo de milenios. La aparición de las emociones estéticas va unida históricamente a la separación del hombre del mundo animal gracias al trabajo.

En el curso del proceso histórico de desarrollo del trabajo humano, aparecieron y se ensancharon los sentimientos estéticos del individuo, relacionados íntimamente con el desarrollo de su conciencia y con el conocimiento de la realidad que le circundaba, que él iba modificando conscientemente de conformidad con sus fines en el proceso del trabajo. Premisa necesaria e inicial para poder reflejar la realidad en imágenes artísticas fue el perfeccionamiento de la mano, la cual, como órgano del trabajo, a lo largo de una prolongada evolución histórica, llegó a tal grado de perfección que, como dice Engels, pudo, como por arte de magia, crear los cuadros de Rafael, las estatuas de Thorwaldsen y la música de Paganini.

A la vez que sus obras, el artista crea al público que comprende el arte y es capaz de gozar de la belleza. Crea, según la expresión, de Marx, "no sólo el objeto para el sujeto, sino también el sujeto para el objeto".[96]

Apoyándose en la concepción materialista de la ideología, Marx y Engels pusieron de relieve el carácter clasista del arte en la sociedad de clases y las leyes específicas a que el desenvolvimiento del arte se halla sujeto en estas condiciones históricas. Según hacían ver, en determinados períodos de desarrollo de las formaciones político-sociales antagónicas, el incremento de las fuerzas productivas alcanzado por la esclavización de los trabajadores no significa que también el arte experimente un ascenso. El nivel de desarrollo del arte en su conjunto y de sus distintas manifestaciones, nos dice Marx, no coincide con el nivel de desarrollo de la economía de la sociedad.

Este fenómeno se debe a que el grado a que el arte llega no viene determinado directamente por el nivel de las fuerzas productivas, sino por las características de las relaciones sociales engendradas por el desarrollo de la producción social, que en unos casos propician el progreso del arte y en otros ejercen sobre él una influencia negativa.

En la Introducción a su *Contribución a la crítica de la economía política* señala Marx, por ejemplo, que el florecimiento del arte griego se debía en buena parte a la peculiar visión de la naturaleza y de las relaciones sociales que le servía de base. Subraya Marx que la mitología era el arsenal del arte antiguo. De ahí que la existencia del arte de la antigua Grecia, y ante todo de su epopeya, se viese limitado por el marco de su época histórica; este arte no pudo existir en épocas históricas posteriores, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas se hizo, a la vez, el desarrollo del dominio real del hombre sobre determinadas fuerzas de la naturaleza.

"La premisa del arte griego —escribía Marx— es la mitología griega, es decir, la naturaleza y las propias formas sociales modeladas por la

[96] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858)*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 12, pág. 718.

fantasía popular en forma artística aunque sin tener conciencia de ello. Este es su material. Pero no sirve cualquier mitología, es decir, cualquier modelado artístico no consciente de la naturaleza (por naturaleza se entiende aquí todo lo objetivo, y por consiguiente también la sociedad). La mitología egipcia no habría podido nunca ser terreno o seno materno del arte griego. Mas, en todo caso, es una mitología. Por consiguiente, no se trata en modo alguno de un desarrollo de la sociedad que excluye toda actitud mitológica hacia la naturaleza, toda la mitología de la naturaleza, que, por lo tanto, exige al artista una fantasía independiente de la mitología." [67]

A la vez que indaga las características históricas del desarrollo del arte en las distintas épocas, Marx subraya particularmente la importancia y necesidad del análisis de lo que las grandes obras de arte tienen de imperecedero. Así, indicaba, el arte de la antigua Grecia posee un encanto eterno, por cuanto en él se recoge de la manera más completa la verdad sencilla de la infancia de la humanidad y es una fase irrepetible en el desarrollo de la sociedad humana.

El modo capitalista de producción significa un nivel más alto de desarrollo social que el esclavista y el feudal. Pero al mismo tiempo, indica Marx, "la producción capitalista es hostil a ciertas ramas de la producción espiritual, por ejemplo, al arte y a la poesía".[68] Una de las causas de este fenómeno la veían los fundadores del marxismo en la circunstancia de que el modo capitalista de producción estimula únicamente la actividad espiritual que participa en la creación de plusvalía.

"La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta ahora se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta y al sabio los ha convertido en sus servidores asalariados".[69]

Los avances del arte son inseparables del progreso social, de la lucha de las masas populares contra las relaciones sociales caducas. Así, el poderoso impulso del arte en el Renacimiento lo atribuían los fundadores del marxismo, ante todo, a la lucha de las fuerzas progresivas contra el feudalismo y el oscurantismo de la Iglesia, a la repercusión de esta lucha sobre toda la vida espiritual de la sociedad. Gracias a esto, Europa Occidental entró a fines del siglo XIV y comienzos del XV en el período de una formidable revolución cultural. "...Italia alcanzó un insospechado esplendor de las artes, que era como un reflejo de la antigüedad clásica y que ya nunca volvería a lograrse." [70] En los países más importantes de la Europa de aquel entonces nació una literatura nueva.

En su análisis de las fuentes histórico-sociales del desarrollo de la literatura alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Marx y Engels recalcan que su florecimiento se hallaba íntimamente relacionado con la

[67] *Manuscritos de C. Marx. Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858).* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, pág. 737.

[68] C. Marx, *Teorías de la plusvalía* (t. IV de *"El Capital"*), parte I, ed. rusa, Moscú, 1954, pág. 261.

[69] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista. Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. I, pág. 25.

[70] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. esp. cit., pág. 3.

lucha del pueblo alemán contra el régimen feudal y el fraccionamiento medieval del país.

"Cada obra descollante de esta época —decía Engels— está penetrada de un espíritu de reto, de indignación contra toda la sociedad alemana de entonces. Goethe escribió *Götz von Berlichingen*, donde en forma dramática se rinde tributo de respeto a la memoria de un rebelde. Schiller escribió *Los bandidos*, donde canta la nobleza de un joven que declara abiertamente la guerra a la sociedad entera." [71]

En aquellas cartas de Marx y Engels en que se habla de alguna producción artística o de determinados problemas de estética se muestra claramente la formidable importancia que el movimiento de emancipación de los trabajadores tiene para el desarrollo del arte. Unicamente gracias a esta lucha de los oprimidos y explotados, el puesto de los reyes y príncipes, que eran los héroes principales en las novelas del pasado, pasan a ocuparlo, cada vez más, los pobres, las clases sojuzgadas. La gran agudización de la lucha de clases en Inglaterra durante los tiempos del cartismo influyó sensiblemente, por ejemplo, en el elevado espíritu crítico que inspira las obras de Dickens, Thackeray y otros escritores, les ayudó a percibir y a llevar a sus novelas las contradicciones y los conflictos típicos de la época.

Una de las características inseparables y determinantes de la producción artística la veían Marx y Engels en la profundidad de sus ideas, en su carácter tendencioso, en el mejor sentido de la palabra. El artista verdadero no puede mantener una actitud desapasionada de contemplación indiferente de la realidad social.

La elevación de las ideas y el progresivo carácter tendencioso son manantial inagotable de los éxitos del artista en su creación. Engels escribía a M. Kautsky el 26 de noviembre de 1885: "El padre de la tragedia, Esquilo, y el padre de la comedia, Aristófanes, eran dos poetas acusadamente tendenciosos, de la misma manera que Dante y Cervantes; y el mérito principal de *Perfidia y amor*, de Schiller, es que se trata del primer drama alemán tendenciosamente político. Los actuales escritores rusos y noruegos, que escriben novelas excelentes, son todos ellos tendenciosos." [72]

Marx y Engels tenían, pues, en muy alta estima el carácter tendencioso del arte avanzado, pero al mismo tiempo ponían en guardia a los escritores contra el enfoque superficial en sus obras de una determinada tendencia. Manifestábanse contra las producciones artísticas en las que la tendencia aparece desnuda, sin que los personajes sean de carne y hueso y sí meros portavoces del espíritu del tiempo. Los fundadores del marxismo pedían a la obra artística la fusión completa de la profundidad de ideas con un contenido histórico consciente y con la vida y la riqueza de acción, tal como se encuentra en Shakespeare. En este sentido ofrecen excepcional interés las cartas de Marx y Engels en las que se emite un juicio crítico acerca de la tragedia de Lassalle *Franz von Sickingen*.

[71] F. Engels, *La situación en Alemania*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 2, pág. 562.

[72] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 395.

Engels indicaba que, si bien en esta tragedia los protagonistas representan a clases y tendencias determinadas, que existieron en la historia, dichos personajes no pasan de ser heraldos de ideas, y no figuras artísticas vivas y concretas, puesto que el autor no supo mostrar los móviles directos y concretos de su conducta ni perfilar sus caracteres. A estos héroes les falta, dice Engels, el elemento realista shakespeariano. Esta circunstancia no se debe sólo a los defectos de Lassalle como dramaturgo, sino también a sus equivocados planteamientos históricos y políticos.

En su crítica de Lassalle, Marx y Engels señalaban que la equivocada concepción idealista del proceso histórico, que no admite el papel decisivo del pueblo en la historia y exagera el papel del individuo, repercute negativamente sobre el contenido y la forma de la tragedia, así como sobre la visión misma de la esencia del conflicto trágico.

Contrariamente a Lassalle, que comprendía al modo idealista la naturaleza de lo trágico, tanto en la vida como en el arte, y quiso encarnar en su obra la idea abstracta de lo trágico, considerado como algo fatal de la revolución, Marx y Engels plantean el problema de lo trágico sobre un terreno histórico concreto. Así, por ejemplo, la tragedia de Sickingen la consideran como expresión necesaria de la legítima desaparición de la nobleza, una clase que históricamente había dado de sí cuanto cabía esperar de ella. En T. Münzer ven la tragedia de la prematura acción revolucionaria de las clases progresivas. Así, pues, lo trágico tiene en la historia y el arte un sentido y contenido distintos, en dependencia de las condiciones históricas concretas. En algunas de sus manifestaciones Marx revela el carácter dialéctico de las categorías estéticas, sus transiciones recíprocas, como es el paso de lo trágico a lo cómico, y viceversa. En su crítica de Lassalle, Engels señala que toda obra verdaderamente artística ha de presentar una unidad inseparable de contenido ideológico y de realismo.

En una carta a M. Harkness, de comienzos de abril de 1888, Engels indicaba que el verdadero realismo "presupone, además de la veracidad de los detalles, la veracidad en la reproducción de los caracteres típicos en circunstancias típicas".[73] Cuando este importante principio del arte realista se subestima y no se comprende que el arte ha de reproducir la vida, la realidad en su desarrollo, la imagen que de la realidad se obtenga quedará deformada. Como ejemplo de esta manera de reflejar la vida, Engels cita algunas obras de la escritora Harkness.

Esta, en su novela *Una muchacha de la ciudad*, presenta a la clase obrera como una masa que sufre pasivamente y que no lucha. Tal visión del proletariado reflejaba en cierta medida la situación real a comienzos del siglo XIX. Pero en los años 80 y 90, cuando Harkness escribía, esto no era, en esencia, realista, puesto que no rebasaba el marco de la falsa representación burguesa acerca del proletariado y del lugar, el papel y el valor que le correspondía en la sociedad capitalista.

En su crítica de Harkness, Engels subrayaba que la respuesta revolucionaria de la clase obrera a la sociedad capitalista que la oprime y su

[73] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 405.

aspiración a conseguir los derechos humanos que le corresponden son la característica de la historia moderna, y por eso pueden aspirar perfectamente a que se las tenga presentes en el arte realista. Esta tesis de Engels abría nuevos horizontes al desarrollo del arte realista universal, en el que el principal personaje pasaba a ser la clase obrera y la lucha por su emancipación.

Desde estas posiciones de la clase obrera, Marx y Engels argumentan las tesis fundamentales de la nueva teoría estética y someten a crítica los rasgos del arte burgués en que se hace la apología de su régimen: conciliación con la realidad capitalista, reconocimiento del régimen burgués como el estado natural de la sociedad y odio a todo lo revolucionario. Así, al analizar *Los misterios de París*, de Eugenio Sue, aun viendo sus méritos en cuanto a la crítica de las penosas condiciones en que los trabajadores viven bajo el capitalismo, Marx y Engels indican que el autor parte del falso principio de que las relaciones capitalistas se desprenden de la naturaleza misma del hombre.

En su crítica de los poetas del denominado socialismo "verdadero" (pequeñoburgués), Engels señala que la esencia ideológica de sus obras se reduce a la prédica de la posibilidad de una "armonía" entre los opresores y los oprimidos dentro del régimen capitalista, a la idea de la "humanización" del capitalismo. La poesía de la pequeña burguesía, que se acomoda a las condiciones de existencia del capitalismo, descansa, según decía Engels, "en la infantil ilusión del poderío de los Rothschild, en la total incomprensión de los nexos de este poderío con las relaciones existentes, en el profundo error acerca de los medios que los Rothschild han de emplear para convertirse en una fuerza y seguir siéndolo".[74]

Marx y Engels desenmascararon las ideas de Proudhon, según el cual la lucha revolucionaria del proletariado, por su misma esencia, "no es estética" y no puede, por esta razón, entrar en el terreno del arte. El movimiento de los proletarios por su emancipación, afirmaban ellos, crea un nuevo ideal estético, que encarna en sí la auténtica belleza del trabajo humano, que educa en los hombres un espíritu de verdadero humanismo en sus relaciones y denuncia la hipocresía y la mentira que el mundo burgués rezuma.

El arte proletario, enseñaba Marx y Engels, está llamado a representar verazmente las relaciones reales de la sociedad capitalista, a dispersar las ilusiones sobre la naturaleza de las mismas, a "quebrantar el optimismo del mundo burgués" y a refutar la mentira de que las bases en que éste se asienta son inmutables y eternas.

El examen de la obra de los grandes escritores y artistas del pasado lleva a Marx y Engels a descubrir en sus producciones el reflejo de determinados aspectos esenciales de la realidad histórica concreta. El valor de una obra de arte, indicaban, no viene determinado tanto por los propósitos subjetivos del autor como por el contenido objetivo que en ella existe. Un brillante ejemplo de investigación de una obra artística con un criterio histórico concreto es el análisis que Engels hace de la *Orestíada*

[74] F. Engels, *El socialismo alemán en verso y prosa.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 4, págs. 208-209.

de Esquilo en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* La significación histórica de esta tragedia, nos muestra, reside en que en ella tenemos un reflejo artístico de aspectos trascendentales de una época en que el patriarcado triunfaba a consecuencia de los avances de la propiedad privada y del Estado. Un reflejo de algunos aspectos esenciales de la realidad lo veía también Engels en las alboradas, o canciones de amor que se entonan al rayar el día. La distinta visión que del matrimonio tienen el catolicismo y el protestantismo queda recogida en las novelas francesas y alemanas del pasado siglo. En la gran creación del genio nacional ruso que es *El cantar de las huestes de Igor* (siglo XII) veía Marx justamente un reflejo de la tendencia de los rusos a unirse contra los conquistadores extranjeros. El gran poeta florentino, Dante, era para Engels el último poeta del medievo y el primero de la Edad Moderna.[75] pues en su obra se hacía eco del hundimiento histórico de la vieja sociedad feudal y del nacimiento de la nueva sociedad capitalista. Marx, que tenía en gran estima a Cervantes, veía en el *Quijote* "la epopeya de la caballería que se extingue, cuyas virtudes, en el mundo de la burguesía recién aparecido, se habían convertido en extravagancias y eran objeto de burla".[76]

Marx y Engels pusieron de manifiesto el carácter contradictorio de la obra de algunos grandes escritores europeos, determinado por las contradicciones de las condiciones históricas concretas en que se desenvolvió su vida. Tal contradicción la encuentran, por ejemplo, en la obra del gran poeta alemán Goethe, el análisis de la producción del cual, realizado desde el punto de vista del materialismo dialéctico, enfrenta Engels a los superficiales razonamientos idealistas del "verdadero socialista" Grün, también alemán.

Mientras que Grün veía en Goethe únicamente al filisteo, al funcionario, y velaba todo lo que en él hay de grande, Engels muestra el doble criterio que Goethe sustenta acerca de la sociedad alemana de su tiempo, cosa que se refleja en sus obras. Por una parte, esta sociedad le desagradaba por su limitación y torpeza, y trataba de huir de ella; por otra, se inclinaba a conciliarse con ella y a defender las bases sobre las que se erigía frente al peligro del movimiento revolucionario. En Goethe, dice Engels, "hay una lucha constante entre el poeta genial, que se sentía repelido por la indigencia del medio que le rodeaba, y el prudente hijo del patricio de Francfort, honorable consejero secreto de Weimar, que se ve obligado a pactar un armisticio con esa indigencia y a acomodarse a ella". Goethe, prosigue, "es ya de una grandeza colosal, ya mezquino", unas veces es un genio y otras un filisteo. "...Goethe fue incapaz de vencer a la indigencia alemana; al contrario, ésta le vence a él..." [77]

Otro ejemplo de verdadero espíritu científico en el examen y juicio de una gran figura de las letras es el estudio que Engels hace del novelista francés del siglo XIX Honorato de Balzac. "...Balzac —escribía a

[75] Véase: C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista.* F. Engels, *Prefacio a la edición italiana de 1893*, ed. rusa, Moscú, 1958, pág. 29.
[76] P. Lafargue, *Recuerdos sobre Marx*, ed. rusa, Moscú, 1958, pág. 9.
[77] F. Engels, *El socialismo alemán en verso y prosa.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 4, pág. 233.

M. Harkness en abril de 1888— era legitimista por sus ideas políticas. Su gran obra es una interminable elegía por la irremediable desintegración de la alta sociedad; sus simpatías están con la clase condenada a desaparecer. Mas con todo y con eso, su sátira no es nunca tan mordaz ni su ironía tan amarga como cuando hace actuar a aquellas personas con las que justamente simpatizaba más: los aristócratas y las aristócratas. De los únicos de quienes habla con abierta admiración es de sus más rabiosos enemigos políticos..." [78]

La causa de que Balzac, a pesar de su legitimismo, se viese obligado a mostrar las lacras de los aristócratas, la encuentra Engels en el realismo del escritor, en su método artístico, que exigía un reflejo veraz de la realidad. En las condiciones históricas de Francia en aquel entonces, el contenido de la obra realista de Balzac entra en contradicción con sus convicciones monárquicas y legitimistas. Así se explica su clara visión de que la nobleza, históricamente, estaba condenada a desaparecer y que lo expusiese así con un impresionante vigor realista. No eran las ideas legitimistas, sino el método artístico realista de Balzac —relacionado con los rasgos progresivos de sus concepciones—, que entraba en contradicción con el legitimismo, lo que le ayudó a crear sus obras maestras.

Marx y Engels, hombres de una cultura universal, expusieron muchos pensamientos profundos y gran número de certeros juicios sobre diversos poetas y artistas del pasado como, entre muchos otros, Homero, Rafael, Shakespeare y Rembrandt. Los fundadores del marxismo manifestaron vivo interés por la literatura rusa. Conocían a Pushkin, Saltikov-Schedrín, Chernishevski y otros grandes escritores rusos, de los que emitieron los juicios más lisonjeros, y subrayaron el gran papel del pensamiento social avanzado ruso y de su literatura.

La animadversión que Marx y Engels muestran hacia los representantes del romanticismo reaccionario, del seudoclasicismo y del naturalismo venía impuesta por su lucha contra la ideología reaccionaria de las clases caducas y por la verdad y el realismo en el arte.

Las concepciones de Marx y Engels sobre los problemas del arte y la literatura demuestran que únicamente aplicando el materialismo dialéctico e histórico a la comprensión del proceso de la creación artística se puede llegar a crear una estética verdaderamente científica.

7. Fundamentación filosófica del ateísmo científico en las obras de Marx y Engels

A la filosofía del marxismo, al materialismo dialéctico e histórico, va íntimamente unido el ateísmo científico, que expresa el punto de vista del proletariado revolucionario; éste, movido por los intereses de su emancipación social, trata de ver el mundo tal cual es en la realidad, sin ningún aditamento extraño.

El materialismo dialéctico e histórico pone de relieve hasta el fin la inconsistencia de la concepción religiosa del mundo y su esencia, las

[78] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 406.

raíces de la religión y su papel en la vida social, mostrando las vías reales que permiten superar el yugo religioso.

Las tesis del materialismo dialéctico sobre la eternidad de la materia y el movimiento y sobre la infinitud del mundo material en el tiempo y en el espacio, que descansan en las conclusiones de las ciencias naturales, eran una refutación científicamente fundamentada de la idea religiosa de que el mundo ha sido creado por Dios.

El materialismo dialéctico demuestra que la naturaleza no ha sido creada por nadie y que, por lo tanto, no hay nada ultraterreno. La conciencia humana es el producto supremo de la materia, un producto del cerebro; quiere decir que el "alma" humana es de origen terrenal, nace y muere junto con el cuerpo. Y si no hay un "alma" independiente del cuerpo, tampoco existen la vida de ultratumba, el infierno y el paraíso.

A los progresos del ateísmo científico contribuyó formidablemente el descubrimiento de la interpretación materialista de la historia, gracias a la cual quedaron por primera vez al desnudo las raíces materiales de la religión. Esta última fue comprendida correctamente como una forma de la conciencia social, que depende en su desarrollo de la vida social. Fieles a este criterio, Marx y Engels combatieron a los representantes del idealismo que consideraban la religión como la fuerza motriz y determinante de la historia humana. En su crítica del libro de G. F. Daumer *La religión de la nueva época* (1850), Marx y Engels califican de "desvergonzadamente superficial" la afirmación del autor de que los nuevos regímenes sociales únicamente pueden ser traídos por las religiones nuevas. En realidad, subrayan Marx y Engels, ocurre lo contrario. "A cada gran transformación histórica de los regímenes sociales sucede una transformación en las concepciones y representaciones de los hombres, y, por consiguiente, también en sus representaciones religiosas." [79]

Engels sometió a severa crítica la "religión del amor" que L. Feuerbach preconizaba como medio radical para la transformación de la sociedad. Esta utópica concepción se basaba también en la afirmación de que "los períodos de la humanidad sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos".[80] No obstante, el hecho de que determinados virajes históricos se vieran realmente acompañados de cambios en la religión está muy lejos de probar que los había originado justamente la evolución de las ideas religiosas. En su trabajo *La guerra de los campesinos en Alemania* señala Engels que el idealismo silencia las causas efectivas de los grandes acontecimientos históricos, colocando en su lugar las disputas, los errores, la intolerancia, etc., en materia de religión. Engels llega en su estudio a la conclusión de que "durante las llamadas guerras religiosas del siglo XVI, de lo que se trataba ante todo era de intereses materiales de clase muy definidos; estas guerras eran una lucha de clases tanto como los conflictos internos posteriores en Inglaterra y Francia. Si esta guerra de clases transcurrió entonces bajo el signo de la religión, si los intereses, necesidades y reivindicaciones de las distintas clases se ocultaban bajo la

[79] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 7, Moscú, 1956, pág. 211.
[80] Cita tomada de: F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. II, pág. 353.

envoltura religiosa, esto no cambia la cuestión en absoluto y se explica fácilmente por las condiciones de aquel tiempo".[81]

El materialismo histórico permitió descubrir científicamente la esencia de la religión y mostrar que ésta no es otra cosa sino "el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan sobre su vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes supraterrenales".[82]

Esta definición clásica de la religión, que Engels formula en su *Anti-Dühring*, es de una excepcional riqueza por su contenido. Contrariamente a los teólogos y demás defensores de la religión, que sostienen el origen sobrenatural de las creencias religiosas y niegan que sea posible someterlas a investigación científica, Engels afirma que en la religión se reflejan *fuerzas terrenales*, y justamente aquellas que imperan sobre los hombres y los oprimen en su vida diaria. A diferencia de los viejos materialistas, que veían la base terrenal de la religión únicamente en la ignorancia de las masas, engañadas por el clero, Engels señala el soporte material de las creencias religiosas. Como reflejo fantástico que es del mundo exterior, la religión se diferencia profundamente de aquellas formas de la conciencia social en las que, en una u otra medida, también desempeña un determinado papel la fantasía, pero una fantasía útil, relacionada con la vida. La fantasía religiosa, y especialmente en su punto central —el reconocimiento de Dios—, se halla tan divorciada del hombre, de la práctica social, y refleja tan deformadamente la realidad, que el daño que ocasiona es enorme. En la historia real del conocimiento, la humanidad va pasando de representaciones confusas, y a veces fantásticas, de unos u otros fenómenos de la naturaleza y la sociedad, a representaciones que reflejan cada vez más correctamente la realidad objetiva. En cuanto a la religión, nunca puede dar una representación mínimamente adecuada ni de su "objeto" fundamental, que es Dios, ni de otros muchos "objetos" de las creencias religiosas, por la sencilla razón de que no existieron ni existen en la realidad. La manera fantástica de reflejar el mundo es inseparable de la religión, razón por la cual este elemento entra en la definición marxista de la religión como específico para dicha forma de la conciencia social. La fe en lo sobrenatural, es decir, en lo que no existe, constituye la esencia de la religión. Precisamente por ello todo cuanto se haga para conciliar la religión y la ciencia está condenado irremisiblemente al fracaso.

La religión no es eterna; aparece en la sociedad primitiva como expresión de la impotencia del hombre en la lucha contra la naturaleza.

Marx y Engels llamaban a la religión del régimen de la comunidad primitiva "deificación de la naturaleza". Es la adulterada "conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable..." [83]

La religión primitiva es reemplazada por el *politeísmo*, que viene impuesto por la desintegración del régimen gentilicio y el proceso de la

[81] F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. 7, pág. 360.
[82] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 384.
[83] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. esp. cit., pág. 30.

formación de las clases. La pluralidad de dioses y su personificación, rasgos característicos de las religiones politeístas, guardaban íntima relación con la separación de los hombres de las uniones gentilicias, con el consiguiente rompimiento de los lazos que los unían. El *monoteísmo*, que reemplaza a las religiones politeístas, va también unido a determinados cambios económico-sociales, al ulterior desarrollo de la sociedad de clases, al robustecimiento del Estado y, en cierta medida, también a los avances de la filosofía idealista, que trataba de dar una base teórica a la representación fantástica de un primer principio espiritual único de todo lo existente. Los dioses de las religiones monoteístas son como una "síntesis" de los viejos dioses tribales y gentilicios. El monoteísmo, como escribía acerca de esto Engels en *Contribución a la historia del cristianismo primitivo*, siempre hubo de hacer concesiones al politeísmo. Así, por ejemplo, al difundirse el cristianismo, "sólo pudo desplazar entre las masas populares el culto a los dioses viejos mediante el culto de los santos..." [84]

En la sociedad dividida en clases desarrollada, la causa principal que engendra y nutre las creencias religiosas no es ya la impotencia del hombre ante los elementos de la naturaleza, sino la opresión en que los trabajadores se encuentran bajo el yugo de los explotadores, el miedo de los hombres a las fuerzas espontáneas del desarrollo económico.

Refiriéndose a las relaciones de la religión con la base que la engendra, los fundadores del marxismo subrayaban su mayor *autonomía relativa* en comparación con algunas otras formas ideológicas (derecho, arte, moral); a ello va unido el carácter particularmente conservador de la religión.

No obstante, también afecta plenamente a la religión la tesis del materialismo histórico acerca del significado decisivo, en última instancia, del desarrollo económico de la sociedad para el desarrollo de la conciencia social. Bajo el imperio de la propiedad privada, todo el conjunto de las relaciones de producción se contrapone al hombre como una fuerza exterior que le es extraña. Esta fuerza extraña al hombre encuentra su reflejo en la religión. Precisamente por eso, al ser suprimidas las clases y las diferencias de clase, cuando la sociedad, que dispone de todos los medios de producción, crea las condiciones para su regular desarrollo, la religión se ve condenada a la desaparición definitiva "por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar" [85] (aunque esto no ocurrirá inmediatamente).

Feuerbach afirmaba que las representaciones religiosas son representaciones de hombres divorciados de la realidad y enfrentados a ella. Sin embargo, aun reduciendo lo sobrenatural a lo natural, lo celeste a lo terreno, no pudo explicar las causas del desdoblamiento religioso del mundo; y esto porque buscaba las raíces permanentes y naturales de la religión en la misma naturaleza humana, y no en determinadas condiciones históricas de la existencia social de los hombres. No comprendía por esto que el reflejo deformado de la realidad tiene su origen en el "mundo deformado", es decir, en el carácter de las mismas relaciones sociales. La teoría marxista del fetichismo de la mercancía puso de relieve

[84] C. Marx, *Contribución a la historia del cristianismo primitivo*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVI, parte II, Moscú, 1936, pág. 429.
[85] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 386.

cómo el predominio de las relaciones mercantiles provoca con necesidad objetiva la elevación a la categoría de fetiche de los productos del trabajo humano, la mistificación de las relaciones sociales; esto es lo que, de la manera más directa, nutre y apoya a la religión.

Pero no es sólo el desarrollo espontánea de la sociedad antagónica lo que sin cesar reproduce la conciencia religiosa. Las clases dominantes y las instituciones religiosas que las sostienen difunden conscientemente los prejuicios religiosos, comprendiendo que la religión les ayuda a mantener sometidos y esclavizados a los trabajadores, frena su actividad revolucionaria y los aleja de los caminos que pueden realmente conducirles a su emancipación social. El hecho de que la religión contribuya a robustecer la dominación de las clases explotadoras es una de las causas de la "religiosidad" de esas clases.

Refiriéndose al verdadero sentido y a las causas de que la "religiosidad" de la burguesía aumente a medida que la sociedad capitalista se fortalece y desarrolla, Engels escribía acerca del burgués de Inglaterra en el prólogo a la edición inglesa de su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico:* "Personalmente, era un hombre religioso; su religión le había suministrado la bandera bajo la cual combatió al rey y a los señores; muy pronto, había descubierto también los recursos que esta religión le ofrecía para trabajar los espíritus de sus inferiores naturales [86] y hacerlos sumisos a las órdenes de los amos que los designios inescrutables de Dios les habían puesto." [87]

El papel auxiliar de la religión se revela con especial claridad en la moral religiosa; ejemplo de ello es la doctrina social del cristianismo, la ética cristiana, que llama a los trabajadores a mantenerse servilmente sumisos. Desde el punto de vista del proletariado revolucionario, que es a la vez el punto de vista auténticamente objetivo, la ética cristiana es amoral en las tesis de que parte.

"Los principios sociales del cristianismo —escribía Marx— exaltan la cobardía, el desprecio a sí mismo, la humillación propia, la sumisión, la mansedumbre, en una palabra, todas las cualidades del populacho; mas para el proletariado, que no desea ser tratado como populacho, la audacia, la conciencia de su propia dignidad y el sentimiento de orgullo e independencia son más importantes que el pan.

Los principios sociales del cristianismo llevan la impronta de la astucia y la mojigatería, mientras que el proletariado es revolucionario." [88]

Contrariamente a la religión, la concepción revolucionaria que el proletariado tiene del mundo educa a las masas en el espíritu de la lucha activa por el comunismo y de la firme seguridad en sus fuerzas.

Marx y Engels se manifestaron decididamente contra quienes trataban de "unir" las ideas del comunismo y la religión. Desenmascarando el

[86] Engels continúa aquí el pensamiento, antes expuesto, de que, desde tiempos antiguos, el burgués inglés se había atribuido el título de "superior natural" de sus obreros.

[87] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico. Prólogo a la edición inglesa.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. II, ed. esp. cit., pág. 97.

[88] C. Marx, *El comunismo de "Rheinischer Beobachter".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. rusa, t. 4, págs. 204-205.

carácter reaccionario de las prédicas seudocomunistas de Hermann Kriege, quien en nombre del comunismo recomendaba a los obreros la renuncia a su propia personalidad y la penetración en el "espíritu santo de la comunidad", escribían: "...*Con el nombre de comunismo,* Kriege predica la vieja fantasía filosófica religiosa alemana, que *se contradice abiertamente con el comunismo: La fe,* precisamente la fe en el "espíritu santo de la comunidad", que es lo que menos necesita el comunismo para su realización." [89]

En *Ludwig Feuerbach,* Engels habla sarcásticamente de los seguidores de Luis Blanc, quienes afirmaban que el hombre no puede existir sin religión, por lo que el ateísmo ha de ser considerado como tal.

Dentro de la doctrina de Marx y Engels sobre la religión ocupa un lugar muy importante la argumentación teórica del espíritu proletario de partido en cuanto a la lucha contra ella. Parten de la afirmación de que la lucha por liberar a las masas de los prejuicios religiosos es parte inseparable del movimiento del proletariado por su emancipación y ha de subordinarse por completo a los intereses de su lucha de clase.

A la vez que apoyaban las reivindicaciones democráticas de libertad de conciencia y de separación de la Iglesia del Estado, remitiéndose a la experiencia de la Comuna de París, que las había implantado, Marx y Engels indicaban que el partido obrero no puede limitarse a pedir la libertad de conciencia. El partido obrero ha de luchar por la liberación completa de las masas de los prejuicios religiosos. Marx escribía: "...La *libertad de conciencia* burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad de conciencia religiosa,* mientras que él [el partido obrero] aspira, por el contrario, a liberar la conciencia de todo fantasma religioso." [90]

Al mismo tiempo, Engels condena decididamente la idea cuasi-revolucionaria de Dühring acerca de la prohibición de la religión en la sociedad socialista. Frente al ateísmo burgués, que no quiere ver la vitalidad de los prejuicios religiosos y sus vínculos con la situación económica de los trabajadores, Marx y Engels enseñaban que la conciencia religiosa se extinguirá paulatinamente en las masas sólo conforme la sociedad sin clases avance en su desarrollo económico y cultural, siempre y cuando se mantenga también una tenaz lucha ideológica contra los prejuicios religiosos. En 1891, en su Introducción a *La guerra civil en Francia* de Marx, Engels subraya de nuevo, y ahora no en el plano polémico, sino en forma positiva, que la religión es para la socialdemocracia un asunto privado en lo que al Estado concierne, pero de ninguna manera en lo que se refiere al partido obrero. Así, pues, en las cuestiones de la actitud del partido obrero hacia la religión, los fundadores del marxismo lucharon incesantemente por la pureza de la línea proletaria revolucionaria en dos frentes: contra el espíritu de conciliación en cuanto a los prejuicios religiosos y contra el "izquierdismo" anarquista.

V. I. Lenin atribuía una importancia enorme a las tesis de Marx y Engels sobre la táctica de lucha del partido obrero con la religión, tesis

[89] C. Marx y F. Engels, *Circular contra Kriege. Obras completas,* ed. rusa, t. 4, pág. 11.

[90] C. Marx, *Crítica del programa de Gotha.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. esp. cit., t. II, pág. 28.

que él defendió por todos los medios y amplió. Oponiéndose a quienes estimaban inconsecuente la táctica marxista acerca de la religión y veían en ella fluctuaciones entre la "guerra con Dios" y el deseo de "complacer" a los creyentes, escribía: "Pero quien sea capaz de tomar con una mínima seriedad el marxismo, de comprender sus bases filosóficas y la experiencia de la socialdemocracia internacional, verá fácilmente que la táctica del marxismo con respecto a la religión es profundamente consecuente y fue bien meditada por Marx y Engels, y que lo que los diletantes o los ignorantes consideran fluctuaciones es una conclusión directa e inevitable del materialismo dialéctico." [91]

Según Engels, la religión no puede ser suprimida, ni bajo el capitalismo ni bajo el socialismo, mediante prohibiciones administrativas; los ataques izquierdistas contra ella no hacen más que ayudarle a "conquistar la corona del martirio, y con ella la prolongación de su vida".[92]

La incorporación de las masas a la lucha revolucionaria práctica, la educación paciente y tenaz de las mismas de acuerdo con la visión materialista de la naturaleza y la sociedad, es la vía, científicamente fundamentada por Marx y Engels, que lleva a superar los prejuicios religiosos.

*

Marx y Engels crearon la concepción dialéctica materialista del mundo, cualitativamente nueva y que se distingue por sus principios de todos los anteriores sistemas filosóficos. El materialismo dialéctico e histórico, que expresa los intereses vitales y el punto de vista del proletariado revolucionario, es un sistema filosófico de nuevo tipo, que resume teóricamente los progresos de la ciencia y la práctica y se desarrolla constantemente a la par con ellas.

El materialismo dialéctico, que estudia las leyes más generales del ser y el conocimiento, representa la unidad de la teoría y el método del marxismo, los cuales, además de conocer y explicar el mundo, señalan las vías para modificarlo. El materialismo histórico, parte esencial del materialismo dialéctico, investiga las leyes más generales del desarrollo de la sociedad y que son propias y específicas de ellas. Esta tarea de investigación de las leyes más generales en su forma específica, cualitativamente peculiar, incumbe también a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, a la lógica dialéctica, a la historia de la filosofía, a la ética y a la estética.

El principio primordial y determinante del materialismo dialéctico e histórico es el de que constituye la filosofía de la clase obrera, de las masas populares que luchan por el comunismo, encarna la unidad de la teoría científica y de la práctica revolucionaria más consecuentes y se convierte en la base científica de la construcción del comunismo. El materialismo dialéctico es la forma superior de la filosofía científica; acepta y reelabora todo lo valioso que los sistemas filosóficos anteriores dieron y, al mismo tiempo, niega todos los viejos regímenes sociales, las

[91] V. I. Lenin, *El partido obrero y la religión. Obras completas*, t. 15, págs. 373-374.

[92] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 386.

instituciones y las teorías que se apoyan en la opresión del hombre por el hombre. Una experiencia de más de cien años de existencia y desarrollo del marxismo, de su filosofía, nos muestra que el materialismo dialéctico e histórico se ha convertido en un instrumento poderoso para el conocimiento y la transformación comunista revolucionaria de la realidad, en la bandera ideológica de la clase obrera y de las masas populares que ésta dirige.

Uno de los principios capitales de la filosofía del marxismo es la unidad de la dialéctica y el materialismo. Partiendo de la teoría dialéctica del desarrollo, el materialismo de Marx y Engels resuelve el problema fundamental de la filosofía, el de la unidad del mundo, y los demás problemas de la concepción filosófica de la realidad objetiva. El estudio materialista dialéctico del proceso del reflejo, del conocimiento del mundo exterior y de las formas lógicas en que históricamente se desarrolla, constituye el objeto de la teoría marxista del reflejo y de la lógica dialéctica.

La unidad de la dialéctica y el materialismo, como rasgo fundamental y determinante de la filosofía marxista, significa la negación sustancial e irrevocable de todos los viejos sistemas filosóficos, que eran opuestos a las ciencias empíricas, "limitadas" y siempre imperfectas, como sistemas del saber absoluto, que deducían por vía lógica todos los problemas científicos y su única solución teórica supuestamente posible. La inconsistencia científica de tal género de sistemas fue puesta plenamente de relieve por los fundadores del marxismo. Engels escribe: "Después de Hegel, la *sistemática* es imposible. Resulta claro que el mundo constituye un solo sistema, un todo coherente, pero el conocimiento de este sistema supone el conocimiento previo de *toda* la naturaleza y la historia, y esto nunca lo alcanzarán los hombres. Por tanto, quien hace sistemas tiene que llenar las innumerables lagunas con su *propia inventiva*, esto es, fantasear *irracionalmente*, ideologizar." [93] Pero a la vez que rechazaban la visión metafísica del sistema, los fundadores del marxismo elaboraron la concepción materialista dialéctica del mundo como teoría sistemática, como doctrina filosófico-científica de las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, de la que es punto de partida el reconocimiento de que "el mundo constituye un solo sistema, un todo coherente". Y la filosofía del marxismo, por cuanto está llamada a reflejar el mundo como un solo sistema, un todo coherente, es necesariamente el sistema de los conceptos más generales, vinculados orgánicamente entre sí y que en sus relaciones recíprocas reflejan la unidad material del mundo, con existencia objetiva, y las leyes de su desarrollo. Toda ciencia es un sistema de conceptos que reflejan la realidad objetiva. La filosofía se diferencia de las otras ciencias, en particular, por la circunstancia de que trata de los conceptos más generales, de categorías. Pero en la filosofía, como en cualquier ciencia auténtica, el sistema de conceptos no es tampoco algo inmutable y dado de una vez para siempre, que no está sujeto al ulterior avance. También aquí se revela la unidad de la filosofía marxista con todas las ciencias. Esto significa que el materialismo dialéctico e histórico es un sistema filosófico vivo, sujeto a fecundo desarrollo.

[93] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 451.

Marx y Engels acabaron con la oposición de la ontología, la lógica y la gnoseología, que era un rasgo característico de la filosofía anterior. Desde el punto de vista de los fundadores del marxismo, el materialismo dialéctico constituye la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. Esto significa que el conocimiento filosófico de la realidad objetiva y su reflejo son, en esencia, un proceso único de síntesis teórica de la historia del conocimiento y de la actividad práctica, material, de la humanidad entera. La unidad de la dialéctica y el materialismo y, relacionada con ella, la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, se manifiestan necesariamente en la filosofía del marxismo también como unidad del método y la teoría. El materialismo dialéctico de Marx y Engels no puede ser reducido sólo al método o sólo a la teoría, como de ordinario lo presentan los "críticos" burgueses del marxismo en sus intentos de exponer la filosofía del marxismo ya a la manera de la doctrina positivista del conocimiento, ya como una restauración de los viejos sistemas metafísicos enfrentados a las ciencias positivas. Según el punto de vista del materialismo dialéctico, carece de contenido y no es científico el método que no es la teoría más general de los procesos sometidos a estudio. Pero igualmente carece de consistencia la teoría que no muestra las vías de la investigación ulterior; tal teoría no es un guía para la acción, sino un dogma.

En su labor de creación del materialismo histórico —sin el que es imposible la concepción científica de la sociedad en su conjunto y del proceso del conocimiento— los fundadores del marxismo combatieron por igual la concepción naturalista de la vida social y la contraposición de la sociedad y la naturaleza, que conduce inevitablemente al misticismo. La producción material es, según la doctrina del materialismo histórico, la unidad real, que se desarrolla históricamente, de la sociedad y la naturaleza, la fuerza motriz primera y determinante del desarrollo social en todas sus esferas.

A Marx y Engels corresponde el imperecedero mérito histórico de haber descubierto las leyes más generales del proceso histórico-social. Sólo gracias al materialismo histórico, por ellos creado, se hizo posible la concepción científica del desarrollo histórico de la filosofía y demás formas de la conciencia social, como son la moral, el arte, la religión, etc.

Los fundadores del marxismo aplicaron el materialismo dialéctico e histórico a la investigación crítica del desarrollo de la moral, el arte y la religión, y a la crítica de las concepciones idealistas en este terreno. La solución materialista del problema de la relación entre la conciencia social y el ser social les permitió sentar las bases de la ética y la estética científicas y dar fundamento teórico al ateísmo proletario, que guarda nexos irrompibles con toda la concepción materialista dialéctica del mundo.

Marx y Engels, que llevaron a cabo una gran transformación revolucionaria en el campo de la filosofía, eran adversarios decididos de la negación nihilista de la filosofía de épocas anteriores. Consideraban el desarrollo de la filosofía como un proceso objetivo históricamente condicionado de conocimiento, que conduce necesariamente a la concepción materialista dialéctica del mundo. Los fundadores del marxismo demos-

traron irrefutablemente que la lucha irreductible del materialismo y el idealismo es una ley de desarrollo de la filosofía.

El espíritu de partido franco, abierto y militante es el rasgo principal de toda la doctrina filosófica que Marx y Engels erigieron. Los creadores del materialismo dialéctico e histórico enfrentaron siempre su sistema filosófico a las doctrinas idealistas y metafísicas, sin aceptar la menor desviación del materialismo y la dialéctica, y rechazando los intentos de combinarlos, sin principio alguno, con las concepciones idealistas y metafísicas. Al tiempo que revelaban la contradicción irreductible que hay entre el materialismo y el idealismo, examinaron con un criterio histórico concreto las raíces de clase y gnoseológicas de esta contradicción, dando una base teórica al principio del espíritu de partido de la filosofía como principio genuinamente científico del conocimiento y de la actividad práctica del partido proletario.

Marx y Engels expusieron y enriquecieron su doctrina filosófica en el transcurso de toda su vida, haciendo una generalización teórica de la experiencia histórico-social, de la experiencia del movimiento obrero y de las grandes conquistas de las ciencias naturales. Los vínculos estrechos de la filosofía del marxismo con la práctica revolucionaria y su gran fuerza transformadora —puesta de relieve en la lucha de clase del proletariado— han demostrado claramente la diferencia cualitativa que separa al materialismo dialéctico e histórico de todas las doctrinas precedentes, sin exceptuar a las progresistas. Marx y Engels subrayaron en repetidas ocasiones que su filosofía no es algo absolutamente acabado, una doctrina que no necesitase de ulterior desarrollo. Nuestra doctrina, decían los grandes maestros de la clase obrera, no es un dogma, sino un guía para la acción. Esta trascendental indicación de los fundadores del marxismo, además de definir profundamente la esencia de la transformación revolucionaria que ellos llevaron a cabo en la ciencia, nos muestra la necesidad objetiva de seguir desarrollando con un espíritu creador el materialismo dialéctico e histórico, necesidad que, en una nueva época histórica, fue cumplida por el más grande de los continuadores de la obra de Marx y Engels: por V. I. Lenin.

CAPITULO V

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE ALEMANIA DESDE LA REVOLUCION BURGUESA DE 1848 HASTA EL COMIENZO DE LA EPOCA DEL IMPERIALISMO [1]

La segunda mitad del siglo XIX se inicia en la vida social de Alemania con la revolución de 1848, cuya derrota trajo consigo en el país la más brutal reacción política.

Incluso las limitadas libertades democráticas que el proletariado había conquistado en el proceso de la lucha revolucionaria, no tardaron en ser abolidas y reemplazadas por un monstruoso régimen de arbitrariedad de la policía y los funcionarios. Caracterizando la situación en que Alemania se encontraba después de los acontecimientos revolucionarios, Marx escribía: "No podéis ni vivir, ni morir, ni contraer matrimonio, ni escribir una carta, ni pensar, ni publicar nada, ni abrir un comercio, ni enseñar, ni aprender, ni celebrar una reunión, ni construir una fábrica, ni emigrar, ni hacer nada en absoluto sin... permiso de las autoridades." [2]

La burguesía alemana, que no se había distinguido nunca por su espíritu revolucionario, trató de poner fin a la revolución a espaldas del pueblo, traicionando cobardemente los intereses generales de la nación, que antes se jactaba de representar. Las ilusiones liberadoras de la burguesía se extinguieron como un espejismo y ella capituló a toda prisa ante el Estado monárquico de los terratenientes. El proletariado, por su insuficiente organización y conciencia política, no podía aún en aquel tiempo convertirse en el dirigente de la revolución y llevar tras de sí a los campesinos.

En virtud de todas estas causas, la revolución de 1848 no pudo desbrozar radicalmente el camino para el desarrollo en Alemania del capitalismo. La propiedad agraria de los junkers se mantuvo en pie. El desarrollo de las relaciones capitalistas, especialmente en el campo, siguió con

[1] En este capítulo se trata principalmente de la historia de la filosofía y del pensamiento sociológico alemanes en la segunda mitad del siglo XIX. En uno de los apartados se examina la filosofía del empiriocriticismo (machismo), aparecida en Suiza y Austria y que luego se propagó ampliamente entre los ideólogos burgueses de Alemania y de otros países europeos; al hacer la caracterización de las ideas filosóficas de las ciencias naturales de Alemania, se toman en consideración, en cierto grado, sus vínculos con los progresos de estas ciencias en otros países de Europa Occidental.

[2] C. Marx, *La situación en Prusia*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, Moscú, 1958, pág. 632.

dolorosa lentitud por la denominada vía prusiana. Veíase limitado por las vigorosas supervivencias feudales y monárquicas. Sólo en 1870-1871 llegó el capitalismo a ser la fuerza preponderante de Alemania en todas las esferas de la vida económica, si bien los junkers mantuvieron aún su dominio político a lo largo de muchos decenios. Se instituyó la peculiar organización económica y estatal que V. I. Lenin definía como capitalismo burgués de los junkers.

Siguiendo esa misma vía, específicamente "prusiana", fue cumplida otra tarea cardinal del desarrollo capitalista del país: la formación de un Estado nacional único. La burguesía, amedrentada por las acciones revolucionarias de los trabajadores, se alió a los junkers para impedir la realización democrática de esta tarea y llevarla a cabo mediante la unificación violenta de los numerosos principados y Estados bajo la égida del rey de Prusia. Expresión de este compromiso fue la política de "hierro y sangre" de Bismarck, en la que la burguesía veía satisfechas las necesidades del desarrollo capitalista del país. Cierto es que a veces jugaba a la oposición, pero la afortunada guerra de Prusia contra Austria en 1866, con la subsiguiente formación de la Confederación Germánica del Norte, acalló las tendencias oposicionistas. El 16 de abril de 1871, el Reichstag constituyente aprueba la Constitución imperial, que consolida la paz definitiva entre la burguesía y los junkers.

La Constitución proclamaba la libertad de industria y de desplazamiento y establecía la unidad de moneda, pesos y medidas, con lo que se favorecía el progreso de la industria y del comercio.

Después de la unificación del país, el joven capitalismo alemán avanza rápidamente, sobrepasando por el ritmo de incremento de la producción industrial y por la concentración de la producción a sus principales rivales europeos, Inglaterra y Francia.

Después de la unificación de Alemania en un Estado único, la burguesía deja en manos de la nobleza todo el poder político real. La burguesía alemana, señala Engels, "adquiere su paulatina emancipación social al precio de su renuncia inmediata a un poder político propio... El principal motivo que hace aceptable para la burguesía semejante acuerdo no es, naturalmente, el miedo al gobierno, sino su miedo al proletariado".[3]

Por mucho empeño que pusiera la reacción, no pudo aplastar el movimiento revolucionario de las masas trabajadoras. El vertiginoso crecimiento de la industria, con el consiguiente incremento de la explotación, trajeron consigo la acentuación de las contradicciones de clase y del espíritu revolucionario de las masas obreras. Bajo la dirección ideológica de Marx y Engels, se constituye y desarrolla el partido socialdemócrata de Alemania. Después de la Comuna de París, los obreros alemanes, al decir de Engels, pasan a la vanguardia del movimiento europeo.[4]

Es cierto que en los años 70 la socialdemocracia alemana era todavía débil en el terreno de las ideas y de la organización, y cometía buen número de errores tácticos, contra los que Marx y Engels la pusieron insistentemente en guardia. Pero, con todos sus errores y debilidades, era

[3] F. Engels, *Prefacio a "La guerra campesina en Alemania"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. I, Moscú, 1951, pág. 607.

[4] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVI, 1935, pág. 384.

el partido más influyente en la clase obrera. El movimiento obrero, unido con el socialismo científico, era una amenaza real para las clases dirigentes de Alemania. En 1878 el Reichstag aprobó la "ley de excepción", por la que se prohibían las actividades de las organizaciones socialdemócratas. Pero la política de represión policíaca resultó insuficiente y falta de consistencia. De ahí que para salir al paso de la creciente influencia del marxismo se recurriese a todos los medios de acción ideológica de que disponía la reacción.

La aparición del marxismo y sus ulteriores avances, en lucha con los enemigos ideológicos declarados y encubiertos,[5] predeterminaron el carácter de la evolución del pensamiento filosófico y sociológico en Alemania durante los años siguientes. La lucha entre el materialismo y el idealismo entró en el país en una fase nueva. El idealismo había de enfrentarse con el adversario más poderoso, con un adversario invencible como era el materialismo dialéctico e histórico, con una doctrina filosófica fundida, según la expresión de V. I. Lenin, de un solo bloque de acero.

Temerosa del creciente movimiento del proletariado por su emancipación, la burguesía alemana se coloca, ya en los años 50 y 60, al lado del "orden legal", ensalza la política bismarckiana de "látigo y dulces" y reniega de las anteriores tradiciones progresivas del pensamiento filosófico, de los pasados ideales de democracia y humanismo. Después de la revolución de 1848 comienza la decadencia de la filosofía burguesa. El espíritu antirrevolucionario de la burguesía y su inseguridad en el mañana dan origen al relativismo y al escepticismo en las concepciones de sus ideólogos y abren de par en par las puertas al agnosticismo, el irracionalismo y el subjetivismo. La sociología burguesa no rebasa ya el marco de la apología abierta del régimen existente; sus intereses se ciñen cada vez a las tareas de la lucha contra el marxismo.

En la segunda mitad del siglo XIX surge en Alemania un gran número de escuelas filosóficas de todo calibre que se van sucediendo unas a otras con relativa rapidez. Su aparición está relacionada en medida considerable con la crisis de la ideología burguesa. Esta crisis se manifiesta, ante todo, en el abandono por los ideólogos de la burguesía de las mejores tradiciones de la filosofía clásica alemana —materialistas (Feuerbach) y dialécticas (especialmente Hegel)—, puesto que no respondían a las exigencias de la lucha contra el principal enemigo de la burguesía en el campo de las ideas, contra la concepción revolucionaria del mundo del proletariado. La burguesía alemana, que tampoco antes había sido una fuerza revolucionaria activa, ahora, en la segunda mitad del siglo XIX, se acomoda en una gran parte a la reacción de los junkers, que dominaba en el terreno político; al mismo tiempo, ciertas capas de la burguesía se orientan hacia la ideología liberal, hacia el mantenimiento de las tradiciones culturales y el progreso en la esfera del saber, si bien temían el rápido avance de la ciencia, limitaban sus posibilidades cognoscitivas y, a menudo, trataban de conciliarla con la religión. Los ideólogos de los grupos más reaccionarios y militaristas de la burguesía alemana rechazaban decididamente los logros de la ciencia y las tradiciones progresivas

[5] Véanse los capítulos I-III del presente tomo.

del pensamiento filosófico; paralelamente, cierta parte de los ideólogos de las capas liberales de la burguesía, que fluctuaban entre la reacción y el progreso, entre el oscurantismo y la ciencia, trataban de recubrir sus concepciones filosóficas con un barniz científico, de exponer un sistema de ideas que, de un modo o de otro, se hiciesen eco a las demandas de las ciencias naturales y de otras ramas del saber, entonces en rápido progreso. Las raíces gnoseológicas de muchas corrientes filosóficas de este período tienen su origen, en buena parte, en el enfoque unilateral de unos u otros aspectos del conocimiento científico, que son desorbitados y elevados a categoría absoluta (biologización de las leyes sociales, relativismo, interpretación idealista de la experiencia, del experimento, etc.). La diferenciación de las ciencias, el rápido avance de los conocimientos científicos y la necesidad de sistematizarlos engendraban en los teóricos de la burguesía la pretensión de crear "sistemas" que diesen una explicación filosófica al ser y a la conciencia, aunque esta pretensión no tuviera tras de sí el apoyo de un método científico ni de una generalización de la vida real y del conocimiento científico.

La diversidad de escuelas y escuelillas filosóficas entre los ideólogos de la burguesía alemana, entre muchos hombres de ciencia e intelectuales en general, no era testimonio de la riqueza del pensamiento filosófico en el seno de las clases dirigentes del país en la segunda mitad del siglo XIX. Las mejores tradiciones del pensamiento filosófico alemán las plasman entonces en su doctrina y las continúan los ideólogos de la clase obrera, Marx, Engels y sus discípulos.

El pensamiento filosófico de los ideólogos de la burguesía alemana era en extremo inestable y contradictorio; las doctrinas se sucedían rápidamente unas a otras.

En la sombría atmósfera política y espiritual de los años 50, los intereses ideológicos de la burguesía son defendidos por la filosofía de Arthur Schopenhauer, que fue proclamado "señor de los pensamientos" de los intelectuales alemanes de aquel entonces. Luego, Schopenhauer se vio reemplazado por Eduard von Hartmann, con su "filosofía de lo inconsciente". Pero la privanza de E. Hartmann fue también pasajera. A medida que el capitalismo se desarrolla y se agudizan las contradicciones de la sociedad burguesa en el período que precede al imperialismo, aparecen nuevas tendencias "de moda". Entre ellas se destacan por su agresividad reaccionaria militante la doctrina nietzscheana y la "filosofía de la vida", que propugnaban una "nueva valoración de las viejas ideas filosóficas" por las que la burguesía se había guiado hasta entonces. A pesar de la aparente novedad de estas corrientes filosóficas, sus bases teóricas y gnoseológicas eran las mismas de antes: el vetusto idealismo subjetivo berkeleyano y el irracionalismo y el agnosticismo de Schopenhauer, unidos a la mística del voluntarismo.

Al mismo tiempo, los avances de la industria y de las ciencias naturales plantean ante la filosofía burguesa otras tareas. La burguesía, robustecida económicamente, exigía a sus filósofos y científicos conocimientos empíricos de utilidad práctica. Así nace, en los años 50, el "materialismo vulgar" de K. Vogt, J. Moleschott y L. Büchner.

La burguesía y sus teóricos, que allanaban el camino para los avances

de las ciencias naturales, trataban a la vez de resguardarlas de la influencia del materialismo y el ateísmo, de limitar el progreso de la filosofía, a fin de que ésta no pudiera rebasar los límites señalados por las ciencias naturales y extraer de la práctica social ideas capaces de quebrantar los soportes del régimen social existente. Lo que mejor se prestaba a esto, atendidas las condiciones de Alemania, era el neokantismo, con su casuística en el terreno de la lógica y de la teoría del conocimiento. A diferencia de la doctrina de Nietzsche, de la "filosofía de la vida", etc., el neokantismo busca apoyo en las ciencias naturales, limitando con la prédica del agnosticismo sus posibilidades y perspectivas. La crisis que a fines del siglo XIX se apodera de las ciencias naturales incrementa aún más las tendencias al agnosticismo y al empirismo idealista en la filosofía burguesa, con su expresión más neta en la filosofía de E. Mach y R. Avenarius, que encontró amplio eco en Alemania.

A fines del siglo XIX las anteriores tradiciones dialécticas y materialistas son desplazadas de la filosofía burguesa alemana, pero las tradiciones materialistas se mantienen en las ciencias naturales, cuyas mejores figuras (E. Haeckel, M. Verworn, H. Hertz y otros) continúan profesando un materialismo espontáneo, científico-natural, y se muestran contrarias al idealismo y al fideísmo.

La agudización de la pugna en el plano de las ideas filosóficas afecta también al movimiento obrero. Frente a la ideología del socialismo científico y su filosofía —el materialismo dialéctico— se levantan diferentes concepciones antimarxistas, pequeñoburguesas ("verdadero socialismo", lassalismo, tendencias anarquistas, etc.). Posteriormente, en los años 70 a 90, penetran en el movimiento obrero intelectuales burgueses (E. Dühring, E. Bernstein, P. Ernst, K. Schmidt y otros), que tratan de introducir en la conciencia de los proletarios las ideas de la filosofía burguesa (positivismo, neokantismo, etc.) y de suplantar con ellas al marxismo. La falsificación del marxismo y su tergiversación sofística es cada vez más amplia. El liberalismo, interiormente podrido, trata de reactivarse adoptando la forma de oportunismo, que a menudo admite de palabra el marxismo, pero con el propósito de deformarlo y estrangularlo. Marx, Engels, sus compañeros de armas y sus continuadores no se limitan a defender la teoría revolucionaria del socialismo científico y la filosofía del materialismo dialéctico, sino que descargan nuevos y demoledores golpes sobre la reaccionaria ideología burguesa y pequeñoburguesa. La lucha del marxismo revolucionario contra las doctrinas filosóficas y sociológicas reaccionarias, contra las influencias burguesas y pequeñoburguesas en el movimiento obrero de Alemania, constituye una de las mejores páginas en la historia del pensamiento filosófico del pueblo alemán y de la humanidad entera.

1. El pensamiento filosófico y sociológico de la burguesía

El voluntarismo y el irracionalismo. A comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, una de las teorías filosóficas reaccionarias más extendidas e

influyentes es la filosofía voluntarista de *Arthur Schopenhauer* (1788-1860), que reflejaba el estado de cinismo de las capas reaccionarias de la burguesía alemana en la época prerrevolucionaria. Hay que agregar a esto que Schopenhauer, pequeño rentista que vivió toda su vida de los intereses que le proporcionaba el capital heredado, se hallaba materialmente muy vinculado a estas capas de la sociedad alemana.

En una Alemania dominada por la situación revolucionaria, la filosofía decadente y pesimista de Schopenhauer no podía encontrar apoyo en capas más o menos considerables de la nación alemana. Los intelectuales, educados en las tradiciones de la filosofía clásica, no podían aceptar el "nuevo" sistema, que se oponía abierta y enérgicamente a esas tradiciones. En aquellos años, las obras de Schopenhauer no encontraron casi eco alguno.

La derrota de la revolución de 1848 cambió radicalmente la situación política del país. En la nueva atmósfera política y espiritual, de opresión y desengaño generales, la filosofía de Schopenhauer pareció nacer de nuevo y adquirió una notable influencia. "El pesimismo de Schopenhauer —escribía F. Mehring—, pobremente argumentado y del que la burguesía se burló siempre mientras le quedó un ápice de valor, contribuyó a serenarla de la embriaguez que se había apoderado de ella después de los palos que la reacción burocrática feudal le había sacudido en los años cincuenta. Como no tenía ya el menor afán político, se dejó embaucar de buen grado por los seductores cuadros de lucidez y "calma espiritual" que adviene cuando se quiebra toda voluntad." [6] Es precisamente entonces cuando Schopenhauer se convierte en "señor de los pensamientos" de cierto sector de los intelectuales alemanes, que en su filosofía veían el ilusorio camino de salvación del "individuo pensante": apartarse de las inquietudes de este mundo imperfecto, sumergirse en la contemplación de sí mismo y conservar su "esencia espiritual" al margen de toda "vanidad" social.

El voluntarismo y el pesimismo de Schopenhauer eran la reacción a las ideas materialistas y revolucionarias de los pensadores del período anterior, al método dialéctico y a las ideas racionalistas de la filosofía hegeliana. Conservador en la teoría y reaccionario extremo en la política, Schopenhauer percibió vivamente el aguijón revolucionario de la dialéctica hegeliana y le declaró la guerra. Y cuando en los años 40 culmina la desintegración de la escuela hegeliana y el materialismo vuelve en Alemania por sus fueros, Schopenhauer dirige abiertamente las armas contra la filosofía materialista.

La filosofía de Schopenhauer, indica con razón F. Engels, se compone de escombros de los viejos sistemas filosóficos cortados a la medida del filisteo.[7] Schopenhauer dice que continúa y corona la filosofía de Kant, pero en realidad se limita a asimilar los aspectos reaccionarios de la filosofía kantiana, con lo que la acerca al idealismo subjetivo de Berkeley y Hume, mientras que la doctrina de la "cosa en sí" la sustituye por una

[6] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, ed. rusa, t. II, Moscú-Leningrado, 1934, pág. 500.

[7] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp., Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, pág. 404.

doctrina de las ideas en un espíritu platónico. Ciertas tesis de su sistema las toma Schopenhauer de Leibniz (doctrina del principio lógico de razón suficiente), de Fichte (doctrina de la identidad del sujeto y el objeto) y de Schelling (doctrina del primado de la voluntad y de la revelación), que él subordina a su propio esquema. La ética de Schopenhauer se remonta en muchos aspectos a la filosofía religiosa oriental, y en particular al budismo.

Las tesis principales de la filosofía de Schopenhauer quedaron formuladas ya en su tesis doctoral, que llevaba por título *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), siendo expuestas luego ampliamente en la más importante de sus obras: *El mundo como voluntad y representación* (1819).

Schopenhauer considera los fenómenos de la naturaleza como meras representaciones del sujeto, lo cual revela la tendencia idealista subjetiva de su filosofía. Divide la capacidad de representación en cuatro clases —intelectual, contemplativa, imaginativa-sensible e independiente— y afirma la existencia de las cuatro clases de objetos correspondientes: conceptos, representaciones contemplativas puras, representaciones contemplativas sensibles y el sujeto como objeto de conocimiento de sí mismo. De aquí deduce los cuatro principios de razón suficiente, que él establece por vía apriorística: razón del conocer (razón lógica), razón del ser (razón matemática), razón de causa (razón física) y razón de motivación (razón ética). Ser objeto significa ser representado, razonado, subordinarse al principio de razón suficiente.

"...No hay verdad más indudable, más independiente de todas las demás, menos necesitada de demostración —dice él— como la de que todo cuanto existe para el conocimiento, es decir, todo este mundo, es sólo objeto con relación al sujeto, visión para el que contempla; en una palabra, representación." [8]

El mundo como representación no es captado por el sujeto que lo percibe, el cual se lo imagina, lo sueña. Las cosas son semejantes a los sueños, que el sujeto ve como esencias independientes de él y que se encuentran fuera de su representación. Más aún, el propio sujeto que percibe es "una sombra que sueña con sombras", "el sueño de una sombra", dice Schopenhauer, y no hay un límite definido que separe la vigilia del sueño: la vida es un sueño largo, mientras que el sueño propiamente dicho es corto.[9]

Este mundo ilusorio, reducido a un sueño, en el que no hay nada más que las representaciones del sujeto, es inaccesible para el conocimiento racional. Es incognoscible, primero, por la relatividad del ser, y segundo, por la imperfección, debilidad e impotencia del intelecto humano. Este último, según la filosofía irracionalista de Schopenhauer, no está destinado en modo alguno a penetrar en la esencia de las cosas y los fenómenos. El conocimiento tiene un carácter puramente accesorio: conseguir alimentos, adaptarse a las condiciones exteriores, satisfacer las necesidades físicas, etc.

[8] A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. rusa, t. I, Moscú, 1900, pág. 3.
[9] Ibídem, págs. 17-18.

Por lo tanto, el mundo exterior, según Schopenhauer, es un mundo de representaciones, y como tal no es más que un fenómeno mental originado por la esencia interna del sujeto que conoce.

El segundo elemento básico de la filosofía de Schopenhauer es la doctrina de la voluntad. Esta, afirma, es la esencia interna, el núcleo de cada fenómeno parcial y del mundo entero como un todo: revélase en todas las manifestaciones del mundo inorgánico y orgánico, de la misma manera que en las acciones inteligentes del hombre. La base de la esencia interna del hombre es la voluntad. Todos sus movimientos voluntarios que se conocen con el nombre de acciones, incluida la actividad cognoscitiva, mental, son actos volitivos; y el cuerpo humano y su mecanismo son expresión y manifestación de la voluntad, que es dada directamente y mediante dos procedimientos: como representación y como voluntad.

Los conceptos de "voluntad" y "representación" sirven a Schopenhauer para deformar la realidad con un fin preconcebido. La voluntad, según él, no se encuentra subordinada al principio de razón suficiente, cuya acción se extiende sólo al mundo de las representaciones. No tiene fundamento, existe por sí misma y gracias a ella. La voluntad es la "cosa en sí". En este concepto, que toma de Kant, pone Schopenhauer un contenido totalmente distinto. La voluntad de Schopenhauer, como cosa en sí, sirve de fundamento espiritual de todo lo existente. De acuerdo con su filosofía del voluntarismo, todo el mundo material es manifestación y expresión de la voluntad, su objetivación.

La voluntad ciega, irracional, es inmanente al mundo y permanece indivisa en cada fenómeno. La voluntad es la fuerza primaria interna que crea el mundo partiendo de sí misma, lo mueve y lo dota de espíritu. Aquí aparece la tendencia idealista objetiva de las concepciones de Schopenhauer. Como fuerza creadora primaria que es, la voluntad entraña un inagotable manantial de lucha. Schopenhauer afirma que cada fenómeno superior, como grado nuevo de objetivación, es un triunfo sobre los fenómenos inferiores y puede derivarse únicamente del estado de lucha entre ellos. De aquí llega a la conclusión de la lucha universal en el mundo de la naturaleza orgánica e inorgánica, en el mundo de los animales y de los hombres, del *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) como ley determinante del ser.

El mundo, dice Schopenhauer, se sostiene por el hambre y el amor. Cada generación nueva continúa una lucha absurda y sin objetivo: está condenada a pasar hambre, a buscar y obtener alimentos y a multiplicarse. Este amor indestructible y ciego a la existencia, a la vida por la vida misma, al margen por completo de todo fin y de todo valor del ser, sin noción ni conocimiento de ellos, la inclinación instintiva a la reproducción y el crecimiento, es, según Schopenhauer, el *perpetuum mobile* (motor perpetuo) de la naturaleza orgánica.

Schopenhauer edifica su ética sobre la base del irracionalismo y el voluntarismo. Si el mundo está regido por una voluntad ciega e irracional, este mundo fatal y terrible, en el que todo se halla sujeto a la manifestación casual de la voluntad, carece en sí de valor y de sentido. El hombre dominado por pasiones salvajes jamás satisfechas, por una insaciable sed de vivir por vivir, es impotente para cambiar nada en esta

fatal predeterminación del torbellino del ser. Siempre y en todas las condiciones, su vida es un cúmulo de sufrimientos y tormentos, y él no es sino un actor de la tragicomedia que se conoce con el nombre de vida. El sufrimiento y el dolor de la existencia no pueden ser, ni más ni menos, sino lo que son, pero todo padecimiento es merecido; su magnitud es igual a la magnitud de la culpa del hombre, pues la vida y sus dolores son obra y culpa del hombre. De ahí que toda existencia sea una expiación y el mundo un campo de expiación y castigo: en ello consiste la justicia eterna. Como toda culpa procede de la afirmación de la voluntad de vivir, únicamente la negación de esa voluntad puede poner fin a tal culpa. De ahí la conclusión: el hombre debe aceptar sin protesta alguna su dolorosa existencia, ahogar en sí la tendencia a satisfacer sus necesidades vitales, la aspiración a un futuro mejor, y sumergirse en sí, en la contemplación pura de sí mismo; conclusión a la que, en última instancia, llegan todas las religiones, y, en forma más evidente, el budismo.

La ética de la mansedumbre y la compasión, combinada con sentencias sobre el espíritu de ahorro y alabanzas a la avaricia, tiene en Schopenhauer un acusado regusto filisteo. Al apelar a la compasión, como acertadamente señala F. Mehring, no se consigue "absolutamente nada, como no sea prolongar la injusticia. Nadie lo sabía esto tan bien como el viejo Schopenhauer, que basaba precisamente en la compasión la eternidad de la moral filistea".[10]

Schopenhauer considera la sociedad como un hacinamiento de individuos, inmutable y dado en su base de una vez para siempre. La unidad de la vida histórica de la humanidad, afirma, es una ficción, y todo lo que la historia relata es una pesadilla larga y confusa. Schopenhauer rechaza de plano la idea del progreso social. La "teoría" de la sociedad la construye según el esquema siguiente: el mundo es un infierno, la vida es un tormento sin salida. Así ha sido siempre, así es y así será. Y al afirmarlo, parte de su noción preconcebida sobre la naturaleza eterna, inmutable, mala y egoísta del hombre, que él dirigía contra la doctrina de los franceses y alemanes de la época de la Ilustración, y en particular contra los materialistas. Aquí residen las fuentes teóricas de su pesimismo, de ahí extrae su lúgubre misantropía y su antihumanismo. Toda la filosofía social, que descansa en la doctrina del carácter perecedero de la vida terrena, es una muestra de su desprecio hacia las gentes sencillas, hacia los trabajadores, a los que el propio Schopenhauer califica cínicamente de "mercancía fabril de la naturaleza". El hombre es para él un animal malvado, que sólo se diferencia de los otros animales por un grado mayor de maldad y envidia. El "rebaño" humano es la base sobre la cual se eleva el genio, que vive a expensas de él como la cabeza vive a expensas del tronco. Es característico que entre los genios, además de los hombres "dotados de voluntad creadora", incluye a los comerciantes, industriales, etc., es decir, a todos cuantos viven como parásitos en el cuerpo del pueblo, a quienes hacen suyos y devoran los frutos de su trabajo. Cuando se trata del derecho de las masas populares a luchar por unas condiciones de existencia dignas del hombre, el estilo del filósofo

[10] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, ed. rusa, t. II, pág. 475.

comienza a abundar en expresiones como "canalla humana", "chusma" y otras semejantes.

Tras de convertir a la humanidad en un rebaño, Schopenhauer le impone a título de pastores todo un ejército de gobernantes, jueces, funcionarios y sacerdotes, con un monarca hereditario a la cabeza. También en el Estado los hombres forman, según él, no una sociedad, sino una masa de salvajes o de esclavos, según impere la anarquía o la monarquía.

Hacia 1870, cuando el curso del desarrollo histórico había conducido a un incremento de la actividad de las capas agresivas de la burguesía alemana, Schopenhauer deja de estar de "moda". En estas nuevas condiciones aparecen otros ideólogos burgueses; el irracionalismo y el voluntarismo de Schopenhauer se convierten en el turbio manantial de donde se alimentan las corrientes filosóficas más reaccionarias de ese tiempo.

El continuador más inmediato de Schopenhauer es *Eduard von Hartmann* (1842-1906), que en 1869 dio a luz su primera obra: *Filosofía de lo inconsciente.*

La *Filosofía de lo inconsciente* arranca de la doctrina de Schopenhauer sobre la voluntad y la representación. El mundo de las cosas, según Hartmann, no es sino un "prejuicio instintivo". En la naturaleza, manifiesta, no es posible descubrir ningún otro contenido real que el conjunto de fuerzas de atracción y repulsión, que forman la base de lo que se denomina materia. La fuerza, a su vez, se caracteriza por la aspiración y la dirección. Mas como la aspiración presupone voluntad y la dirección presupone representación del fin, la fuerza es una unidad de voluntad y representación, o voluntad representativa. Las manifestaciones de la fuerza son actos individuales de la voluntad, cuyo contenido es la representación inconsciente de lo que ha de ser realizado. Con esto, asegura Hartmann, se suprime la diferencia entre el espíritu y la materia, que son las formas superior e inferior en que se manifiesta la esencia única de lo inconsciente.[11] En esta unidad de lo inconsciente, según Hartmann, reside toda la variedad de los fenómenos del mundo exterior y de la actividad interior, psíquica, del hombre. Lo inconsciente es, pues, la fuente universal de lo individual; y el mundo, el conjunto de actos, especialmente combinados, de la voluntad de lo inconsciente.

Hartmann separa la voluntad y la representación como principios masculino y femenino. El mundo, al decir de él, surgió de la lucha de estos dos principios. Primeramente, la voluntad y la representación se encontraban en un estado de potencia pura, de no ser; luego, absolutamente sin causa, la voluntad pasó de potencia a acto. En cuanto potencia, la voluntad es la aspiración pura, desprovista de contenido, pero que tiende hacia él, y sólo al encontrarse con la representación adquiere el contenido buscado. El mundo es la consecuencia de esta fusión, y como tal ostenta la impronta de ese desdoblamiento "dialéctico": la voluntad ciega infunde al ser un carácter irracional y absurdo, es causa de las calamidades y los sufrimientos; la representación, en cambio, como expresión del proceso universal racional y dirigido a un fin, aspira siempre

[11] E. Hartmann, *Esencia del proceso universal o filosofía de lo inconsciente*, ed. rusa, fasc. 2, Moscú, 1875, pág. 113.

a destruir lo que fue creado por la voluntad irracional. El proceso universal, de conformidad con Hartmann, es una lucha constante de los elementos lógico y alógico, que termina con el triunfo completo del primero sobre el segundo. En el transcurso de esta lucha, la razón universal, con ayuda de la conciencia, se emancipa por fin del imperio de la voluntad irracional, y todo lo existente adquiere la posibilidad, mediante la negación consciente de la "demencia de sus aspiraciones" y de la "calamidad del ser", de retornar al estado de potencia pura. Este es el objetivo último del proceso universal, trazado por el "sabio" y "omnisciente" inconsciente.

De conformidad con el extremo pesimismo e irracionalismo de la filosofía de Hartmann, la humanidad ha de atravesar, en su camino hacia ese objetivo final, por tres fases de ilusión. La primera es la fe en la felicidad terrena de los individuos. Pero todo lo que de ordinario se entiende como felicidad —la salud y la fuerza, la libertad y la abundancia, la amistad y el amor, la aspiración a la riqueza y al confort, etc.—, todo es ilusorio y fútil ante la calamidad y el sufrimiento real de la existencia humana. Perdida la fe en la felicidad terrena, los hombres comienzan a buscar consuelo en el más allá. Cuando también esta ilusión se dispersa, se entrega a la ilusoria fe en la felicidad universal, la justicia social, el progreso, etc. Esto, según afirma Hartmann, es lo que da origen al problema social de los tiempos modernos, lo que produce el liberalismo y el socialismo, en los que él ve una traición al "sentimiento de justicia", un atropello de las "costumbres consagradas por el uso", etc. Expresando el pensamiento de la burguesía —mortalmente asustada por el creciente movimiento revolucionario del proletariado—, combate abiertamente la teoría del socialismo científico y afirma que el ideal a que aspira el proletariado es ilusorio e irrealizable, pues en el mundo, fatalmente predeterminado e inconsciente, es imposible cambiar nada en absoluto.

La *Filosofía de lo inconsciente* proporcionó a Hartmann entre los círculos burgueses gran popularidad, que se mantuvo alrededor de veinte años. Como ampliación de las ideas contenidas en esta obra, publicó una serie de trabajos especiales sobre filosofía natural, lógica, estética y religión. En todos ellos combatió el materialismo dialéctico y fue, como justamente observaba V. I. Lenin, un "consecuente idealista y consecuente reaccionario en filosofía".[12] Reaccionario como era no sólo en filosofía, sino también en política, Hartmann aplaudió la decantada ley contra los socialistas, en la que veía un medio seguro para mantener sujetos a los trabajadores.

La *Filosofía de lo inconsciente* es, según la define Mehring, "a modo de un hurra al pesimismo", el cual, es cierto, se lamentaba aún del "absurdo carnaval de la existencia", aunque, a título de consuelo, agregaba que al pesimista no hay que prohibirle que goce de los agradables bienes del mundo siempre y cuando... "sienta plenamente la aspiración de llevar adelante el proceso de desarrollo de la humanidad y de acercarla a sus fines".[13]

[12] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 60.

[13] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, t. II, pág. 501.

La *Filosofía de lo inconsciente* daba a la burguesía un consuelo momentáneo en esta encrucijada, y cuando el tiempo de transición pasó, se extinguió con él la popularidad de Hartmann.

A mediados del siglo XIX nos encontramos con la crítica del sistema de Hegel y de su dialéctica por *Adolf Trendelenburg* (1802-1872), quien aspiraba a renovar el aristotelismo apoyándose en las ideas de Kant, Schopenhauer y otros filósofos modernos. Su obra principal es *Investigaciones lógicas* (1840).

Trendelenburg rechazaba la tesis cardinal del sistema idealista de Hegel, que sostiene la identidad del ser y el pensamiento. A su pluma pertenece una serie de acertadas observaciones acerca del método dialéctico hegeliano, que hablan en favor de la dialéctica materialista. La razón de esto es que, al criticar a Hegel, lo que en esencia combatía era la dialéctica *idealista*. Dice, por ejemplo, justamente que la referencia a la idea absoluta nunca explicó nada. Hablando de la crítica que Trendelenburg hace de la dialéctica hegeliana, G. V. Plejánov escribía: "Trendelenburg tenía toda la razón cuando acusaba a la *dialéctica de Hegel* de "afirmar el automovimiento espontáneo del pensamiento puro, "que es al mismo tiempo la generación del ser por sí mismo." [14] Esta tesis hegeliana, afirmaba Plejánov, "no abarca la naturaleza de toda dialéctica en general, sino sólo el defecto de la dialéctica idealista. Este defecto fue eliminado por el materialista Marx, y ahora las objeciones de Trendelenburg contra la dialéctica han perdido todo su peso".[15] Al propio tiempo Trendelenburg comprendía unilateralmente el problema de los nexos de las formas lógicas con las formas del ser, al afirmar que "las formas del pensamiento son universales, y las formas del ser, individuales". Aun indicando justamente que el defecto de la filosofía de Hegel está en el divorcio entre el pensamiento y la contemplación, no pudo resolver el problema de las relaciones entre los grados sensible y racional del conocimiento, puesto que interpretaba la contemplación como intuición. Trendelenburg, que no alcanzó a comprender el contenido racional de la doctrina hegeliana sobre los contrarios, veía en ella algo afín a la "dialéctica" medieval, que era un mero procedimiento de mantener la controversia.

Trendelenburg atribuía particular significación al problema del movimiento. El punto de arranque de sus concepciones filosóficas es la tesis de que el movimiento es la base del ser y del proceso del pensar, pero el problema lo resolvía con un criterio teleológico, suponiendo que ese movimiento se debe a un principio determinador del fin, es decir, a Dios.

El materialismo vulgar. En el período que sigue a la revolución de 1848, las capas relativamente más progresivas de los intelectuales burgueses alemanes experimentan la acusada influencia del denominado materialismo vulgar, que se estructura como corriente filosófica en los años 50 del siglo XIX.

En este tiempo, cierta parte de los intelectuales burgueses de Alemania acogía con satisfacción los éxitos de las ciencias naturales, aunque

[14] G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, Moscú, 1957, págs. 642-643.
[15] Ibídem, pág. 642.

era contraria a la transformación revolucionaria de la sociedad. Atraía a este medio un materialismo simplista y primitivo, ajeno a la dialéctica y alejado de la lucha político-social de las masas trabajadoras.

Los creadores del materialismo vulgar en Alemania fueron *Karl Vogt* (1817-1895), *Jakob Moleschott* (1822-1893) y *Ludwig Büchner* (1824-1899). Todos ellos hicieron estudios de ciencias naturales y su filosofía la consideraban como un "antropologismo fisiológico". Su principal predecesor lo veían en el filósofo y médico P. Cabanis.

Vogt tomó parte en las actividades de los republicanos burgueses durante la revolución de 1848-1849. Condenado a muerte en rebeldía, hubo de huir de Alemania. Sus concepciones filosóficas se hallan expuestas en *Cartas fisiológicas* (1846) y *El hombre y su lugar en la naturaleza. Lecciones públicas* (1863). Moleschott fue durante largo tiempo profesor de la Universidad de Heidelberg y trabajó en el laboratorio de fisiología que él había fundado. Su obra principal es *La circulación de la vida* (1852). Ludwig Büchner, médico, era el hermano menor del demócrata revolucionario Georg Büchner. Tomó parte en la revolución de 1848-1849 y era partidario de una república burguesa alemana única.

La obra más importante de Büchner, *Fuerza y materia*, vio la luz en 1855 y no tardó en convertirse en una especie de manifiesto teórico de toda la tendencia, con su exposición de los principios del materialismo vulgar en forma clara y sistemática.

Los materialistas vulgares combatían duramente la filosofía especulativa; así, Büchner afirmaba que el propio término de "filósofo natural" se había convertido en un insulto. Al igual que los demás representantes de esta tendencia, consideraba que el mundo es material, aunque identificaba erróneamente los conceptos de materialidad y substancialidad. "La naturaleza o materia —afirmaba— en su conjunto es la madre de todo cuando existe, que todo lo engendra y todo lo recibe de nuevo en su seno."[16] La materia y la fuerza, al decir de Büchner, existen la una fuera de la otra. Por "fuerza" entendía energía o movimiento. "No hay reposo absoluto",[17] aseguraba. Los materialistas vulgares admitían que la materia se encuentra en constante movimiento. "...Lo mismo que el comercio —escribía Moleschott— es el alma de las relaciones sociales, así la eterna circulación de la materia es el alma del mundo." [18]

Ahora bien, cuando Büchner llama al movimiento "esencia de la fuerza", deja sin analizar la naturaleza del movimiento. Cita con simpatía la tesis expuesta por Engels en el *Anti-Dühring* de que el movimiento es el modo de existir de la materia, pero no comprende y silencia el profundo sentido de la definición del movimiento como "cambio en general".

Büchner y los suyos propagaron el ateísmo de la Ilustración burguesa. En 1881 fundó la Liga Alemana de Librepensadores, en cuyos trabajos tomó parte activa. La naturaleza, según se expresaba figuradamente Büchner, "no es una *monarquía*, sino una *república*";[19] no necesita de ningún Dios, ni como Dios creador ni como Dios proveedor. Combate

[16] L. Büchner, *Fuerza y materia*, ed. rusa, San Petersburgo, 1907, pág. 35.
[17] L. Büchner, *Fuerza y materia*, pág. 21.
[18] J. Moleschott, *La circulación de la vida*, ed. rusa, Járkov, 1866, pág. 13.
[19] L. Büchner, *Fuerza y materia*, pág. 64.

enérgicamente la doctrina teleológica del libre albedrío. A la moral religiosa, Büchner y sus partidarios oponían la argumentación científico-natural y las ideas de Lucrecio, Holbach, Diderot y Feuerbach, si bien en los problemas del ateísmo daban un paso atrás respecto de este último, puesto que simplificaban al extremo sus ideas y las reducían a la tesis de que la religión es un producto de la fantasía humana. Los materialistas vulgares no veían las raíces sociales de las concepciones religiosas, y por eso su crítica de la religión era de un carácter especulativo. Feuerbach se desligó del materialismo vulgar, aunque los representantes de este último juraban fidelidad a las ideas feuerbachianas sobre la naturaleza y la religión. A pesar de su considerable limitación, el ateísmo de los materialistas vulgares desempeñó un papel progresivo en la Alemania de los años 50 y 60.

Los materialistas vulgares identificaban su filosofía con las ciencias naturales de su tiempo. "...La filosofía —decía Moleschott— no es otra cosa sino la expresión espiritual de todo el conjunto de observaciones obtenidas en un tiempo dado por el hombre." [20] Büchner negaba todo avance en la filosofía anterior y rechazaba la definición de la concepción científica del mundo como materialista. "...La palabra *materialistas*... no cuadra o cuadra poco a los defensores de la doctrina de que la *materia*, la *fuerza* y el *espíritu* han de ser considerados no como cosas distintas, sino como aspectos distintos o distintas manifestaciones de un mismo principio inicial o fundamental... La ciencia no es ni idealista, ni espiritualista, ni materialista, sino simplemente natural..." [21]

Propio de los materialistas vulgares era el desprecio por los problemas de la teoría del conocimiento, lo que les llevaba a la confusión al resolver las cuestiones filosóficas. Así, Moleschott, razonando de conformidad con un sensualismo unilateral, manifestaba que los hombres alcanzarían sin grandes esfuerzos el conocimiento absoluto.[22] A su vez, Büchner expresaba ideas agnósticas: "En esencia, ahora no sabemos más que antes qué es la materia *en sí* o la fuerza *en sí*, y probablemente no lo sabremos nunca."[23]

El materialismo de Büchner, Vogt y Moleschott era extraño a la dialéctica. Esta era su principal debilidad. No comprendieron la dialéctica de Hegel y rechazaban de plano toda la filosofía clásica alemana como una "charlatanería espiritual". En su doctrina del desarrollo sostenían un evolucionismo superficial; con este criterio interpretaban el darvinismo, que ellos defendían, y la ley de la conservación y transformación de la energía. Büchner sostenía que la naturaleza es "una cadena, no interrumpida en ningún sitio, de fenómenos afines" y que sus acciones son "puramente mecánicas". Los fenómenos sociales los reducía a los biológicos, y la biología, la química y la física, a la mecánica; tenía por inmutables los átomos de los distintos elementos.

El carácter vulgar del materialismo de Büchner, Vogt y Moleschott se pone singularmente de relieve en el modo como resuelven el problema de la relación entre la conciencia y el ser. Así, Vogt, apoyándose en las

[20] J. Moleschott, *La circulación de la vida*, ed. cit., pág. 2.
[21] L. Büchner, *Fuerza y materia*, págs. 41-42.
[22] J. Moleschott, *La circulación de la vida*, ed. cit., pág. 9.
[23] L. Büchner, *Fuerza y materia*, pág. 9.

ideas de Cabanis, afirmaba que "todas las facultades que se conocen con el nombre de actividad espiritual son sólo funciones de la sustancia cerebral, o expresándonos algo más groseramente... la relación del pensamiento con el cerebro es casi la misma que la relación de la bilis con el hígado o de la orina con los riñones." [24]

Moleschott trató de corregir un tanto esta primitiva afirmación de Vogt cuando afirmaba que "el pensamiento se parece tan poco a un líquido como el calor o el sonido. El pensamiento es movimiento, es la transformación de la sustancia cerebral..." [25] Sin embargo, esta fórmula no significaba la superación del punto de vista vulgar, por cuanto el propio Moleschott derivaba directamente la actividad psíquica de la calidad de los alimentos ingeridos por el hombre. Así, por ejemplo, la causa de que en los países latinos se halle extendido el catolicismo, con sus numerosos ritos, la veía en el uso de diversas bebidas, café o té, que influyen de manera diferente sobre la conciencia de los hombres. "...El té aviva la inteligencia, mientras que el café da alas a la imaginación." [26] El uso de bebidas estimulantes es para Moleschott incluso la causa del progreso alcanzado por las ciencias teóricas en la Europa del siglo XIX. El punto de vista de los materialistas vulgares conducía a la interpretación biológica de todos los fenómenos sociales y era aprovechado por los racistas y los socialdarvinistas burgueses. El propio L. Büchner afirmaba que los negros son como niños comparados con los europeos y que los "estamentos superiores" de los pueblos de Europa eran más inteligentes que las clases trabajadoras. Moleschott repetía esta idea al manifestar que el proletariado, como consecuencia de la mala alimentación, se ha "embrutecido" y que los holandeses estaban indudablemente por encima de los indonesios debido a "la superioridad de su cerebro, condicionada por la superioridad de la sangre, la cual depende de la alimentación".[27] La premisa teórica de semejantes conclusiones reaccionarias y anticientíficas la formuló K. Vogt: "...Los actos de los hombres son sólo un producto de las condiciones físicas y también de la alimentación y de los cambios de la sustancia cerebral en un momento dado." [28]

Los materialistas vulgares no se dedicaron personalmente a la propaganda del racismo. En sus obras podemos encontrar razonamientos difusos en torno al humanismo y a las ventajas de la instrucción, así como llamamientos a un altruismo colocado sobre las clases. Pero su hostilidad al socialismo proletario era indudable. Büchner interpretaba el socialismo en el espíritu del reformismo burgués. Vogt era un adversario acérrimo de la ideología proletaria e hizo manifestaciones calumniosas sobre las actividades de Marx y Engels. Carlos Marx, en su folleto *El señor Vogt*, lo denunció como agente secreto bonapartista.

La orientación antidialéctica y antirrevolucionaria del materialismo vulgar lo hacía inadmisible para ciertas capas de la burguesía alemana.

Si bien el materialismo vulgar cumplió cierto papel positivo en la

[24] K. Vogt, *Cartas filosóficas*, San Petersburgo, 1867, pág. 298.
[25] J. Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens*, Mainz, 1862, S. 440.
[26] J. Moleschott, *Esbozos fisiológicos*, Moscú, 1865, pág. 77.
[27] Ibídem, pág. 76.
[28] K. Vogt, *Cartas filosóficas*, pág. 301.

defensa de las ciencias naturales y en la crítica de la religión, se trataba de un materialismo degradado, superficial, trivial, que podía apartar de la filosofía materialista a quienes trataban de conseguir una concepción del mundo en consonancia con el nivel a que habían llegado los conocimientos científicos.

El neokantismo. El neokantismo, que tuvo gran difusión en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, era la ideología de las capas liberales de la burguesía alemana. Este liberalismo, en aquel tiempo, ostentaba en el fondo un carácter reaccionario: no representaba un peligro para la camarilla gobernante del Estado burgués terrateniente alemán y era una tapadera cómoda para encubrir sus propósitos de conquista. El neokantismo, con su refinada escolástica en la teoría del conocimiento y sus enfáticas consideraciones sobre los "valores" del bien, la belleza y la "santidad", era en esencia una doctrina filosófica conservadora, levantada sobre las ruinas de la filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y hostil al movimiento revolucionario de la clase obrera.

La hostilidad del neokantismo hacia el marxismo se puso de relieve con particular vigor en los problemas sociológicos. De entre los neokantianos, unos, como Friedrich Albert Lange, que habían adquirido notoriedad como profesores liberales de filosofía, aireaban su "amor al pueblo" y hasta publicaban libros dedicados al problema obrero, en los cuales "demostraban" no haber necesidad del movimiento proletario revolucionario. Otros, como Wilhelm Windelband, que se titulaban investigadores "objetivos" en el campo de la ciencia, colocados supuestamente fuera de la política, eran en realidad adversarios del socialismo científico. Un nutrido grupo de neokantianos —Eduardo Bernstein, Karl Vorländer y otros— encabezaban la corriente revisionista de la socialdemocracia alemana e invitaban a "unir" lo que no podía ser unido: el marxismo y la filosofía de Kant. Todos los neokantianos, sin excepción, eran resueltamente contrarios al materialismo dialéctico y a la interpretación materialista de la historia, así como a la doctrina de la misión histórica, universal, del proletariado, de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado.

El neokantismo apareció en Alemania como una reacción contra la propagación del materialismo en filosofía y las ciencias naturales, y también, en cierta medida, contra el optimismo de la teoría del conocimiento de Hegel.

En 1862, Eduard Zeller proclamó la teoría del conocimiento como base de la ciencia filosófica. Tres años más tarde, en 1865, *Otto Liebmann* (1840-1912), posteriormente profesor de la Universidad de Jena, publicaba su libro *Kant y los epígonos*, en el que llamaba a renunciar a cuanto en filosofía se había hecho después de Kant, por considerarlo obra de "epígonos", y a "volver a Kant". Casi al mismo tiempo que Liebmann, en defensa del neokantismo sale a la palestra Kuno Fischer, profesor de Heidelberg; los dos volúmenes de su *Historia de la filosofía*, dedicados a Kant, aparecieron en 1860.

En la etapa primera del neokantismo (años 60 y 70), dentro de él se dibujan dos grandes tendencias: la "metafísica" neokantiana y el "idealismo fisiológico".

La primera de ellas, vinculada a la labor de Liebmann y Volkelt, no expuso idea alguna que se diferenciara esencialmente de la doctrina de I. Kant, aunque, de manera más directa aún que en éste, relacionaba el idealismo con la religión.

La segunda tendencia estaba representada por *Friedrich Albert Lange* (1828-1875).[29] Se caracterizaba por la interpretación del apriorismo kantiano no como una teoría lógica, sino psico-fisiológica. Esto equivalía a prescindir de la "objetividad" de las formas *a priori* hasta en el limitado sentido en que era comprendida por el propio Kant de una validez general.[30] En su *Historia del materialismo* (1866), donde, según indica V. I. Lenin, falsificaba el materialismo,[31] F. Lange interpreta las formas *a priori* como propiedad psicológica subjetiva del pensamiento humano.

Lange infundió a su filosofía, más que nada, una orientación político-social. Negaba la posibilidad de erigir una sociología científica y la capacidad del proletariado para construir el socialismo y, con un espíritu liberal burgués, tergiversaba la esencia del movimiento obrero.

En su libro *El problema obrero, su significación en el presente y el futuro* (1865), Lange se solidarizaba con la reaccionaria idea de Malthus acerca de la desproporción entre el aumento de la población y de los medios de subsistencia, y la tomaba como base para sostener que la depauperación del proletariado era inevitable. Al igual que otros maltusianos, llega a la conclusión de que la clase obrera ha de pensar en la reducción de la natalidad, y no en la lucha contra los capitalistas. Desde el punto de vista de Lange, el capitalismo es un régimen natural, y por tanto eterno, que no puede desaparecer cualesquiera que sean las condiciones.

Federico Engels, en su carta a Lange del 29 de marzo de 1865, sometió a crítica la posición maltusiana de la sociología neokantiana.[32] Considera las concepciones sociológicas de Lange como burguesas, como unas concepciones que se marcaban el propósito de interpretar las leyes de la formación capitalista como algo semejante a leyes de la naturaleza. En una carta a Marx, del 11 de marzo de 1865, Engels dice que Lange embrolla las cosas y en su libro sobre problemas de sociología expone "una mezcolanza de maltusianismo y darvinismo..." [33]

En los años 70 y 80, el neokastismo se convierte rápidamente en la filosofía que mayor preponderancia goza dentro de las universidades alemanas. La revista de esta tendencia, *Kantstudien*, pasa a ser el principal órgano del neokantismo en Alemania, y la Sociedad Kantiana, fundada más tarde, su centro, que subsistió hasta la llegada al poder de los fascistas hitlerianos. En los años 70 se perfilan las dos corrientes principales del neokantismo: las escuelas de *Marburgo* y *Baden*.

Un rasgo común de ambas escuelas, que expresa la esencia del neo-

[29] A esta misma corriente pertenecía también, en parte, Hermann Helmholtz, de cuyas concepciones se habla en el apartado tercero del presente capítulo.

[30] "...Los juicios... son objetivos cuando las representaciones se unen en la conciencia en general, es decir, necesariamente." (I. Kant, *Prolegómenos*, ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1934, pág. 181.)

[31] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 219.

[32] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953, pág. 172.

[33] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIII, 1930, pág. 265.

kantismo como corriente en su conjunto, era la crítica de la filosofía de Kant "desde la derecha", la eliminación de los elementos materialistas en el dualismo kantiano. Puesto que, razonaban los neokantianos, no sabemos nada de las "cosas en sí", ellas, por tanto, no son más que productos de la razón, que señalan el límite que nunca podrá superar el conocimiento. "El noúmeno es el "concepto límite" *(Grenzbegriff)*. Esta definición elimina todos los reparos que se hacían contra la adopción de la cosa en sí partiendo de la idea de que la causalidad sólo tiene validez para los fenómenos ..." [34] Los neokantianos convertían también en concepto "límite del conocimiento" la unidad trascendental de la apercepción, que en Kant era la condición suprema de la síntesis categorial. De tal manera, el concepto kantiano de sujeto trascendental era interpretado como "límite" inicial de la actividad de la razón. La *Crítica de la razón práctica* de Kant fue también interpretada por los neokantianos con un espíritu subjetivista extremo. Lange recomendaba tomar los principios de la moral no como postulados, sino como *ficciones*, que no se podían aceptar como existentes, como resultaba con los postulados kantianos.

Los principios de la moral no son sino "valores" *(Werte)* de los que no se puede decir que existan objetivamente; tienen "sentidos que se hallan por encima de todo ser"; "valen" *(gelten)* porque el corazón humano los necesita como aspiración a lo que es irrealizable. La conversión de los juicios éticos en ficciones valiosas fue después extendida por los neokantianos a los principios de la estética y de la religión. La doctrina de los valores quedó transformada en una apología de la religión.

Ciertas diferencias secundarias entre las escuelas neokantianas de Marburgo y Baden fueron motivo de polémica entre los adeptos de una y otra. Los marburgueses buscaban la fuente de la objetividad del conocimiento en la "potencia creadora" lógica de la razón. Los badeneses apelaban abiertamente a una esencia divina como portadora de valores religiosos suprasensibles.

La escuela neokantiana de Marburgo se desarrolló en el sentido de la lógica apriorística y del racionalismo matemático. Su fundador fue *Hermann Cohen* (1842-1918), matemático y autor de trabajos sobre Platón y Kant. El fruto de sus investigaciones sobre la filosofía de Kant está recogido en *La teoría de la experiencia de Kant* (1871), *La fundamentación de la ética por Kant* (1877) y *La fundamentación de la estética por Kant* (1889); una síntesis de estos trabajos es *El objeto del conocimiento* (1892). Al comenzar el siglo XX Cohen se había distanciado ya bastante de Kant. Una de sus principales obras del último período es la *Lógica del conocimiento puro* (1902). Las investigaciones de Cohen sobre la historia de la evolución de los conceptos matemáticos desempeñaron cierto papel positivo.

A la escuela de Marburgo pertenecieron también *Paul Natorp* (1854-1924), *Ernst Cassirer* (1874-1945) y *Arthur Liebert* (1878-1946) (la labor de estos dos últimos se desarrolla ya en el siglo XX), además de los sociólogos *Karl Vorländer* (1860-1928) y *Rudolf Stammler* (1856-1938) [35]

La exposición más completa de la concepción gnoseológica de la es-

[34] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, 1885, S. 615.

[35] Las concepciones filosóficas de estos neokantianos serán examinadas en los tomos siguientes de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

cuela de Marburgo la encontramos en las obras de Hermann Cohen. Este suprime la cosa en sí kantiana y rechaza los datos de la intuición sensible como "material" directo del conocimiento.

Según Cohen, los objetos del conocimiento han de ser estrictamente trascendentales. Tal como él lo entendía, esto significa que la filosofía investiga sólo lo que por su carácter se refiere al pensamiento. Cohen modifica sustancialmente el concepto kantiano de "experiencia". Rechaza la diferencia que Kant establece entre la intuición sensible y el pensamiento, y toma el espacio y el tiempo no como formas *a priori* de la sensibilidad, sino como productos del pensamiento "puro". Si, según Kant, la experiencia es producto de los sentidos y del entendimiento de tal manera que "*el entendimiento y la sensibilidad sólo cuando se unen* determinan los objetos para nosotros",[36] de conformidad con Cohen, la experiencia forma los "hechos de la ciencia" exclusivamente por medio de la fuerza creadora del pensamiento. Los objetos del conocimiento no anteceden al pensamiento como algo independiente de él, ya dado, sino que se lo "plantean" como una tarea que hay que resolver. Al resolverla, el pensamiento no refleja ni la realidad objetiva ni el contenido de la experiencia sensible. El pensamiento "crea" los objetos del conocimiento científico, crea el propio ser. "...El fundamento de lo que es se encuentra exclusivamente en el pensamiento, de la misma manera como la ciencia se encuentra exclusivamente en la razón." [37] El ser surge en el proceso del pensamiento, pero no se encarna en una realidad acabada. El camino del conocimiento es todo, el fin no es nada.

El pensamiento, de conformidad con Cohen, construye las cosas como conjuntos de relaciones y formas lógicas. A despecho de todos los datos de la práctica y la ciencia, manifiesta que la materia se reduce a un conjunto de ecuaciones. El criterio de la verdad es para él la concordancia recíproca de las tesis de la ciencia y la correspondencia con sus categorías. Las categorías, a su vez, son reglas metodológicas apriorísticas, que no tienen prototipos en la naturaleza. A diferencia de Kant, en su interpretación del apriorismo estimaba que el pensamiento crea constantemente sus categorías. Su visión de la verdad conduce a un subjetivismo extremo.

Paradigma y esencia del conocimiento científico eran para Cohen las matemáticas. Pero interpretaba deformadamente la esencia de sus abstracciones, al no comprender que las matemáticas como ciencia reflejan en última instancia la realidad objetiva y que su aparición y sus avances son fruto del desarrollo de la producción material, la ciencia y la técnica. Las matemáticas, según él, demuestran la propia creación del pensamiento, intervienen también como "símbolo metodológico" en la filosofía, y no sólo en las ciencias naturales, y van contra la concepción materialista del mundo. Así, el concepto de lo infinitamente pequeño lo consideraba erróneamente como mero producto puro del pensar, que no refleja realidad alguna.[38]

[36] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. rusa, San Petersburgo, 1902, págs. 222-223.

[37] H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 16.

[38] H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlín, 1883, S. 135.

Cohen enfrentaba sin el menor fundamento las ciencias naturales teóricas y las matemáticas a las ciencias sociales, que él consideraba como ciencias de segundo orden.

Con el concepto del Dios creador, como centro de todas las ideas de la lógica del conocimiento "puro", de la ética de la voluntad "pura" y de la estética del sentimiento "puro" de amor a la "naturaleza humana", coronaba su esquema filosófico, de un convencionalismo apriorístico. De su pluma salió un buen número de renglones que sonaban como prédicas clericales.

Hermann Cohen era un idealista militante. V. I. Lenin escribió sobre él: "Hermann Cohen, entusiasmado... por el espíritu idealista de la nueva física, llega a recomendar la enseñanza de las matemáticas superiores en todas las escuelas medias, con objeto de hacer penetrar en la inteligencia de los estudiantes el espíritu idealista, suplantado por nuestra época materialista..." [39]

El fundador de la escuela de Baden fue *Wilhelm Windelband* (1848-1915), autor de importantes trabajos sobre historia de la filosofía antigua y moderna. De entre los continuadores de Windelband, el que más se destaca es Heinrich Rickert.

La escuela de Baden aporta a la filosofía neokantiana un aspecto irracionalista muy acusado. Windelband y sus seguidores, a diferencia de Kant, hacen hincapié en el desarrollo histórico de la cultura y consideran que su evolución viene condicionada por estímulos irracionales que el pensamiento conceptual no puede alcanzar.

Windelband definía la filosofía como "*la ciencia de la conciencia normal* (normativa. — N. de la Red)".[40] La filosofía estudia las "normas" ideales de conformidad con las cuales funciona la conciencia del hombre. La filosofía normativa trata de ciertos "valores" absolutos de los que se afirma que no se subordinan a las leyes lógicas y no están unidos lógicamente unos con otros. Según los badeneses, la filosofía es el sistema de "valores absolutos" de la cultura: libertad, justicia, bien, belleza y, finalmente, "santidad". Windelband y sus partidarios extendían el examen valorativo (axiológico) de las cosas, del campo de la moral (donde era aplicado por Kant) a todas las esferas de la cultura humana. Esta ampliación del campo de acción y aplicación de la interpretación "valorativa" daba lugar a la doctrina de los dos métodos de examen de las cosas: mediante las leyes científicas y mediante los "valores".

Windelband enfrentaba las ciencias "nomotéticas" (que establecen las leyes) y las "ideográficas" (que describen lo singular). Las primeras construyen las leyes de la naturaleza, las segundas presentan la realidad como un conjunto de hechos irrepetibles. "...Las primeras enseñan lo que siempre ocurre; las últimas, lo que sucedió una sola vez." [41] En la sociología, afirma, impera el pensamiento ideográfico. Esto significa que en las ciencias de la sociedad lo principal son los acontecimientos individuales, que no se repiten ni se dan dos veces. "De aquí se desprende

[39] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 344.
[40] W. Windelband, *Preludios*, ed. rusa, San Petersburgo, 1904, pág. 37; véase también pág. 201.
[41] W. Windelband, *Preludios*, ed. cit., pág. 320.

—prosigue Windelband— que en el pensamiento de las ciencias naturales predomina la tendencia a la abstracción, mientras que en el pensamiento histórico, al contrario, predomina la tendencia a lo que es intuible." [42]

Así, pues, Windelband enuncia la idea reaccionaria de que no es posible dar una explicación científica de los procesos sociales. Con su enfrentamiento de la teoría y la historia, los badeneses afirmaban, sin fundamento alguno, que la ciencia es antihistórica por principio y que allí donde late el pulso de la historia "viva", la ciencia es imposible. De hecho, esto significaba renunciar a la ciencia de la sociedad, al conocimiento de las leyes de la vida social.

Los neokantianos combatían la tesis fundamental del marxismo acerca de la sustitución históricamente inevitable, del capitalismo por el socialismo, a la vez que trataban de velar la reaccionaria esencia de clase de su filosofía. Todo esto caracteriza la reaccionaria esencia política de la escuela de Baden como una corriente idealista que se manifestaba contra la concepción materialista de la historia y justificaba por todos los medios el régimen capitalista y su cultura.

Tanto la escuela neokantiana de Marburgo como la de Baden renuncian, en última instancia, al concepto mismo de progreso social. En vez del análisis científico de la historia, proponen limitarse a la valoración subjetiva de los hechos históricos.

Los neokantianos reservan a las ciencias sociales dos funciones únicamente: describir los fenómenos que tuvieron lugar en el pasado y enjuiciarlos desde el punto de vista de los "valores" éticos y los denominados culturales.

Los fenómenos concretos de la vida social son convertidos por ellos en acontecimientos puramente espirituales; la historia es escrita de nuevo, es "transfigurada" subjetivamente de acuerdo con los "valores" gratos al historiador.

En cuanto al futuro, según los neokantianos, los hombres pueden aspirar a él, pueden soñar con él, pero carece por completo de base objetiva y no viene determinado por ley alguna. De ahí que la lucha por el socialismo sea tenida como el intento de alcanzar un ideal abstracto, perteneciente al "más allá". El socialismo lo consideran no como un régimen social, sino como una consigna puramente ética. Estas tesis son las que sirvieron de base para el decantado "socialismo ético", que proponía la sustitución de la doctrina marxista de la transformación revolucionaria de la sociedad por la tarea filantrópica del autoperfeccionamiento moral de los hombres.

Los clásicos del marxismo sometieron el neokantismo a una severa crítica. Engels, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, califica a los neokantianos de reaccionarios teóricos: "Si, a pesar de ello, los neokantianos pretenden remozar en Alemania la concepción de Kant y los agnósticos quieren hacer lo mismo con la concepción de Hume en Inglaterra... estos intentos... representan científicamente un retroceso..." [43] V. I. Lenin hizo en el plano de los principios una profunda

[42] W. Windelband, *Preludios*, ed. cit., pág. 324.

[43] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. II, 1955, pág. 346.

crítica del neokantismo como tendencia filosófica reaccionaria. En *Materialismo y empiriocriticismo* muestra cómo el neokantismo coincide en lo fundamental con la línea idealista subjetiva del empiriocriticismo, y también del positivismo en general, al que los neokantianos eran llevados por su negación de la cosa en sí y la conversión de los objetos de la ciencia en puras construcciones del pensamiento. Lenin sometió también a profunda crítica los intentos revisionistas neokantianos de la teoría del socialismo científico.

El empiriocriticismo. La escuela de la inmanencia. En los años 70 y 80 aparece en Austria, Suiza y Alemania la filosofía de la "*experiencia pura*" o *empiriocriticismo,* llamada frecuentemente *machismo,* por el nombre de uno de sus fundadores, Ernst Mach. Esta filosofía era una variedad nueva del positivismo. En las corrientes empiriocriticistas, que llegaron a penetrar en el movimiento obrero, encontraban reflejo rasgos típicos de la pequeña burguesía como son el carácter ambiguo y de compromiso de la actividad teórica y práctica, el deseo de hacerse pasar por un grupo que se mantiene "por encima" de la lucha de las clases y los partidos y la tendencia a fluctuar entre fuerzas sociales antagónicas, como son la burguesía y el proletariado.

El empiriocriticismo, aun conservando los caracteres más importantes del positivismo del siglo XIX, sin excluir la pretensión a ser la filosofía de las ciencias naturales contemporáneas, presentaba una serie de rasgos propios.

Los empiriocriticistas manifestaban pretenciosamente que, en grado mucho mayor que los anteriores positivistas, sabrían "depurar" la experiencia de la "metafísica", término bajo el cual comprendían, ante todo, el reconocimiento materialista del mundo exterior. Avenarius y Mach sostenían que habían logrado encontrar en filosofía un "tercer camino", que se diferenciaba por igual del materialismo y del idealismo. Pero lo cierto es que ese "tercer camino" era la combinación ecléctica, en una sola doctrina, de las tesis del idealismo subjetivo con algunos elementos del materialismo.

La forma machista del positivismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX venía condicionada en alto grado por el estado de las ciencias naturales en ese tiempo. El idealismo "físico" del empiriocriticismo acudía a reemplazar al idealismo "fisiológico". Los nuevos avances científicos (descubrimiento de la radiactividad, del electrón y otros) eran interpretados por los adeptos de Mach con un criterio idealista. El empiriocriticismo surgió veinte años antes de los grandes descubrimientos de la física a fines del siglo XIX, que produjeron una revolución en las ciencias naturales y llevaron a la formación de un nuevo panorama científico del mundo. En cierta medida, el empiriocriticismo trataba de apoyarse en las tesis de un empirismo limitado, enunciada por naturalistas que en términos generales profesaban un materialismo espontáneo. Entre éstos figuraba, por ejemplo, R. Mayer, quien proponía la limitación de las tareas del conocimiento al simple estudio de los fenómenos como tales (1850); análogas manifestaciones encontramos en los físicos W. Rankine y G. R. Kirchhoff.

A la formación de las concepciones empiriocriticistas contribuyó la

circunstancia de que sus autores trataban de interpretar con un criterio idealista los éxitos de las ciencias naturales de mediados del siglo XIX, en particular la doctrina de la energía, la termodinámica, que en los años 50 y 60 había pasado a un primer plano como parte principal de la física de aquel entonces. Los empiriocriticistas apoyaban y exaltaban por todos los medios la concepción idealista de la energía, que, a diferencia de la "materia inerte", daba supuestamente una explicación completa a los fenómenos físicos. Más tarde, la novísima revolución en las ciencias naturales, iniciada al filo de los siglos XIX y XX, es utilizada por los empiriocriticistas para llegar a conclusiones relativistas extremas, como tendremos ocasión de ver en el siguiente tomo de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Los fundadores del empiriocriticismo son *Richard Avenarius* (1843-1896), que en 1876 pasó a la Universidad de Zurich como profesor de filosofía inductiva, y *Ernst Mach* (1838-1916). Gran afinidad con ellos guardaba *Joseph Petzold* (1862-1929).

Las principales obras filosóficas de Avenarius son: *La filosofía como pensamiento del mundo según el principio del menor gasto de fuerzas* (1876), *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890), en dos tomos, *Concepto humano del mundo* (1891), en la que el autor trata de enmascarar el idealismo de sus primeros trabajos, y *Apuntes sobre el concepto de objeto de la psicología* (1894), en donde presenta un resumen de la concepción empiriocriticista. Las obras de Avenarius están escritas de ordinario en un lenguaje deliberadamente complejo, salpicado de terminología seudocientífica y de excesivos símbolos.

Ernst Mach fue desde 1867 profesor de física, y luego rector, de la Universidad de Praga; entre los años 1895 y 1901 explicó filosofía en la Universidad de Viena. Sus trabajos científicos versaban sobre óptica y acústica.

Los artículos filosóficos de Mach fueron recopilados en *Análisis de las sensaciones y relación entre lo físico y lo psíquico* (1885) y *Conocimiento y error* (1905).

En la forma en que la filosofía del empiriocriticismo salió de la pluma de Avenarius, estaba integrada por las partes siguientes: la crítica de la introyección, la teoría de la "experiencia pura" y de la coordinación de principio, el principio de la menor inversión de fuerzas (economía del pensamiento) y la ley de la serie vital. Las mismas proposiciones, aunque envueltas con una terminología distinta, expuso en el fondo Mach.

Avenarius quiso dar fundamento a la crítica positivista de la filosofía materialista, es decir, demostrar que todas las teorías del conocimiento existentes, sin exceptuar la teoría del conocimiento del materialismo, están basadas en una ilusión: la tendencia de los filósofos hacia la denominada "introyección", aunque ellos mismos no lo adviertan.

Según el punto de vista de Avenarius, el acto de percibir los objetos exteriores se produce como sigue. Los sujetos interpretan sus sensaciones, emociones y pensamientos como producto de acciones externas. Los hombres, dice Avenarius, se figuran que los propios objetos del exterior parecen "entrar" en su conciencia, o que dichos objetos se reflejan en su conciencia. "Esta *inserción* (es decir, aportación e interpretación en forma de reflejo. — *N. de la Red.)* de lo "visible", etc., EN el hombre es lo que

se designa como INTROYECCIÓN." [44] Esta interpretación, que Avenarius calificaba de ilusoria, en la filosofía hace que para cada concepto se presuponga la existencia objetiva en la mente humana de un cierto prototipo, semejante a las "ideas" de Platón, a "lo absoluto" de Hegel, etc. Esto puede inducir a la falsa idea de que la crítica de la introyección iba dirigida contra el idealismo objetivo. En el fondo, sin embargo, esa crítica que de la introyección hace Avenarius tomaba como blanco la teoría materialista del reflejo. El carácter antimaterialista de la doctrina de la introyección se pone claramente de relieve cuando se examina el mecanismo de la misma tal como Avenarius lo representaba.

La subjetivación de las imágenes, según él, se produce como sigue: el sujeto ve en sus sensaciones una analogía con las sensaciones de otras personas y lo atribuye a que las sensaciones de los distintos individuos son numerosas imágenes, semejantes entre sí, de una misma cosa exterior a todos ellos. La ilusión de la introyección surge, ante todo, cuando se trata de explicar las vivencias de otra persona: el sujeto *M* pone en el sujeto *T* las imágenes subjetivas *E* del medio *R*, y luego ya, por analogía, estima que sus propias impresiones son el reflejo subjetivo del medio.

La semejanza de impresiones de los diversos individuos la interpretaba Avenarius como presencia en el campo de su percepción de ciertas esencias "neutras".

¿Cuál es la naturaleza de ese elemento "neutro" del que se dice que no es ideal ni material? Avenarius afirma: "No conozco ni lo físico ni lo psíquico, sino sólo lo tercero." [45] El concepto de "lo tercero" había de significar que prefería dejar en el aire el problema de la naturaleza de esas esencias. E. Mach introdujo una "enmienda" en los razonamientos de Avenarius: las esencias no son algo "tercero", pero su naturaleza es producto de la coincidencia de lo primero (lo material) y lo segundo (lo ideal). Son "elementos neutros", concepto bajo el cual se esconde, sin embargo, algo más que las sensaciones humanas. "No las cosas (los cuerpos), sino los colores, los sonidos, las presiones, los espacios, los tiempos (lo que ordinariamente llamamos sensaciones) son los verdaderos *elementos* del mundo." [46] "...Los elementos que hemos encontrado en la experiencia y el nexo de los cuales investigamos son siempre *unos y los mismos*, sólo de *un* género, presentándose únicamente, en dependencia del género de su nexo, ya como elemento físico, ya como elemento psíquico." [47]

La doctrina de Avenarius sobre la "liberación" de la introyección equivalía a aceptar la tesis de Berkeley: "ser es ser percibido". Esta doctrina servía a la vez para enmascarar el idealismo subjetivo. Avenarius afirmaba que la doctrina de la introyección iba contra el dualismo de espíritu y materia en la ontología y contra la oposición agnóstica de fenó-

[44] R. Avenarius, *Sobre el contenido de la psicología*, ed. rusa, Moscú, 1911, pág. 21.

[45] Cita tomada de: E. Mach, *Conocimiento y error. Ensayos sobre psicología de la investigación*, Moscú, 1909, pág. 22, nota.

[46] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 31.

[47] E. Mach, *Análisis de las sensaciones y relación entre lo físico y lo psíquico*, ed. rusa, Moscú, 1908, págs. 68-69.

meno y esencia en la gnoseología, suprimía la separación entre la experiencia interior y exterior y eliminaba el método de la autoobservación y de la construcción del Yo metafísico en psicología. Avenarius, que dice luchar contra la transformación del mundo real en representaciones y defender la visión realista ingenua de las cosas, adultera la esencia del realismo ingenuo, que él presenta como una variedad del idealismo subjetivo (las cosas son mis percepciones), cuando en realidad este realismo significa la convicción materialista espontánea de que las percepciones son fieles copias de las cosas que existen fuera de nuestra conciencia.

Con objeto de eliminar el materialismo de la filosofía y de restablecer el concepto "natural" del mundo, supuestamente trastocado por la introyección, Avenarius y Mach enunciaron la doctrina de la "experiencia pura". Para "depurar" por completo la experiencia, colocan fuera del campo de ésta, y declaran por tanto imaginarios, no sólo el apriorismo gnoseológico y las categorías de la ética y la estética, sino también los conceptos de sustancia, materia, objeto y causalidad en filosofía, y de átomo y fuerza en física. Después de "depurarla", el contenido único de la experiencia es el movimiento de los elementos "puros".

El movimiento de los elementos en la doctrina de Mach y Avenarius no ostenta un carácter materialista objetivo, sino que se reduce a relaciones subjetivas. Los hombres se figuran únicamente que el movimiento transcurre en el tiempo y el espacio, pues uno y otro son formas relativas del vínculo entre los elementos. Al propio tiempo, Avenarius y Mach estimaban que el tiempo y el espacio son "en el sentido físico, *dependencias funcionales recíprocas de los elementos...*" [48]

En su interpretación de la diferencia entre el objeto de las distintas ciencias como diferencia en las dependencias funcionales recíprocas de los elementos en el proceso del conocimiento, Mach consideraba, por ejemplo, que el color, si lo relacionamos con la luz, puede ser calificado como fenómeno físico, mientras que relacionado con la retina y el nervio óptico será un fenómeno psíquico. Todos los elementos los tomaba como miembros de tres grupos de una serie única: ABC..., KLM..., $\alpha\beta\gamma$, donde pueden cambiar de lugar uno respecto de otro y aparecer en relaciones distintas. Los elementos del primer grupo pueden ser en sus relaciones recíprocas objeto de las ciencias físicas, puesto que "todos los *cuerpos* no son sino símbolos abstractos para los *complejos de elementos* (complejos de sensaciones)".[49] Los elementos del segundo grupo son considerados en sus relaciones internas como elementos del cuerpo humano, y por eso pueden ser referidos a la anatomía y la fisiología. Los elementos del tercer grupo son las vivencias del individuo, los actos de voluntad, etc., que son materia de la psicología. Las relaciones entre los grupos primero y segundo de elementos se estudian por la fisiología de los órganos de los sentidos, y las que se producen entre el primero y tercero por la teoría del conocimiento o "psicofísica". En fin de cuentas, Mach convierte todas

[48] E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, ed. cit., pág. 283. En la *Mecánica*, Mach califica el espacio y el tiempo como "sistemas ordenados de las series de sensaciones" (véase: V. I. Lenin, ed. cit., pág. 190).

[49] E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, ed. cit., pág. 45.

las ciencias naturales en un apartado de la psicología, al unir mecánicamente todas las ciencias en la ciencia única de la experiencia "pura".

Avenarius y Mach comenzaron por la crítica del "realismo ingenuo", es decir, del materialismo, aduciendo la necesidad de "defender" los intereses de la ciencia, pero acabaron por reducir las tareas de la ciencia a la descripción del orden y sucesión de las sensaciones, que de manera misteriosa se acumulan en el cambiante panorama del mundo que nosotros vemos.

Al comienzo de los años 70, Avenarius y Mach proclamaron que la ciencia había de describir las sensaciones de conformidad con el *principio de economía del pensamiento.*

Las leyes y los conceptos de la ciencia, al decir de los empiriocriticistas, no son más que "informes", lo más simples posible, acerca de la diversidad de hechos y métodos técnicos para la cómoda —es decir, que exige la menor cantidad de esfuerzo— orientación del pensamiento en los hechos y para el establecimiento de la probabilidad de aparición de determinadas sensaciones futuras. "...Por su origen, las "leyes de la naturaleza" son limitaciones que atribuimos a lo que esperamos de acuerdo con las indicaciones de la experiencia." [50]

Al negar la objetividad de las leyes de la ciencia, Mach y Avenarius rechazaban la concepción científica, determinista, de los fenómenos naturales. Así, por ejemplo, Mach estimaba con Hume que el concepto de causalidad había aparecido entre los hombres por la fuerza de la costumbre. "En la naturaleza —escribía— no hay ni causa ni efecto... Yo he expuesto muchas veces que todas las formas de la ley de la causalidad proceden de las tendencias subjetivas; ninguna necesidad obliga a la naturaleza a corresponder a ella." [51] Lo mismo la ley de la causalidad que la materia eran para Mach puros "símbolos económicos mentales" del orden en que son percibidas las sensaciones en la experiencia del sujeto.

J. Petzold llamaba a la causalidad principio apriorístico de la "determinación en un solo sentido". Su afirmación de que la naturaleza "prefiere" una dirección ("un solo sentido") de formación de efectos de una causa, conducía a la personificación mística de aquélla.

En sus razonamientos sobre el principio de economía del pensamiento, Mach y Avenarius identificaban con un criterio sofístico casos sustancialmente distintos: 1) la exposición más simple de verdades ya demostradas; 2) el hallazgo del camino más corto de demostración de una hipótesis, y 3) la deformación de la verdad con objeto de hacerla más "agradable" aunque sea en perjuicio de la teoría verdadera. Mach manifestaba abiertamente: "Nosotros... en fin de cuentas, también *simplificamos* los hechos de la realidad." [52] En la misma medida en que la "economía del pensamiento" es valedera en los dos primeros sentidos, es hostil a la ciencia en el último. No ha de extrañarnos que el principio de la economía del pensamiento condujese a Mach a conclusiones oscurantistas: negación

[50] E. Mach, *Conocimiento y error. Ensayos sobre la psicología de la investigación*, ed. cit., pág. 447.

[51] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 168.

[52] E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, ed. cit., pág. 265.

de la existencia objetiva de los átomos y moléculas, aceptación de la teoría del calórico, afirmación de que sustancialmente tenían el mismo valor las teorías astronómicas de Copérnico y Tolomeo, y justificación de la interpretación fideísta de la ciencia.

De conformidad con las ideas de Mach en el campo de las ciencias naturales, W. Ostwald, en el libro que ostentaba el característico título de *La superación del materialismo científico-natural* (1895) proponía sustituir en la física la atomística por la descripción de los fenómenos físicos como variedades de las formas en que la energía se manifiesta. El propio Mach, empero, vio en la idea de Ostwald un "peligro" materialista, y manifestó que en la física era preferible prescindir del concepto de energía, lo mismo que, según él, se puede prescindir del concepto de materia. La negación que Mach hace de la existencia objetiva de la materia y la energía causó daños considerables a la ciencia. El principio de la economía del pensamiento conducía inevitablemente al solipsismo como la más "económica" de las filosofías. Avenarius (al mismo tiempo que el positivista alemán E. Laas) introdujo en su sistema dos conceptos que creaban cierta ilusión de objetividad en su representación del mundo: la coordinación de principio y el principio de la denominada serie vital.

Según Avenarius, la relación entre el sujeto del conocimiento y el medio, o entre el *Yo* y el *no Yo*, es una coordinación de principio, de conformidad con la cual el sujeto ("término central") no puede existir sin un medio ("contratérmino"), y el medio no puede existir sin el sujeto.

"...La copertenencia y la indisolubilidad de la experiencia respecto del "yo" y de la experiencia respecto del medio ambiente en cada experiencia que se lleva a efecto; esta correspondencia y aquivalencia de principio de ambas magnitudes experimentales, por cuanto *lo uno y lo otro*, el yo y el medio ambiente, pertenecen a cada experiencia, y en un sentido igual... esta coordinación propia de cada experiencia... la llamo yo *coordinación empiriocrítica de principio.*" [53]

Tras de tergiversar la incuestionable tesis del materialismo de que es imposible la existencia de un sujeto que no dependa del medio y de que es imposible conocer el medio sin un sujeto cognoscente, Avenarius la suplanta con la afirmación falsa e idealista de que es imposible la existencia del medio, de la naturaleza (del "contratérmino") sin sujeto ("término central"). Resulta así que la conciencia es lo primero y la naturaleza lo secundario.

Avenarius trataba de enmascarar el idealismo de esta construcción con la afirmación absurda de que la coordinación del sujeto y el medio viene demostrada por el hecho de que el proceso del conocimiento es un proceso en virtud del cual el sujeto asimila los elementos del medio, a la manera como el cuerpo del hombre asimila las materias alimenticias. Cualquier elemento (o grupo) del medio puede ser considerado como sujeto potencial, es decir, como miembro central de la coordinación, por lo que, dice, los reproches de solipsismo que se hacen al empiriocriticismo carecen de fundamento.

[53] R. Avenarius, *La concepción humana del mundo*, ed. rusa, Moscú, 1909, páginas 75-76.

Esta afirmación muestra a las claras el carácter ecléctico del empiriocriticismo y la tendencia de su fundador a manejar algunas tesis materialistas para encubrir su idealismo.

Pero, por otra parte, resulta que el sujeto es construido con elementos del objeto de la "experiencia"; esto es un tipo algo renovado del idealismo subjetivo, y además con reminiscencias fichteanas, puesto que el sujeto, en la coordinación de principio, de que habla Avenarius, interviene como principio organizador activo, que "atrae" hacia sí a los decantados "elementos". El doble sentido en que emplea el concepto de "experiencia" —ya como contenido del conocimiento, ya como fuente exterior del conocimiento— proporciona a Avenarius grandes éxitos cuando se trata de confundir las concepciones idealistas con las materialistas, sin que por eso, en fin de cuentas, abandone las posiciones del idealismo.

La piedra de toque de la coordinación de principio era el problema de si existió la Tierra con antelación a la conciencia humana. Los adeptos de Mach trataron de salir del atolladero con ayuda de procedimientos completamente inservibles. R. Willy manifiesta que la Tierra existía en los tiempos prehistóricos como contratérmino en la conciencia de cualquier ser, de un gusano, por ejemplo. Avenarius prefirió poner sus esperanzas en un término central "potencial". Pero esto conducía al misticismo, pues resultaba que la existencia del mundo en el pasado dependía de lo que aún no tenía existencia. Este camino llevaba a la religión, ya que nada se oponía a la conclusión de la inmortalidad del alma: bastaba para eso con admitir que el término central de la coordinación existe "potencialmente" después de la muerte del sujeto.

Resolviendo el problema de la relación entre el cerebro del hombre y la actividad cognoscitiva, Avenarius manifestaba: "El pensamiento no es el habitante o el soberano del cerebro, ni la otra mitad o un aspecto, etc.; como tampoco es un producto, ni siquiera una función fisiológica o sólo un estado en general del cerebro." [54] La contradicción entre el empiriocriticismo y los datos de las ciencias naturales trataba de resolverla mediante la *ley biomecánica de la serie vital*, que él había imaginado.

En la *Crítica de la experiencia pura*, Avenarius formula la ley de la serie vital como esquema mecánico universal de los procesos vitales que tienen lugar en el sistema nervioso central *(C)* del sujeto. Esta "ley" de la interacción del sujeto y el medio es la tesis principal en la teoría del conocimiento de R. Avenarius.

La fórmula de la ley es como sigue: $f(s) = -f(R)$, donde $f(s)$ representa el cambio del sistema nervioso que depende del proceso de asimilación ("alimentación") del medio, y $f(R)$ es el cambio del sistema nervioso que depende del proceso de desasimilación ("trabajo"). El sentido de esta fórmula es que la condición para el mayor mantenimiento vital del sistema es le equilibrio (igualdad) de sus distintos factores, la alimentación y el trabajo.

Tras esta envoltura seudocientífica es muy poco lo que la fórmula encierra.

[54] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 86.

Avenarius y sus discípulos quieren reducir a las fluctuaciones de los dos factores de *C* en torno al estado de equilibrio toda la historia de la humanidad; así "explican" hasta... la evolución del arte holandés, las leyes psicológicas de la memoria y otros muchos fenómenos.

Avenarius denomina los cambios en *C* (o sea los procesos neurocerebrales) como serie vital independiente, califica los procesos cognoscitivos como serie vital dependiente, condicionada, y ve la tarea de la ciencia en la reducción de la serie dependiente a la independiente.

El propio hecho de que Avenarius admitiese la serie vital *independiente* era una concesión al materialismo, lo mismo que cuando Mach reconoce la existencia de elementos situados "más allá del límite espacial de nuestro cuerpo". Sin embargo, la serie independiente era interpretada como un conjunto de sensaciones del fisiólogo y anatomista que observa la actividad del cerebro. La tarea de reducir un serie a otra no significaba la revelación de los nexos causales entre lo psíquico y lo fisiológico, sino —y nada más— la fijación de las relaciones funcionales. Por consiguiente, en esencia, la serie vital "dependiente" no es concebida por Avenarius como dependiente, sino pura y simplemente como *paralela* a la otra serie.

Avenarius y sus discípulos utilizaron la tesis de la reducción de las series vitales para vulgarizar los problemas de la teoría del conocimiento de conformidad con la teoría mecanicista del equilibrio. Todo el contenido de la experienca trataban de reducirlo a las propiedades mecánicas del sistema *C*, y todo el conocimiento, a los cambios de carácter fisiológico producidos en el sistema nervioso. El conocimiento, desde su punto de vista, es únicamente un caso particular del proceso de adaptación del sujeto al medio, y las leyes del conocimiento tienen sólo un valor biológico, y no lógico. El criterio de la verdad es "*sólo el éxito*",[55] o el "sosiego" del individuo, aunque desde el punto de vista "ordinario" este sosiego sea puramente ilusorio.

De las confusas concepciones de Avenarius y Mach sobre la naturaleza de los procesos cognoscitivos se desprende no sólo un relativismo completo, sino también la conclusión diametralmente opuesta de que actualmente es posible alcanzar la verdad absoluta mediante la inclusión de todos los elementos del medio en el término central. A esa misma conclusión llevaba la reducción del conocimiento de los nexos de los fenómenos a la simple fijación de las dependencias funcionales: "Una vez conocida esta dependencia, el conocimiento de la "realidad" queda agotado." [56]

Las concepciones sociológicas de Mach y Avenarius eran también eclécticas. Combinaban la identificación de la existencia social y la conciencia social —que se remonta a A. Comte y corresponde a la doctrina de los "elementos neutros"— con la teoría del equilibrio y el evolucionismo vulgar de Spencer y algunas tesis del materialismo vulgar y del "energetismo".

[55] E. Mach, *Conocimiento y error*, ed. cit., pág. 122. Compárese con la obra del mismo autor *Sobre la transformación y la adaptación en el pensamiento científico-natural* (1883).

[56] E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, ed. cit., pág. 298.

Avenarius consideraba la sociedad como "un sistema *C* de orden superior" (sistema congregacional), formado por los sistemas nerviosos de los individuos y que, análogamente a lo que ocurre con éstos, tiende al equilibrio a fin de asegurar su conservación. En consonancia con esto, Petzold escribía en *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* que "el desarrollo humano lleva en sí mismo su objetivo", tiende a "un estado perfecto de estabilidad".[57] Petzold llegó al extremo de convertir *C* casi en un principio cósmico universal cuando hablaba de la unificación de los sistemas congregacionales *C* en un sistema de orden aún más elevado.

Si la actividad del sistema nervioso era considerada por Avenarius desde el punto de vista de la sustancial homogeneidad de las "funciones de organización" del hombre y la naturaleza, los fenómenos sociales los reducía, a su vez, a procesos "biomecánicos".

De su concepción sociológica Avenarius llegaba a conclusiones reaccionarias en que afirmaba la necesidad del desarrollo del individualismo y el particularismo burgueses, que, según él, conducían a la "convivencia armónica". "Cuanto mayor es el número de sistemas particulares, que alcanzan su sostenimiento vital mediante el aumento recíproco de capacidad de conservación vital, tanto más favorables son las condiciones de conservación del sistema común." [58]

Mach se solidarizó con el socialismo "burocrático" pequeñoburgués de J. Popper, autor del libro *El derecho a vivir y el deber de morir*, acusando a la socialdemocracia de que aspiraba a crear una nueva "esclavitud".[59] Entonó loas a las "delicias" del liberalismo burgués y denigró el socialismo. A F. Blei, discípulo de Avenarius, le quitaba el sueño el espíritu proletario de partido de las investigaciones económicas de Marx.

En la ética, Mach y Avenarius propugnaron una moral que ellos denominaban "clara". Su idea principal es que el hombre no ha de ser "demasiado egoísta", por cuanto el complejo de elementos que entran en él se desintegra después de la muerte del individuo y dichos elementos pasan a integrar nuevos "yos". Mientras que Mach consideraba la religión como una cuestión privada del hombre, Petzold escribe que el empiriocriticismo mantiene una posición "neutral" frente al teísmo y el ateísmo. Esta circunstancia, sin embargo, no era óbice para que Avenarius y sus compañeros se entregasen a especulaciones místicas en torno a los "sujetos potenciales".

Más reaccionaria todavía que el empiriocriticismo era la *filosofía de la inmanencia*. Sus representantes, *Wilhelm Schuppe* (1836-1913), *P. Schubert-Soldern*, *A. Leclair*, *J. Rehmke* y otros, predican abiertamente el fideísmo. Las obras principales de los inmanentistas son: *Lógica gnoseológica* (1878) y *Solipsismo* (1898), de W. Schuppe, y *El mundo como percepción y concepto* (1880), de J. Rehmke.

Los inmanentistas —los más reaccionarios representantes del idealismo

[57] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 357.

[58] Cita tomada de: F. Carstajien, *Introducción a la "Crítica de la experiencia pura"*, ed. rusa, San Petersburgo, 1899, pág. 73.

[59] E. Mach, *Conocimiento y error*, ed. cit., págs. 88-89, nota.

subjetivo— negaban la existencia del objeto que no fuera inseparablemente propio del sujeto *inmanente* a él.

"Todo el mundo real —escribía Schuppe—, el sol, la luna, las estrellas y esta tierra con sus rocas y su mundo animal, con sus montañas que respiran fuego, etc., todo esto es contenido de la conciencia." [60]

A diferencia de Mach y Avenarius, Schuppe y sus adeptos estimaban que las manifestaciones sobre la "neutralidad" de los elementos no pueden ocultar el solipsismo. Preferían reconocer abiertamente que adoptaban el solipsismo, pero un solipsismo muy peculiar. El solipsismo, afirmaban los inmanentistas, no debe ser un solipsismo "metafísico" que niegue al mundo la existencia real fuera de las vivencias del sujeto, sino "gnoseológico", de tal manera que considere al mundo desde el punto de vista del "Yo" genérico, el cual sigue siendo el mismo en todos los "yos" individuales.

La admisión del sujeto genérico se combinaba en los inmanentistas con el reconocimiento de la inmortalidad personal y de la existencia de Dios.

El denominado "realismo" de *Alois Riehl* (1844-1925), que éste expone en su obra *El criticismo filosófico* (1876), constituye un intento de interpretar en un espíritu "realista" la concepción idealista subjetiva de la experiencia con ayuda de la afirmación casuística de que los objetos reales existen en la experiencia, es decir, en la conciencia, en dependencia del "Yo", pero fuera del "Yo". La conciencia parece "segregar", por una parte, el sujeto como conjunto de emociones, y por otra, los objetos como conjunto de sensaciones. Esta construcción idealista se combinaba en Riehl con el reconocimiento kantiano de los factores *a priori*, utilizados para ordenar los elementos de la experiencia y del conocimiento.

A fines del siglo XIX se estrechan los vínculos del empiriocriticismo con las interpretaciones idealistas de los últimos descubrimientos en las ciencias naturales. Así las cosas, *Hans Cornelius* (1863-1947) cumplió la función de intermediario entre el empiriocriticismo y el neopositivismo. El sujeto y el objeto los considera como construcciones lógicas, es decir, conceptuales, creadas sobre la base de las sensaciones.

A fines del siglo XIX y en la primera década del XX el empiriocriticismo continuó su expansión en algunos países europeos. Bajo su influencia cayeron ciertos socialdemócratas, que se entregaron a la labor de revisar las tesis fundamentales del marxismo y trataron de suplantarlo con la filosofía de Mach.

V. I. Lenin hizo en su genial obra *Materialismo y empiriocriticismo* una crítica completa de las concepciones de Mach. Arrancó la máscara de "neutralidad" e "independencia" bajo la cual se ocultaban, denunció los intentos de los empiriocriticistas de hacerse pasar como partidarios de la ciencia —y de los empiriocriticistas rusos como marxistas— y demostró que el empiriocriticismo y las escuelas filosóficas a él afines son variedades de la doctrina de Berkeley combinada ecléctica mente con las ideas de Hume y Kant.

La filosofía de Nietzsche. Una de las tendencias idealistas más reac-

[60] W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878, S. 70.

cionarias de la burguesía alemana es la doctrina filosófica y político-social de *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), que corresponde al período de violenta agudización de las contradicciones del capitalismo. Nietzsche, que veía el proceso de desarrollo del capitalismo en Alemania y temía la creciente potencia del movimiento socialista obrero, comprendió dónde estaba el peligro para la burguesía, contra quién había que centrar la lucha, y exigió una "revalorización" y revisión del arsenal ideológico que la burguesía había estimado suficiente hasta entonces. Fue el primero en reflejar con toda sinceridad, con franqueza y cinismo, las nuevas necesidades y aspiraciones de la burguesía monopolista que comenzaba a salir a la palestra.

La filosofía de Nietzsche, como subrayaba ya F. Mehring, es "la glorificación del gran capital, y en calidad de tal encontró un extenso ambiente".[61]

La reaccionaria filosofía voluntarista de Nietzsche centra sus tiros contra el socialismo, en la campaña contra la lucha de clase del proletariado. El odio de Nietzsche al socialismo y a los portadores de los ideales socialistas —las masas trabajadoras— nutre su antihumanismo. De los trabajadores habla siempre con señorial altivez y desprecio.

La fe en la "superioridad de la mayoría", se lamenta Nietzsche, fue y será la causa de las revoluciones; y se impone el deber de señalar a la clase dirigente las medidas protectoras más "seguras" contra el movimiento revolucionario en ascenso: el establecimiento de una dictadura de hierro, tiránica, de los nuevos "señores de la tierra". De otro modo, augura, "la próxima centuria habrá de sufrir en diversos lugares fuertes "cólicos", y la Comuna de París... acaso sea una ligera "indigestión" comparada con lo que nos espera".[62]

Al igual que otros muchos idealistas, Nietzsche pretendía rebasar en su sistema el marco del materialismo y el idealismo. Como agnóstico que era, afirmaba que la realidad representa una ilusión, un sueño, una invención de los filósofos. No reconocía otra realidad objetiva que el mundo caótico de las sensaciones dotadas de lógica con ayuda del entendimiento. "El mundo de los «fenómenos» —escribe— es el mundo transformado que nosotros *percibimos como real*... Lo contrario a este mundo de fenómenos no es el «mundo verdadero», sino el mundo sin forma, que no se presta a ser formulado, del caos de las sensaciones..." [63] La sustancialidad se crea, prosigue, a imagen del sujeto, pero el propio sujeto, en última instancia, es un producto de la creación, una ficción. "Cuando renunciamos a los conceptos de "sujeto" y "objeto" —concluye— renunciamos también al concepto de "*sustancia*", y por consiguiente, a todas sus diversas modificaciones, como, por ejemplo, "materia", "espíritu" y demás esencias hipotéticas... Nosotros nos emancipamos de la sustancialidad, de la *materialidad*." [64]

En la filosofía de Nietzsche, el agnosticismo va íntimamente unido al

[61] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, ed. cit., t. II, págs. 508-509.
[62] F. Nietzsche, *La voluntad de poder. Obras completas*, ed. rusa, t. IX, Moscú, 1910, pág. 78.
[63] Ibídem, pág. 269.
[64] F. Nietzsche, *Obras completas*, ed. cit., t. IX, pág. 259.

voluntarismo. Tras de calificar de ficción el mundo real, con existencia objetiva, trata de dar su propia construcción del mundo, basada en una mítica voluntad de poder. La voluntad de poder, afirma, es el hecho más elemental de todos cuantos pueden ser registrados al hablar del proceso universal. La base primera de todo lo existente, la única fuerza motriz, lo mismo de la naturaleza que de la sociedad, es para Nietzsche "el insaciable afán de poder o el empleo del poder, la utilización del poder como instinto creador".[65]

Nietzsche se propuso "superar" el pesimismo pasivo de Schopenhauer, convirtiendo su voluntarismo en una filosofía de la acción. Siente que la verdad científica no puede ser aliada de las clases condenadas por la historia a desparecer y lanza su anatema contra la razón; en su filosofía, el voluntarismo es inseparable del irracionalismo. En el lugar de la razón coloca el instinto y la intuición. Las leyes del futuro, dice, las dictan los filósofos que basan su saber en la intuición aristocrática, en un modo de pensar que admite la esclavitud y los diferentes grados de dependencia como condiciones necesarias de la cultura superior. Los verdaderos filósofos son los soberanos y los legisladores. "Su conocimiento es *creación*, su creación es legislación, su voluntad de alcanzar la verdad es *voluntad de poder*." [66]

Nietzsche combate el racionalismo, que desde su punto de vista es una doctrina en el fondo revolucionaria. La idea de la razón la remonta a Sócrates, del que hace un siniestro símbolo de la decadencia en filosofía. Desde Sócrates, tiende directamente una línea hasta Descartes y Spinoza, y desde éstos hasta los hombres de la Ilustración francesa y hasta Hegel. La misma pasión pone en combatir a la dialéctica, comprendiendo perfectamente los peligros que encierra para quienes han cargado con la misión de defender un régimen social caduco. La dialéctica, se lamenta, desplaza al noble y "con ella adquiere preponderancia el populacho...". "El hombre que domina la dialéctica tiene en sus manos un arma que no da cuartel... El dialéctico enfurece a su adversario y con ello lo convierte en un ser inerme. El dialéctico debilita la mente de su adversario." [67]

En la gnoseología, Nietzsche saca a primer plano los nexos de la teoría con la práctica social y moral de los "nuevos señores de la tierra". El cinismo con que habla de esto no puede ser mayor: "La filosofía se ha desviado de su camino por la circunstancia de que nosotros, en lugar de ver en la lógica y en las categorías de la razón un mero recurso para cambiar el mundo con vistas a la utilidad... las tomamos como criterio de la verdad y, por tanto, de la *realidad*. De hecho, el "criterio de la verdad" era simplemente la *utilidad biológica de tal sistema de falsificaciones de principio...*" [68] Se identifica con la utilidad, con el provecho práctico que la "verdad" aporta al "tipo superior, a la raza de los señores". Posteriormente, los pragmatistas se adhirieron a las concepciones de Nietzsche sobre la verdad y el criterio de ella.

[65] F. Nietzsche, *Obras completas*, ed. cit., t. IX, pág. 298.
[66] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Obras completas*, ed. cit., t. II, Moscú, 1903, pág. 154.
[67] F. Nietzsche, *Werke*, B. VIII, Leipzig, 1906, S. 72.
[68] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, ed. cit., pág. 278.

Un agnosticismo extremo, unido a un misticismo voluntarista, constituye la base "filosófica" de las concepciones sociológicas de Nietzsche.

Este, que considera la vida —comprendida la vida social— como una forma de manifestación de la "ley cósmica" que es la voluntad de poder, ve en la sociedad una simple aglomeración de individuos que únicamente se diferencian de los animales por un cierto grado de nivel intelectual, por la capacidad de adquirir conciencia de sus actos y de valorarlos. La vida, nos instruye, no tiene nada que ver con el altruismo, se basa en groseros instintos egoístas, en el "egoísmo agresivo y defensivo". La vida es afán de poder. De ahí que la explotación, según su criterio, pertenezca a la esencia de todo lo vivo como fundamental función orgánica.

Sobre esta base teórica erige Nietzsche su doctrina de la "moral de los señores". Su "ideal" es el bárbaro de procedencia aria o, como él mismo lo denomina, "la bestia rubia". La moral y la ideología de la "raza de los señores", que él exalta, tiene la misión de agrupar a la clase dirigente en una asociación de "elegidos", los cuales cruzarán la tierra arrasándolo todo y sembrando el terror entre quienes se opongan o resistan a su voluntad de poder.

Las concepciones sociológicas de Nietzsche abundan en invenciones racistas. La historia de la humanidad la concibe como una eterna lucha de dos razas: la raza de los "fuertes" (señores) y la raza de los "débiles" (esclavos). Al profetizar la "inevitable" formación de una nueva raza o casta que dominaría a Europa y la formación de los "Estados Unidos de Europa", Nietzsche predicaba la necesidad de grandes guerras en las que se pondría en juego la superioridad europea y del mundo. Le producía entusiasmo la militarización de los Estados europeos, viendo en el militarismo el medio que llevaría al "renacimiento" de la humanidad sobre los principios de la barbarie y de la represión de las masas trabajadoras.

La filosofía de Nietzsche —la ideología racista más reaccionaria, salpicada de todo género de invenciones místicas— es extremadamente ecléctica y penetrada por entero de contradicciones internas. Sus concepciones sociológicas se contradicen abiertamente con los hechos. Nietzsche expone sus "revelaciones" en el tono del oráculo, sin preocuparse lo más mínimo de argumentarlas.

Apela Nietzsche, ante todo, a los intelectuales burgueses. Aspira a apartarlos del movimiento de liberación, a arrancarlos de la influencia del marxismo, por una parte, y del pesimismo filosófico por otra, haciéndolos portadores de la agresiva ideología del capitalismo en descomposición. Los ideólogos de la burguesía reaccionaria, alejados del pueblo y hostiles a él, tenían razón al ver en Nietzsche a su jefe espiritual. Cautivaba también a los intelectuales burgueses su capacidad para unir las lucubraciones filosóficas con la poesía. Nietzsche era un filósofo que sabía dar a sus pensamientos una forma poética. El estilo era en sus manos un arma que él sabía manejar. Su "revisión de valores", archirreaccionaria por su contenido, va acompañada a menudo de una crítica mordaz y atinada del orden entonces reinante en Alemania y de la impotencia y ambigüedad de sus capas burguesas, de ataques contra el "filisteísmo culto", etc. Esto llevaba al error incluso a ciertos intelectuales burgueses progresivos. La doctrina de Nietzsche corrompió espiritualmente a una buena parte de los

intelectuales burgueses, los desmoralizó y preparó su paso al campo de la reacción en la época del imperialismo.

El desnudo cinismo con que Nietzsche hablaba del *sancta santorum* de la sociedad burguesa apartó de él en un principio a la denominada filosofía universitaria, es decir, a muchos profesores universitarios de Alemania y otros países. No obstante, los teóricos oficiales de la burguesía ven en él a un "pensador eminente", a un "gran interrogador" y "vidente", que supo esbozar antes que nadie los problemas en cuya solución trabaja ahora todo el ejército de escuderos teóricos del imperialismo. Las concepciones de Nietzsche han ejercido sensible influencia sobre los filósofos de la intuición, la doctrina de Spengler, el pragmatismo, el existencialismo, la "sociología del conocimiento" y otras corrientes filosóficas y sociológicas. El fascismo alemán e italiano veía en Nietzsche a su precursor y profeta.

Muy afín a las concepciones de Nietzsche, en el plano teórico e ideológico, se encuentra la denominada *filosofía de la vida*, corriente que surgió en los años 70 y que obedecía a las mismas necesidades prácticas de la burguesía alemana que dieron origen a la doctrina de Nietzsche.

La "filosofía de la vida" sale a la palestra en el último cuarto del siglo XIX bajo la bandera de la crítica de las escuelas filosóficas académicas, recluidas en la esfera del conocimiento abstracto, y surge con la pretensión de crear una nueva concepción del mundo, una concepción "realista", basada en el conocimiento de los factores "decisivos" del ser y la conciencia, es decir, la vida misma, la única realidad —según manifiestan repetidas veces— dada en la "vivencia directa". Pero al declarar que la vida es la "raíz última" de la concepción del universo, la "esencia interna del mundo", que se mide sólo por sí misma, etc., los adeptos de esta doctrina no salían, en última instancia, del círculo cerrado del idealismo subjetivo. ¿Qué es la vida desde su punto de vista? Es el objeto de la vivencia. De esta tesis inicial se desprende que el mundo exterior existe sólo en cuanto es "vivido" por el sujeto: fuera de la vivencia subjetiva no hay vida y, por consiguiente, no hay realidad objetiva. Los representantes de la "filosofía de la vida" elevan metafísicamente a la categoría de lo absoluto la posibilidad de un reflejo falso, deformado, de la realidad en la conciencia del hombre, y acaban por presentar la realidad como una ilusión. Ahí residen las raíces gnoseológicas de la concepción idealista subjetiva de los objetos y fenómenos del mundo objetivo por los partidarios de la "filosofía de la vida".

Así, pues, cuando la "filosofía de la vida" elimina el mundo material que existe objetivamente, otorga los derechos del ser a la religión, al misticismo, a los que da francamente la preferencia frente al ser real. Unicamente es verdadero lo que "sirve a la vida". No hay otro criterio de la verdad. Este principio vitalista, artificialmente enquistado en la teoría del conocimiento, es utilizado como ariete filosófico contra el racionalismo, del que se dice que mata el "verdadero conocimiento" al formulas sus postulados en categorías y conceptos lógicos. El gran vicio de que adolecen semejantes razonamientos consiste ante todo en contraponer de manera burda y unilateral el conocimiento racional y las necesidades vitales del hombre, en tratar, sin demostración alguna, de sustituir el conocimiento intelectual por los impulsos instintivos del hombre, en reba-

jar el papel de la investigación científica y reducir el hombre al nivel de un ser puramente biológico animal. El conocimiento afecta menos que a nada al intelecto, afirma la "filosofía de la vida"; deriva del instinto del hombre, que crea el mundo de conformidad con sus propias necesidades y sus propios fines.

Los defensores de la "filosofía de la vida", que comprenden la vida como algo irracional, al estilo de Schopenhauer y Nietzsche, la transforman en una mística esencia religiosa captada mediante el instinto creador y la intuición "genial". Los representantes de esta escuela afirman sin fundamento alguno que el conocimiento intelectual, necesitado forzosamente de "muletas lógicas", mata la acción, destruye el mundo, mientras que el instinto y la intruición, que tienen sus raíces en el "principio vital espontáneo", al contrario, captan el mundo por dentro, por lo que sólo ellos proporcionan un "verdadero" conocimiento.

Esta filosofía, que se apoya en una supuesta base biopsíquica denominada vida, lleva a las conclusiones más reaccionarias en el campo de la sociología, la ética y la estética.

Los representantes más notorios de la "filosofía de la vida" en el siglo XIX son *Wilhelm Dilthey* (1834-1911), al que se tiene como fundador de la escuela, y Georg Simmel (1858-1918).

Dilthey comenzó su labor filosófico-literaria a fines de los años 60, como historiador y crítico de arte. Su ideología se formó bajo la influencia del irracionalismo de Schopenhauer y Hartmann. Su principal obra filosófica es *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883).

Dilthey niega el carácter objetivo de las leyes de la naturaleza y la sociedad y sostiene que las ciencias naturales no pueden dar más que un conocimiento hipotético de la materia que tratan. Pero si en las ciencias naturales, que según Dilthey describen hechos desligados, la hipótesis, como método de investigación, permite aún enlazar estos hechos en conjuntos determinados, en las "ciencias del espíritu" (como él llama a las ciencias sociales) el empleo de este método no es conveniente. Las "ciencias del espíritu" se hallan directamente relacionadas con la actividad psíquica del hombre, con las vivencias, la "autoprofundización interna", etc., y por esto han de elaborar su propio método.

La vida psíquica, según Dilthey, es un flujo único y constante; su esencia está en lo irracional, en lo subconsciente y en la orientación telcológica integrada por las acciones volitivas; nada la limita y es indefinible; nuestro conocimiento no puede alcanzar más que los fenómenos psíquicos individuales. La tarea de las "ciencias del espíritu" consiste en clasificar estos fenómenos mediante la observación y la descripción, en reducirlos a tipos generales relativamente constantes. "El fin del estudio de los fenómenos psíquicos es el conocimiento de sus vínculos", que Dilthey denomina estructura psíquica. La vinculación estructural psíquica "es la premisa general bajo la cual nuestra percepción y nuestro pensamiento, la fantasía y la acción, pueden en general establecer relaciones" que surgen "únicamente de la actividad viva y única en nosotros" y se desprenden "de la propia vitalidad interna".[69] La única realidad fidedigna son para

[69] W. Dilthey, *Psicología descriptiva*, ed. rusa, Moscú, 1924, pág. 67.

Dilthey las vivencias anímicas, mientras que todo el mundo objetivo lo convierte en un fenómeno del vínculo estructural psíquico. La orientación teleológica de la vida, que por su esencia es inaprehensible, puede ser captada sólo intuitivamente en formas tales de la concepción del mundo como el arte, la filosofía y la religión.

Dilthey considera la sociedad como una suma de "unidades vitales", y el estudio del proceso histórico lo reemplaza con la descripción del desarrollo de la personalidad. En la historia humana ve el movimiento del "espíritu", encarnación del cual es la cultura. Creadores y portadores de la cultura son los grandes individuos que basan su actividad en la intuición, el instinto y la revelación. Sólo sobre este soporte irracional, afirma, surge "el problema de la posibilidad de la ciencia histórica".[70]

Mientras que Dilthey y algunos de sus seguidores trataban de encontrar el "fundamento teórico" de la "filosofía de la vida" en la biología y la psicología, Simmel maneja más ampliamente los datos de la historia, aunque desfigura su proceso con objeto de acomodarlo a su arbitrario esquema y combatir el materialismo histórico.

En algunas cuestiones, Simmel se acercaba a los neokantianos. Así ocurre, por ejemplo, en su aceptación de las formas *a priori* del conocimiento, las cuales, empero, según él, cambian sin cesar bajo la inf'uencia de causas psíquicas y biológicas que no pueden ser calculadas. Así, pues, aporta un aparente historicismo a la concepción del apriorismo; pero se trata de un "historicismo" que al ser sometido a prueba resulta ser un relativismo absoluto. La filosofía de Simmel combina elementos de la "filosofía de la vida" y de la doctrina de Nietzsche. Al caracterizar la vida como una constante "salida más allá de sí mismo", da otras dos definiciones complementarias: *Mehr Leben* (la vida como movimiento hacia una vida mayor) y *Mehr als Leben* (la vida como paso a un estado superior). Bajo el primer concepto entiende Simmel las formas en que la vida se reviste en determinadas etapas de su formación (naturaleza inorgánica y orgánica, familia, sociedad, etc.), y bajo el segundo, la realización "superior" de la vida alcanzada en el grado del espíritu, la cultura, donde en pie de igualdad figuran la religión, el arte y la ciencia.

El proceso de formación de la vida lo considera Simmel irracional. Rechaza los métodos científicos del conocimiento y pide la creación de un método filosófico "nuevo", basado en el don instintivo o intuitivo de la penetración y la previsión. Las ciencias naturales, que investigan las relaciones causales y de otro género de los fenómenos de la naturaleza, no pueden, según él, rebasar el límite de los fenómenos ni, por consiguiente, captar la vida en su conjunto; siendo como son ciencias particulares, no pueden tampoco abarcar toda la diversidad de las formas vitales. Tanto menos se halla en condiciones de cumplir esta tarea la ciencia histórica; las leyes que ésta descubre son un engaño que ella misma se tiende. La historia trata únicamente de hechos sueltos, no vinculados entre sí por el nexo de ninguna ley. Solamente el filósofo, que posee el don particular de la intuición, de la previsión instintiva, puede elevarse para abarcar

[70] W. Dilthey, *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Frankfurt am Main, 1946, S. 88, 89.

toda la plenitud universal de la vida y trazar su cuadro general. Mas tampoco él alcanza la verdad objetiva. Lo que ilumina los acontecimientos históricos, al decir de Simmel, es el modo de pensar del historiador y del filósofo. El estudio de las obras de los historiadores del pasado, según él, es el estudio no tanto del propio pasado como de la psicología de los historiadores. El profundo vicio de tales anticientíficas concepciones subjetivistas sobre la historia es evidente, pues la negación del criterio objetivo de la ciencia histórica, que tiene como consecuencia una arbitraria interpretación de los hechos históricos, significa también la destrucción de la historia como ciencia.

Las ideas sociológicas de Simmel son tan reaccionarias como su filosofía y representan una apología de la sociedad burguesa.

La sociedad que funciona normalmente, dice Simmel, representa una armonía vital. La inmutabilidad de la estructura social, que en todas las épocas es siempre la misma y cambia únicamente de forma, hace posible la ciencia generalizadora de la sociedad, la sociología, que tiene como misión el estudio de las formas sociales en sus relaciones recíprocas.

El concepto de sociedad lo sustituye Simmel por el de "socialidad", que comprende todas las formas de las relaciones humanas, desde las sexuales hasta las económicas. El regulador fundamental de la "socialidad" es la diferenciación social. Simmel habla de desarrollo social, pero este "desarrollo", tal como él lo concibe, excluye el movimiento de avance de la sociedad, que queda sustituido por el cambio de los individuos. El desarrollo de la individualidad, afirma, se encuentra en dependencia directa de la diferenciación del grupo del que el individuo forma parte. La diferenciación conduce automáticamente a la división del trabajo, estructura los grupos sociales y —lo que tiene singular importancia— separa por selección natural lo "elevado" de lo "bajo", crea los grupos sociales superiores e inferiores.

El razonamiento de Simmel sobre la diferenciación social, según advertía justamente V. I. Lenin, es "abstracto" y "absolutamente anticientífico",[71] aunque resultan típicos como uno de tantos ejemplos de la lucha de los ideólogos burgueses contra la doctrina marxista de las clases: Simmel reduce mecánicamente las relaciones sociales a las necesidades biológicas y psíquicas de los individuos y grupos sociales, y aprueba la desigualdad social y la explotación como un estado supuestamente inmutable y eterno de la humanidad.

Las concepciones sociológicas de Simmel, lo mismo que las de la "filosofía de la vida" en su conjunto, se entrelazan con el socialdarvinismo y con el maltusianismo. El mundo es regido por el hambre y el amor, repite Simmel la afirmación de Schopenhauer. La vida está sujeta al principio de "el hombre es un lobo para el hombre"; en ella imperan las leyes de la competencia, de la lucha por la existencia. El fin de esta lucha es la exaltación de la vida por la vida misma. Todos los medios son buenos para alcanzar este fin. Es moral aquello que contribuye a lograrlo.

Las concepciones de Simmel ejercieron sensible influencia sobre ciertos

[71] V. I. Lenin *El contenido económico del populismo. Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 431.

neokantianos, como Rickert, Struve y otros. Los sociólogos reaccionarios de otras tendencias lo citan de buen grado como una "autoridad". Simmel tuvo bastante popularidad entre los "teóricos" fascistas.

La "filosofía de la vida" alcanzó su máxima difusión a comienzos de siglo. Representantes de otras muchas escuelas y escuelillas (freudismo, intuicionismo, pragmatismo y hasta el neokantismo) se apresuraron a declararse partidarios de esta tendencia de "moda". En la doctrina de la vida ciega e inescrutable, donde el fuerte se nutre de la savia del débil, trataban de buscar la seguridad en el mañana, el ilusorio optimismo de que hacía gala la burguesía imperialista en ascenso.

Además de las concepciones a que antes hemos hecho referencia, durante la segunda mitad del siglo XIX aparecen en Alemania otras variedades del idealismo. Algunas de ellas se apoyaban en la interpretación de los datos de las ciencias naturales con un espíritu especulativo. Ciertos representantes de estas variedades del idealismo (Wundt y Fechner) eran ellos mismos naturalistas y cumplieron hasta cierto punto un papel positivo en la ciencia del siglo XIX.

Wilhelm Max Wundt (1832-1920), filósofo burgués y fisiólogo alemán, fue uno de los fundadores de la psicología experimental. Escribió gran número de trabajos, entre los que sobresalen: *Fundamentos de psicología fisiológica* (1873-1874), *Lógica* (1880-1883), *Etica* (1886), *Compendio de psicología* (1897), *Sistema de filosofía* (1889) e *Introducción a la filosofía* (1901). Primeramente se dedicó a la fisiología, y precisamente con el estudio de la actividad de los sistemas de excitación, en particular del sistema nervioso, realizó Wundt, siguiendo a Gustav Theodor Fechner (fisiólogo y vitalista por sus concepciones filosóficas), un importante trabajo para la implantación del método experimental, ante todo del método cuantitativo matemático, en el estudio de los fenómenos psíquicos. Prestó gran atención a los problemas de la psicometría (medición de la velocidad con que transcurren los procesos psíquicos). El método experimental de estudio de los fenómenos psíquicos se combinaba en Wundt con una concepción idealista de los mismos: defendía la idea del denominado paralelismo psicofísico. Wundt aspiraba a convertir la filosofía en una ciencia puramente "empírica", y esta aspiración lo emparenta con los positivistas. No obstante, a diferencia del positivismo francés e inglés, las concepciones positivistas de Wundt se hallaban relacionadas íntimamente con las tradiciones especulativas del idealismo alemán. Apoyábanse principalmente en la psicología. Esta, que según Wundt es una ciencia independiente, es a la vez la disciplina filosófica fundamental, por cuanto todo conocimiento científico presupone el proceso psíquico como base empírica.

En gnoseología y lógica, Wundt adopta en parte el idealismo kantiano. A las facultades cognoscitivas kantianas (sensibilidad, entendimiento y razón) corresponden en la teoría de Wundt —que él denominaba "ideal-realista"— tres grados del conocimiento: de la percepción inmediata, el pensamiento del sujeto se eleva, a través del conocimiento discursivo, hasta el conocimiento "crítico" de los problemas filosóficos. El conocimiento discursivo es una especie de "construcción" basada en el "material" sensible.

En ontología, Wundt, lo mismo que Fechner y Hermann Lotze, el tercer epígono alemán del idealismo objetivo, mantenía posiciones eclécticas. Lo principal era la consideración del mundo como un conjunto de esencias espirituales poseedoras de aspiraciones volitivas teleológicas.

Las concepciones ético-sociales de Wundt se apoyaban en la idea de que la vida y la actividad del individuo vienen condicionadas por las relaciones de la colectividad social en cuanto a la lengua, la religión y las costumbres. Por colectividad entendía la colectividad nacional e incluso la humanidad entera. Wundt afirmaba la primacía de lo social sobre lo individual. La tesis de por sí era justa, pero lo "social" significaba para él, en última instancia, la psicología social. Las leyes del desarrollo histórico, decía, no están al alcance del conocimiento; el proceso histórico no puede ser previsto ni conocido.

En el campo de las ciencias especiales —psicología experimental, lingüística, estudio de la psicología de los pueblos y del folklore— Wundt se apuntó indudablemente ciertos méritos; en filosofía, en cambio, es un ecléctico típico, un epígono del idealismo objetivo. Sostenía al mismo tiempo las tradiciones de la filosofía de Leibniz y Fichte y las ideas positivistas y neokantianas. Según señala V. I. Lenin, Wundt matenía "un confuso punto de vista idealista".[72]

El examen de las corrientes características de la filosofía y la sociología burguesas de Alemania en la segunda mitad del siglo XIX nos permite ver cómo los teóricos de la burguesía alemana, en su inmensa mayoría, abandonan definitivamente las doctrinas materialistas y ateas y las concepciones político-sociales avanzadas que en tiempos anteriores habían sustentado los ideólogos progresivos.

El pensamiento filosófico y sociológico burgués, en este período de la historia de Alemania, se orientaba hacia la lucha contra el materialismo y la dialéctica, y en particular contra la concepción materialista dialéctica del mundo. En esta lucha, junto a las especulaciones acerca de las dificultades que en su desarrollo encuentran las ciencias naturales y sociales, la filosofía burguesa recurre ampliamente a la sofística y al eclecticismo. Los rasgos de voluntarismo e irracionalismo propios de ella se manifiestan con el tiempo más acusadamente en las diversas escuelas y tendencias. Frente a todas esas escuelas y tendencias, anticientíficas y reaccionarias, se levanta el materialismo dialéctico e histórico de Marx, Engels y sus continuadores.

2. Las ideas del materialismo dialéctico e histórico en los trabajos de los continuadores de Marx y Engels. Lucha contra la influencia burguesa y pequeñoburguesa en el seno del movimiento obrero de Alemania

Después de la revolución de 1848, y singularmente después de la constitución del Imperio Alemán, la burguesía del país —convertida en una fuerza contrarrevolucionaria—, en alianza estrecha con la reacción de

[72] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 55.

los junkers, orienta sus esfuerzos en el plano político e ideológico hacia la lucha contra el movimiento obrero revolucionario, contra el marxismo. Lo que la clase dominante exigía ante todo de sus ideólogos era la "refutación" del marxismo, o, al menos, la limitación de su influencia como fermento revolucionario, el desarme ideológico de la clase obrera al ser subordinada ésta al ascendiente de la ideología burguesa. Gran número de escuelas y corrientes filosóficas, nacidas al calor de estas nuevas necesidades, emprendieron una amplia campaña contra el marxismo y su filosofía. A esto se sumaba la dispersión ideológica del movimiento obrero de Alemania, dispersión sostenida por las corrientes pequeñoburguesas antimarxistas que se desarrollaban en su seno —lassalismo, duhringuismo y, más tarde, revisionismo.

El socialista pequeñoburgués *Fernando Lassalle* (1825-1864), que sin razón alguna se hacía pasar por amigo y partidario de Marx, fue en realidad un adversario del marxismo en la teoría y en la práctica. Por sus concepciones filosóficas pertenecía a los hegelianos. En su obra filosófica fundamental, *La filosofía de Heráclito el Oscuro, de Efeso,* desfiguró las concepciones de éste, modernizándolas al estilo de Hegel y presentándolas como creación de un "hegeliano" de la antigüedad. Con razón decía Marx de este libro que era una imitación escolar de Hegel. El mismo juicio emite V. I. Lenin cuando señala que "Lassalle *repite* simplemente a Hegel, lo *copia, rumia* un millón de veces a propósito de algunos pasajes de Heráclito, adobando su trabajo con la carga increíble de un lastre eruditísimo y archiescolástico." [73]

Lassalle comprendía el proceso histórico de un modo subjetivo, como producto de la acción de personalidades eminentes, de héroes, entre los cuales se incluía él mismo.

Pero la labor política y de organización de Lassalle en el movimiento obrero, que tenía como meta final la creación de cooperativas socialistas de producción "por arriba", con ayuda del Estado burgués de los junkers, equivalía objetivamente a acomodar ese movimiento a la vía prusiana de desarrollo de Alemania, era una fluctuación "hacia la política obrera nacional-liberal".[74] Lassalle estuvo a la cabeza de la Asociación General de Obreros Alemanes. La creación de esta Asociación obrera política, frente a la negación trade-unionista de la necesidad de una organización política de la clase obrera que mantenían los "progresistas" y cooperativistas encabezados por Schulze-Delitzsch, así como el trabajo de organización y agitación de Lassalle, fueron sin duda un importante avance del movimiento obrero alemán. Pero los objetivos y las posiciones ideológicas que él imponía a la Asociación apartaban a la clase obrera de sus tareas principales.

Adversario como era de la teoría marxista de la lucha de clases, de la revolución socialista y la dictadura del proletariado, Lassalle estimaba que la clase obrera había de cifrar todas sus esperanzas en un futuro mejor en la sensatez de las clases pudientes. A fin de asegurarse el apoyo de estas clases mostrábase contrario a las huelgas; con ayuda de la "ley

[73] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos. Obras completas,* ed. rusa, t. 38, pág. 339.
[74] V. I. Lenin, *Bajo pabellón ajeno. Obras completas,* ed. rusa, t. 21, pág. 121, nota.

de bronce del salario", que él toma de Malthus, trata de demostrar la inutilidad de la lucha del proletariado por elevar su nivel económico de vida. Era éste el programa del "socialismo gubernamental del rey de Prusia", programa del que, según palabras de Marx, emanaba "un repugnante servilismo ante la reacción".[75]

Aunque Lassalle participó activamente en el movimiento obrero y se mostraba contra la dominación política de la burguesía, sus confusas concepciones pequeñoburguesas llevaban la dispersión y la vacilación a las filas de la clase obrera. La dirección del Partido Socialdemócrata de Alemania cerraba los oídos a las reclamaciones de Marx y Engels y mostraba una actitud conciliadora hacia los lassalianos; en el Congreso de unificación de Gotha les entregaron sin combate una serie de importantes posiciones programáticas. La demoledora crítica de C. Marx a las tesis lassalianas del programa de Gotha ayudó a los elementos revolucionarios de la socialdemocracia alemana a comprender sus errores y a corregirlos, en medida considerable, en el curso de la lucha ulterior contra los adversarios ideológicos del marxismo que se habían infiltrado en el seno del movimiento obrero.

Cierta parte de la socialdemocracia alemana, poco estable en cuanto a las ideas y teóricamente débil, experimentó también la influencia de las ideas de Dühring. *Eugenio Dühring* (1833-1921), *privat-dozent* de la Universidad de Berlín, saltó en los años 60 a la palestra como nuevo "reformador del socialismo", presentando una teoría confusa y ecléctica dirigida contra la doctrina de Marx y Engels. Era un período en que el Partido Socialdemócrata de Alemania, nacido de la fusión de lassalianos y eisenachianos, robustecía sus filas y en que los problemas teóricos habían adquirido singular importancia para el movimiento obrero.

Dühring, que se presentaba bajo la falsa bandera de "teórico" del socialismo y rechazaba los principios de clase del socialismo científico, manifiesta que el socialismo es producto del "principio universal de la justicia", principio que, según él, podía florecer a la sombra y bajo la protección del Estado monárquico prusiano. Era una típica interpretación pequeñoburguesa del socialismo, que podía acarrear daños sin cuento a la socialdemocracia alemana y a todo el movimiento revolucionario obrero. Sus desmesuradas pretensiones, su vocinglera fogosidad polémica, su afectación seudocientífica y la propaganda periodística le proporcionaron a Dühring cierto número de partidarios dentro de las filas socialdemócratas. Un papel decisivo en el aplastamiento de esta tendencia tuvo la obra de F. Engels *Anti-Dühring*.[76]

En los años 80 y 90 son los revisionistas los que se encargan de propagar la ideología burguesa entre los obreros alemanes. Los revisionistas, que se encubrían con el reconocimiento verbal del marxismo, trataban de "completarlo", es decir, de suplantarlo con "sistemas" filosóficos burgueses, se entregaban a la prédica de las concepciones antimarxistas de Lassalle y Dühring y "demostraban" que semejantes concepciones eran

[75] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia. Obras completas*, ed. rusa, t. XXIII, pág. 248.

[76] Acerca de las ideas filosóficas de Dühring y de la crítica de las mismas por F. Engels, véase el capítulo III del presente tomo.

compatibles con el comunismo científico. En un principio abrieron el fuego del revisionismo Blos, Hasenclever y otros representantes del Partido Socialdemócrata en el Reichtag. Las demagógicas intervenciones de los revisionistas en defensa de las teorías de Lassalle y Dühring dificultaban seriamente la labor del partido en cuanto a la educación y al temple ideológico de sus miembros, ahondaban las discrepancias y la dispersión ideológica en sus filas y fomentaban artificialmente las ilusiones reformistas, tanto más que la dirección del Partido Socialdemócrata de Alemania mostró en un principio tolerancia hacia las prédicas de Dühring y no apoyó a Engels en su lucha ideológica contra tales desviaciones. Los revisionistas enunciaron la tesis de la vía "legal" y pacífica del desarrollo social, es decir, de la adaptación del movimiento obrero al Estado burgués. Deslindaban sus posiciones respecto de la teoría marxista del Estado, en la que veían una concepción "anarquista" de su papel y su esencia, y manifestaban que se creían en la obligación de fortalecer y apoyar el Estado existente, el cual, según ellos, era una "institución moral" en la que tomaba cuerpo la revolución social que se estaba realizando. En las páginas de *Die Neue Zeit*, órgano teórico del Partido Socialdemócrata, comenzaron a aparecer calumniosas invenciones antimarxistas, en las que se ponía en duda los méritos de Marx en la elaboración del socialismo científico, así como artículos en los que se atacaba el materialismo y el ateísmo y se salía en defensa del idealismo.

En los años 90, viendo que el marxismo había vencido en el seno del movimiento proletario y que su negación abierta encontraría respuesta enérgica en la clase obrera, los revisionistas arreciaron en sus ataques ocultos contra la teoría marxista, encubriéndose con la falsa bandera de la socialdemocracia. Bajo el lema de "libertad de crítica" y de "libertad de conciencia filosófica", los revisionistas siguieron su labor de zapa contra las bases teóricas del marxismo, al que tachaban de "carecer de fundamento filosófico", con objeto de paralizar las conclusiones revolucionarias que de él se desprenden. Tras de declarar caduco al marxismo, trataban de combinar algunas de sus tesis económicas y socialistas con la filosofía del neokantismo, diluyéndolo en el lassalismo y duhringuismo, rechazaban la dialéctica materialista, sustituyéndola con un evolucionismo vulgar, etc.

En esos años se erigió en escudero teórico del revisionismo *Eduardo Bernstein* (1850-1932), quien en sus obras *(Revista retrospectiva del movimiento socialista en Alemania, Problemas del socialismo, Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* y otras) afirmaba que la estrategia y la táctica revolucionarias del marxismo iban siendo cosa del pasado y que, por esta razón, era preciso someterlas a una revisión profunda; que la filosofía del marxismo necesitaba ser "fundamentada" con ayuda de la filosofía neokantiana y que el socialismo científico debía dejar paso al socialismo ético.[77]

Marx y Engels —luchadores infatigables por la pureza de la concepción científica del mundo y por la ideología proletaria— señalaron siem-

[77] En el tomo V de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA haremos un análisis crítico detallado de las concepciones revisionistas de E. Bernstein.

pre el peligro real del revisionismo y encomendaron a sus discípulos y compañeros de armas la tarea de mantener una lucha resuelta contra las tendencias revisionistas en el seno del partido. Incluso la más pequeña divergencia o discrepancia entre la socialdemocracia alemana y la ciencia socialista, advertía Engels, significaría una calamidad sin paralelo. La situación a que se llegó dentro del partido después de la muerte de Engels imponía la necesidad de las acciones más resueltas contra los revisionistas. Sin derrotar al revisionismo en el terreno ideológico y de la organización, el partido no podía cumplir sus tareas.

Después de Marx y Engels, la lucha contra los enemigos del materialismo dialéctico e histórico, contra los ideólogos burgueses y los revisionistas, la mantuvieron, aunque no siempre con consecuencia, teóricos destacados de la socialdemocracia alemana como J. Dietzgen, W. Liebknecht, A. Bebel y F. Mehring. Discípulos y continuadores de Marx y Engels, llevaron a cabo un importante papel en la propaganda y difusión de la filosofía marxista, y en algunos casos ampliaron determinadas ideas del materialismo dialéctico e histórico.

Joseph Dietzgen (1828-1888), de oficio curtidor, conoció una vida muy dura. Después de la revolución de 1848 emigró a América. En 1863, en busca de trabajo, llegó a Rusia, donde se colocó en una fábrica de cueros de San Petersburgo. Todo el tiempo libre lo dedicaba al estudio de la filosofía, la economía política y la teoría del socialismo; así escribe una extensa obra filosófica que lleva por título *La esencia del trabajo cerebral del hombre* (1869). En 1869 Dietzgen regresa a Alemania y luego pasa de nuevo a América, donde escribe otras obras filosóficas: *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento* (1887) y *Conquista de la filosofía* (1887). De su pluma salieron también las *Cartas sobre lógica* y algunos otros trabajos.

Marx y Engels siguieron atentamente la evolución ideológica de este inteligente filósofo autodidacto y le prestaron amistosa ayuda y apoyo. Tenían en gran estima sus méritos ante la clase obrera y subrayaron el notable hecho de que, siendo un simple obrero, llegó por su cuenta a descubrir las tesis fundamentales de la dialéctica materialista.[78]

Las concepciones filosóficas de Dietzgen toman cuerpo bajo la acción liberadora del materialismo de Feuerbach. Pero una influencia incomparablemente mayor ejercieron sobre él el *Manifiesto del Partido Comunista*, *Contribución a la crítica de la economía política* y otras obras de Marx y Engels. "En tiempos —escribía Dietzgen a Marx— estudié con gran empeño el primer fascículo de *Contribución a la crítica de la economía política*, aparecido en Berlín, y confieso que ningún otro libro, por voluminoso que fuera, me ha proporcionado tantos conocimientos nuevos y positivos ni me ha sido tan instructivo como este pequeño folleto." [79] El posterior estudio de los fundamentos de la filosofía y la economía política marxista y del socialismo científico, así como la correspondencia con Marx y Engels, convirtieron a Dietzgen en un materialista dialéctico, en

[78] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp. cit., t. II, pág. 361.

[79] *Cartas de J. Dietzgen a C. Marx y F. Engels*. "*Problemas de filosofía*", 1958, núm. 3, págs. 137-138 (en ruso).

un socialista científico y revolucionario proletario, en un ardoroso discípulo y propagandista de las ideas marxistas. V. I. Lenin habla de él como de uno "de los destacados escritores filósofos socialdemócratas de Alemania".[80] A la vez que señalan los méritos teóricos de Dietzgen, los clásicos del marxismo-leninismo indican también ciertos defectos, errores e inconsecuencias de sus concepciones filosóficas.

La ciencia filosófica ha de ocuparse, según Dietzgen, del mundo material como un todo. El problema fundamental de la filosofía lo resuelve con un criterio materialista consecuente. "La controversia entre el idealismo y el materialismo... acerca de si la idea procede del mundo o el mundo de la idea —manifiesta Dietzgen—, acerca de lo que es causa y lo que es efecto, esta controversia forma el contenido de la filosofía." [81]

Dietzgen se mofa del idealismo filosófico, que considera el mundo material, con existencia objetiva, como lo secundario, como algo derivado del espíritu, como un "fragmento de las ideas", y compara la filosofía idealista con una gallina ciega que casualmente hubiese tropezado con un grano.[82]

Su monismo materialista lo expone Dietzgen en la doctrina del "universo", al que define como la sustancia o materia única; la idea, el espíritu, es uno de sus atributos. Considera el mundo objetivo como un todo orgánico, un conjunto de fenómenos vinculados dialécticamente. El método dialéctico aplicado al estudio de los fenómenos del mundo real era para él la conquista más importante de la filosofía. Rechazando la concepción mecanicista de la materia como una sustancia inerte y la invención idealista de la sustancia espiritual como causa primera y fuerza motriz de todo lo existente, Dietzgen señala que la contraposición entre lo material y lo ideal queda explicada en la teoría materialista dialéctica del conocimiento y su lógica, que abren el único camino certero hacia la verdad.

Dietzgen se pronunció acertadamente en contra del idealismo y del materialismo vulgar, aunque, a veces, dejaba escapar algunas expresiones incorrectas. Así, por ejemplo, partiendo de que "también la representación no sensible es *sensible*, *material*, es decir, *real*", llega a la conclusión equivocada de que el espíritu no se diferencia de la mesa, la luz o el sonido más de lo que estas cosas y fenómenos se diferencian entre sí.[83] "El error es evidente —indica V. I. Lenin—. Que el pensamiento y la materia son «reales», es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material, es dar un paso en falso hacia la confusión del materialismo con el idealismo".[84]

Dietzgen combina su materialismo filosófico con la dialéctica para el estudio de los objetos y fenómenos del mundo material desde el punto de vista de su concatenación universal y su interdependencia, en su movimiento y desarrollo, en la unidad y la lucha de los contrarios. La dialéctica

[80] V. I. Lenin, *En el veinticinco aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen. Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 59.
[81] J. Dietzgen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, Moscú, 1941, pág. 248.
[82] Ibídem, págs. 308-309.
[83] Ibídem, pág. 22.
[84] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 268.

materialista, según sus palabras, "es el sol central del que emana la luz que nos alumbra no sólo la economía, sino todo el avance de la cultura y que, en última instancia, iluminará toda la ciencia en su conjunto, hasta "sus últimas bases".[85]

También se guía Dietzgen por la dialéctica materialista cuando estudia las categorías de esencia y fenómeno, causa y efecto, lo general y lo particular, libertad y necesidad, etc. Siguiendo a Marx y Engels, según subraya V. I. Lenin, "insistía particularmente en los cambios históricos del materialismo, en el carácter *dialéctico* del materialismo, es decir, en la necesidad de mantener el punto de vista del desarrollo, de comprender la relatividad de cada conocimiento humano, de comprender la concatenación multilateral y la interdependencia de todos los fenómenos del mundo, de elevar el materialismo histórico-natural hasta la concepción materialista de la historia".[86]

El círculo de las inquietudes teóricas de Dietzgen era muy amplio, pero lo que en el plano filosófico le interesaba más eran los problemas de la teoría del conocimiento. El estudio que hace de los mismos está muy lejos del enfoque puramente académico. Le preocupaban las posibilidades de la razón humana para conocer las leyes objetivas del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, ante todo, con el fin de alcanzar la transformación revolucionaria de las relaciones sociales. El análisis científico de la capacidad del pensamiento humano, al igual que la investigación de otros aspectos de la gnoseología, lo ponía abiertamente al servicio del "cuarto estamento", del proletariado, y de la lucha por su emancipación.

En su estudio de la teoría del conocimiento a la luz del materialismo dialéctico, se atiene a la gnoseología materialista de Feuerbach y la profundiza apoyándose en las ideas de Marx y Engels, a la vez que estudia los avances de las ciencias naturales de su tiempo. Dietzgen plantea el problema de la naturaleza del órgano del pensamiento —el cerebro— y de la estructura interna del proceso mental, y subraya los vínculos inseparables que unen la gnoseología y las ciencias naturales. El pensamiento, escribía tomando como base los datos de la fisiología de aquel entonces, es una función del cerebro, de la misma manera que el andar es función de las piernas. De aquí no se desprende, sin embargo, que el pensamiento haya de ser exclusivamente objeto del estudio de la anatomía. El pensamiento, como proceso cognoscitivo, es objeto del estudio de una ciencia específica, de la teoría del conocimiento, la cual ha de ser tan exacta como las ciencias aplicadas. "La teoría del pensamiento, o sea la teoría del modo, del método mediante el cual la función del cerebro engendra el conocimiento y produce las verdades científicas —dice Dietzgen—, ha de dar *en lo general* a nuestra capacidad de enjuiciar la misma seguridad en el resultado que, con ayuda de la teoría, ha adquirido hace ya tiempo en las ciencias *particulares*." [87] Esta ciencia es justamente la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico.

[85] J. Dietzgen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 295.
[86] V. I. Lenin, *En el veinticinco aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen. Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 60.
[87] *Cartas de J. Dietzgen a C. Marx y F. Engels. "Problemas de filosofía"*, 1958, núm. 3, pág. 141 (en ruso).

Paso a paso, con gran fuerza de persuasión, Dietzgen demuestra que el proceso del pensar se halla indisolublemente unido al mundo ambiente, a la experiencia, a la práctica. "...El aparato mental —escribía en sus *Cartas sobre lógica*— es una cosa, y como todas las cosas simples, es parte o accidente del todo universal; refiérese, ante todo, a la categoría más general del ser y representa un aparato que, mediante la división y clasificación por categorías, reproduce el cuadro detallado de la experiencia humana." [88] El pensamiento no es, por tanto, fruto exclusivo de la actividad neuropsíquica del hombre; no existe ni puede existir la "conciencia pura", engendrada en la cabeza sin la ayuda de un material dotado de existencia objetiva; viene condicionada por las necesidades prácticas, es adquirida en el proceso de la experiencia y, como tal, es un reflejo de la existencia social.

Dietzgen examina también el proceso del conocimiento dialécticamente, como movimiento de lo inferior a lo superior. Esto le lleva a prestar gran atención a los grados del proceso cognoscitivo y al papel en este proceso de la experiencia, de la práctica. La experiencia, la práctica, señalaba, son el punto de partida del conocimiento. El hombre, escribía Dietzgen, aprendió primeramente a andar, y sólo más tarde resolvió el problema histórico de la esencia y las causas del andar; de la misma manera, los conceptos son también creados de un modo "instintivo" y "espontáneo" en el curso de la práctica antes de que su análisis consciente sea iniciado.

El hombre, al decir de Dietzgen, percibe el mundo objetivo en dos formas: una concreta, mediante los órganos de los sentidos (conocimiento sensible), y otra abstracta, mediante la actividad de análisis y síntesis del cerebro (pensamiento abstracto). Subraya con razón que el cerebro humano es un peculiar "órgano compendiador" que analiza y sintetiza los datos sensoriales, que revela la esencia y la concatenación, sujeta a leyes, de los fenómenos exteriores. "...La capacidad de pensar —dice él— convierte cada parte sensible en un todo abstracto y comprende cada todo sensible o cantidad como parte de la unidad universal abstracta." [89]

Las abstracciones científicas, como formas superiores del reflejo de la realidad objetiva, son capaces de proporcionar un conocimiento correcto de las leyes de la naturaleza, de la vida social y del pensamiento mismo. La capacidad del conocimiento humano de penetrar en la esencia de las cosas, de conocer los vínculos sujetos a leyes que las unen y sus relaciones recíprocas, es, según Dietzgen, ilimitada. La veracidad de los conocimientos que el hombre adquiere es comprobada por la experiencia. la cual refuta mejor que nada el apriorismo kantiano. Ahora bien, aunque Dietzgen comprendía la experiencia no empíricamente, sino en un sentido amplio —como múltiple actividad del hombre—, no pudo llegar hasta la interpretación marxista consecuente de la práctica como la actividad de producción material e histórico-social del hombre.

Dietzgen era un adversario irreductible del agnosticismo; en sus obras hay ejemplos de una crítica de principio de los puntos débiles de la filo-

[88] J. Dietzgen, *Conquistas de la filosofía y cartas sobre lógica*, ed. rusa, San Petersburgo, 1906, pág. 154.
[89] J. Dietzgen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, pág. 23.

sofía de Kant y de los artificios teóricos del neokantismo, el empiriocriticismo y otras corrientes filosóficas afines. En su crítica de la "incognoscible cosa en sí" kantiana, crítica que él hace desde la izquierda, desde las posiciones del materialismo, Dietzgen pone de relieve que el apriorismo y el agnosticismo privan a la "cosa en sí" de caracteres racionales y la convierten en materia de fe, a semejanza de Dios. También sometió a fundada crítica las prédicas neokantianas acerca de la importancia del espíritu humano, al suponerlo incapaz de penetrar en los secretos del ser. El hombre, como hijo de la buena madre naturaleza, según la gráfica expresión de Dietzgen, es capaz de crear imágenes excelentes de todos los demás hijos de su madre. Desenmascara las argucias teóricas de los neokantianos y muestra que estos últimos, especulando con el nombre de Kant, colocan la filosofía al servicio de la política reaccionaria de la burguesía de su tiempo a fin de conciliar la ciencia con el idealismo y el misticismo religioso, de revivir el oscurantismo del medievo.

La incansable defensa de las bases del materialismo dialéctico que durante toda su labor filosófica hizo Dietzgen no estaba exenta de algunos errores, simplificaciones e imprecisiones. A veces subrayaba unilateralmente la relatividad del conocimiento humano, confundiendo la dialéctica con el relativismo; a veces caía en el otro extremo, afirmando erróneamente que es "consustancial" con el hombre el conocimiento de la verdad absoluta, etc. Estas contadas desviaciones del materialismo, cuya causa residía a menudo en el uso inexacto de la terminología filosófica, fueron manejadas más tarde por los adversarios del materialismo dialéctico —empiriocriticistas, neokantianos y ciertos elementos que querían enredar las cosas en el seno de la socialdemocracia— con el deseo de elevar los errores de Dietzgen a una doctrina específica —el "dietzgenismo"— y de enfrentarla al marxismo. V. I. Lenin salió en defensa del legado filosófico de este eminente materialismo alemán y se opuso enérgicamente a semejantes intentos, poniendo de relieve su hostilidad al materialismo dialéctico y su completa inconsistencia teórica.[90]

Dietzgen tiene también en su haber no pocos méritos en cuanto a la propaganda del materialismo histórico y de la doctrina económica de Marx. "El socialismo contemporáneo es comunista", escribía. "...Marx proyectó finalmente un rayo de luz sobre el derecho, la política, la teoría histórica, el desarrollo general de la cultura; un rayo de luz que iluminó sus más profundas bases." [91] Dietzgen era un ateo proletario militante, que denunció implacablemente la esencia explotadora de la religión y de la moral cristiana.

Refiriéndose a la labor teórica y práctica de Dietzgen y a su aportación a la historia de la filosofía marxista, V. I. Lenin escribe: "...En conjunto, J. Dietzgen era materialista. Dietzgen era enemigo del clericalismo y del agnosticismo... Para ser conscientes, los obreros han de leer a J. Dietzgen, pero *sin olvidar* ni un instante que *no siempre* hace una exposición *fiel* de la doctrina de Marx y Engels, quienes son los únicos

[90] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 273.
[91] J. Dietzgen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, págs. 247, 249.

en los cuales se puede *estudiar* la filosofía." [92] Los errores de Dietzgen no restan valor a su importancia para la historia del despertar y el desarrollo espiritual del proletariado ni disminuyen sus méritos en la defensa y elaboración de muchos problemas del materialismo dialéctico.

Activos propagandistas del marxismo fueron los fundadores y líderes del Partido Socialdemócrata de Alemania, *Wilhelm Liebknecht* (1826-1900) y *Augusto Bebel* (1840-1913). Las concepciones teóricas de uno y otro se formaron bajo la influencia ideológica de Marx y Engels. El profundo estudio de las obras de los fundadores del marxismo, el trato personal y la correspondencia sostenida con ellos, a la vez que su activa participación en la lucha política e ideológica, convirtieron a Liebknecht y Bebel en convencidos partidarios de la filosofía marxista.

Liebknecht mantuvo relación estrecha con los fundadores del marxismo en Londres, a donde había emigrado después de la derrota de la revolución de 1848-1849. A su regreso a Alemania, en 1862, ingresó en la Liga Obrera de Sajonia, fundada por Bebel, y pasó a dirigir su órgano de prensa, el *Demokratisches Wochenblatt*. "...Bebel —dice V. I. Lenin— supo encontrar en Liebknecht lo que necesitaba: un vínculo vivo con la gran actuación de Marx en 1848, con el partido fundado entonces, pequeño, pero genuinamente proletario, representante vivo de las concepciones y tradiciones marxistas." [93]

W. Liebknecht, uno de los fundadores y dirigentes del Partido Socialdemócrata alemán, veía en la organización política independiente del proletariado, organización basada en las ideas del socialismo científico, la fuerza capaz de llevar a la emancipación del trabajo, sojuzgado por el capital. "...La creación de la asociación obrera menos numerosa —decía él— es un acto cultural más importante que todas las "grandes obras" llevadas a cabo por la Europa militar y monárquica o las que aún realicen en el llamado campo del honor; en la asociación obrera menos numerosa viven y actúan las ideas del presente, se prepara la solución de los grandes problemas que promueve nuestro tiempo... Cada asociación obrera es un brote de la novísima cultura..., es una escuela de la verdadera instrucción, que emancipa al hombre..., es un fragmento del mundo nuevo que se hunde como una cuña en el viejo mundo para contribuir a hacerlo pedazos." [94]

El socialismo, subrayaba Liebknecht, es la fuerza incontenible de nuestro tiempo. La política reaccionaria de "sangre y hierro" no podrá hacerlo desaparecer. W. Liebknecht combatió las ilusiones reformistas de los lassalianos y denunció la naturaleza antipopular del Estado burgués, y en particular del Estado prusiano de los junkers.

La *Historia de la revolución francesa* (1887-1890), *Qué son y qué quieren los socialdemócratas* (1894), *De la defensa al ataque* y otros trabajos de Liebknecht contribuyeron en alto grado a la divulgación del

[92] V. I. Lenin, *En el veinticinco aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen. Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 60.
[93] V. I. Lenin, *Augusto Bebel. Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 265.
[94] W. Liebknecht, *De la defensa al ataque*, ed. rusa, Rostov del Don, 1904, páginas 9-10.

socialismo científico y a la ampliación de su influencia entre las masas proletarias.

Un gran papel en la exposición de las ideas del socialismo científico y del materialismo histórico desempeñaron las obras de Bebel *La mujer y el socialismo* (1879), *Cristianismo y socialismo* (1874), *Carlos Fourier* (1888), *Sobre Bernstein* (1889), *De mi vida* (1910) y alguna otra.

Las inquietudes teóricas de Bebel giraban preferentemente en torno a los problemas del materialismo histórico. Refiriéndose a la revolución producida por Marx en la ciencia de la sociedad, Bebel decía: "Lo mismo que Darwin hizo con respecto a la historia de la naturaleza, lo que él estableció con respecto a las leyes que rigen el desarrollo de los seres vivos, lo ha hecho Marx con respecto a la sociedad humana y sus instituciones." [95] Las leyes del desarrollo social descubiertas por Marx son leyes objetivas, que de ningún modo pueden ser abolidas o reemplazadas. La humanidad no puede saltar arbitrariamente ninguna fase del desarrollo social; lo único que está a su alcance es acelerar su avance apoyándose en el conocimiento de las leyes de la historia. Cualquier intento de rechazar la existencia de estas leyes equivale a falsificar la realidad para complacer a las fuerzas sociales reaccionarias. Bebel recurre al ejemplo de Bernstein para explicar esto con gran fuerza persuasiva. Desenmascara a Bernstein como "apóstol de la armonía", que trataba de castrar el contenido revolucionario del marxismo, y demuestra que el bernsteinismo equivale al abandono del socialismo científico y es una repetición de los "argumentos" de los enemigos declarados de la clase obrera. Cualquier desviación del marxismo, explicaba, equivale a traicionar la misión histórica universal de emancipación de la clase obrera y de toda la humanidad trabajadora, a la que Bebel consagró su vida de revolucionario proletario. "...En el día en que tesis semejantes a las que propugna Bernstein triunfasen —confesaba—, yo me diría: has trabajado en vano durante treinta y seis años, ahora retírate y vive dedicado a la contemplación." [96]

Bebel poseía amplios conocimientos en el campo de la historia, la economía y las ciencias naturales. El abundante material por él reunido encontró una síntesis teórica sistematizada en su obra *La mujer y el socialismo*. En ella se estudian los problemas del Estado, de la familia, la moral y la formación de la personalidad. viniendo a ser este trabajo una continuación y ampliación de las ideas básicas expuestas por F. Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

La situación de la mujer en la actual sociedad burguesa la considera Bebel históricamente, como consecuencia del desarrollo objetivo de las relaciones sociales. Sigue la evolución de la familia desde los tiempos primitivos hasta nuestros días y señala cómo las relaciones familiares —que son parte de la supraestructura que se levanta sobre la base económica— han cambiado y cambian en dependencia de los cambios que experimentan los modos de producción y las relaciones de propiedad. "Toda dependencia y opresión social —escribe Bebel— radica en la *dependencia económica*

[95] A. Bebel, *Sobre Bernstein*, ed. rusa, Odesa, 1905, pág. 8.
[96] Ibídem, pág. 56.

en que el oprimido se encuentra respecto del opresor." [97] De ahí que el problema de la emancipación de la mujer sea parte del problema general de la emancipación de los trabajadores del yugo económico, político y espiritual, del derrocamiento del capitalismo y de la construcción de una sociedad nueva, socialista, en la que de una vez para siempre se ponga fin a la explotación del hombre por el hombre. El socialismo, decía Bebel, acabará con toda opresión, dará origen a una familia nueva, a una nueva moral, a nuevos principios de educación del individuo, ante el que se abrirán horizontes ilimitados para la expansión completa de sus facultades en interés de la sociedad entera. "Si las condiciones desfavorables de existencia de los hombres, es decir, los defectos derivados de la situación social, son la causa del insuficiente desarrollo individual, de aquí se desprende que cambiando sus condiciones de existencia, o, lo que es lo mismo, su situación social, el hombre se modifica a sí mismo. De lo que se trata, por tanto, es de crear unas condiciones sociales en las que cada persona adquiera la posibilidad de desarrollar plenamente y sin obstáculos su ser... Pero esto únicamente es posible con el socialismo." [98]

Siguiendo a Marx y Engels, Bebel desenmascara la fábula, inventada por los teóricos burgueses y apoyada por los revisionistas, de que el Estado burgués es una institución que se encuentra por encima de las clases. El Estado, escribe él, "se hizo necesario para proteger la propiedad privada, cuando ésta apareció, y para poner orden, mediante los organismos estatales y las leyes, tanto en las relaciones de los propietarios entre sí como en las relaciones entre ellos y quienes carecen de bienes. Cualesquiera que sean las formas que la apropiación de los bienes adopte en el curso del desarrollo histórico, su naturaleza es tal que los mayores propietarios son los individuos más fuertes dentro del Estado y lo dirigen de conformidad con sus intereses".[99] Para conservar e incrementar la propiedad robada, las clases explotadoras dominantes crean las correspondientes instituciones —el ejército, la policía, los tribunales, etc.—, toman a sueldo a teóricos y predicadores que santifican la arbitrariedad de la clase dominante y fomentan la ignorancia de las masas, pues saben que "los poderes públicos y todos los interesados en el mantenimiento del régimen estatal existente serían incapaces de sostenerlo durante largo tiempo contra una masa que no tiene el menor interés en él si esta masa conociera la naturaleza verdadera del orden existente." [100]

Bebel advertía que las clases dominantes no han renunciado jamás de buen grado a su dominio, y se manifestaba decididamente contra las ilusiones de que sería posible transformar la sociedad burguesa mediante reformas y de que el capitalismo se convertiría por su propia marcha espontánea en socialismo. Los medios para que la clase obrera alcance la meta final dependen del tiempo y las circunstancias; lo único necesario, subrayaba él, es aplicar siempre los medios más eficaces y enérgicos que puedan conducir a la expropiación de la burguesía como premisa obligada para la organización socialista de la sociedad.

[97] A. Bebel, *La mujer y el socialismo*, ed. rusa. Petrogrado, 1919, pág. 41.
[98] Ibídem, pág. 229.
[99] Ibídem, pág. 265.
[100] Ibídem.

Los trabajos de Bebel contienen muchas tesis profundas, científicamente argumentadas, acerca del carácter y la estructura de las futuras instituciones sociales: sobre la necesidad de una economía planificada, sobre la dirección de la sociedad, sobre los nuevos principios de la familia, la moral y la educación, sobre la supresión de la oposición entre "el trabajo en masa y el trabajo a mano" y entre la ciudad y el campo, sobre la función educadora del arte y de la literatura, etc.

Una gran importancia teórica, en el plano de las ideas, tuvo la lucha de Bebel contra el maltusianismo. Desenmascaró los delirios maltusianos acerca de que la inevitable superpoblación del globo, si en la futura sociedad desaparecen las guerras, las epidemias, la miseria y el hambre, conducirá a la humanidad a la desaparición, demostrando que la futura sociedad socialista traerá consigo tales progresos técnicos y creará tal abundancia, que será posible satisfacer las necesidades materiales y espirituales, en constante aumento, de los hombres. La desenfrenada propaganda del maltusianismo es síntoma característico de que el capitalismo se acerca a su fin. "El miedo a la superpoblación —escribía Bebel en *La mujer y el socialismo*— aparece siempre en los períodos en que el estado social existente comienza a entrar en descomposición. El descontento general que entonces surge se trata de atribuirlo, ante todo, al exceso de población y a la escasez de medios para la vida, y no a la manera como éstos se obtienen y distribuyen... En tales circunstancias, el plagio de Malthus, con su carácter superficial de aprendiz y su clerical tono declamatorio, era la fundamentación del mal existente, fundamentación que expresaba los secretos pensamientos y deseos de la clase dominante y la justificaba ante el mundo entero." [101]

Son muy grandes los méritos de Bebel en la propaganda y argumentación del ateísmo científico. Partiendo de las ideas ateas expuestas ya por Marx en su trabajo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, señalaba que la religión es la aspiración del pueblo "a la felicidad ilusoria que se desprende de un régimen social *necesitado de una ilusión*, pero desaparecerá en cuanto las masas conozcan la felicidad verdadera y la posibilidad de alcanzarla. Las clases dominantes, en interés propio, tienden a dificultar el conocimiento, y por eso tratan de conservar la religión como un medio que les ayuda a mantener su dominio..." [102] En *Cristianismo y socialismo*, Bebel denuncia el mito del denominado socialismo cristiano, que una y otra vez renace en nuestros días. "Cristianismo y socialismo —dice gráficamente— se oponen como el fuego y el agua... El socialismo es la doctrina más auténticamente popular y humana, porque desea de veras aplicar a la vida las leyes morales que durante dieciocho siglos utilizó la Iglesia únicamente como rótulo y que le sirvieron sólo para mantener a las masas en la sumisión y la opresión." [103] Bebel fue uno de los primeros marxistas que sometió a una crítica minuciosa y bien argumentada el Evangelio, la Biblia y la historia oficial de la Iglesia.

[101] A. Bebel, *La mujer y el socialismo*, ed. rusa, Petrogrado, 1919, págs. 378-379.
[102] Ibídem, pág. 347.
[103] A. Bebel, *Cristianismo y socialismo*, ed. rusa, Petrogrado, 1917, pág. 43, 39.

La labor teórica de Bebel no se hallaba exenta de ciertos errores, que él no pudo superar por completo. Bebel no estimaba suficientemente la significación del marxismo como concepción del mundo, como teoría única, íntegra y armónica, en la que se combinan orgánicamente las tres partes que la componen: la filosofía, la economía política y el socialismo científico. Suponía erróneamente, por ejemplo, que Carlos Marx no se había marcado la tarea de crear un sistema de concepciones filosóficas sustancialmente nuevo, que la filosofía no era para él sino un medio para fundamentar el socialismo científico y su doctrina económica. Bebel rindió en cierto grado tributo al socialdarvinismo, considerando que la lucha de clases es una de las formas específicas de la lucha por la vida. Los errores teóricos repercutieron en cierta medida sobre su actuación política. En los años 90 y más tarde comienzan a aparecer en sus artículos vacilaciones centristas, como es el apoyo que presta al programa agrario revisionista y a la reivindicación de sindicatos neutrales, la actitud conciliadora hacia los mencheviques rusos, etc.

A pesar de algunos errores sueltos, W. Liebknecht y A. Bebel fueron discípulos fieles de Marx y Engels. En los años más difíciles para la socialdemocracia alemana, en la lucha contra los lassalianos, bernsteinianos y otros enemigos del marxismo, y bajo *el peso* de la "ley de excepción contra los socialistas" y de las represiones policíacas, Liebknecht y Bebel se acreditaron como dignos dirigentes del partido e infatigables campeones y propagandistas de las ideas revolucionarias del marxismo, que supieron orientar a la socialdemocracia por el camino de la lucha irreconciliable por la emancipación de la clase obrera.

Franz Mehring (1846-1919). A fines de los años 80, en la prensa socialdemócrata comenzaron a aparecer artículos de Franz Mehring. Un profundo conocimiento de la filosofía, la gran erudición, la precisión y plasticidad del lenguaje y la pasión polémica en la lucha contra los adversarios ideológicos del marxismo, que se revelaban claramente en estos trabajos de Mehring, no tardaron en llamar la atención general.

Mehring llegó al marxismo después de recorrer un camino complejo y difícil. Comenzó su labor en el campo de las letras y de la filosofía en 1869, como colaborador y director del periódico *Zukunft*, que editaba un grupo de demócratas burgueses de izquierda, y, según confesión propia, "durante demasiado tiempo hubo de nutrirse de la leche pura del amor prusiano a la patria".[104] Durante ese tiempo en filosofía sustentaba concepciones idealistas. El viraje del idealismo al materialismo se produjo en él en los años 70, bajo la influencia de la filosofía de L. Feuerbach.

El conocimiento del marxismo en los años 80 y un profundo estudio de las obras de Marx y Engels le permitieron a Mehring comprender los puntos débiles del materialismo contemplativo feuerbachiano, pasar a las posiciones del materialismo dialéctico, superar las ilusiones pequeñoburguesas, que antes compartía, acerca de la transformación de las relaciones sociales mediante reformas, y entrar en la vía de la lucha política activa al lado de la clase obrera. En los años 80, siendo a la sazón director de *Volkszeitung*, emprendió en las páginas de este periódico una amplia

[104] F. Mehring, *La leyenda de Lessing*, ed. rusa, Moscú, 1924, pág. 11.

ofensiva contra la "ley de excepción" de que eran víctimas los socialistas, y tomó bajo su defensa al perseguido partido socialdemócrata. En 1889 *Volkszeitung* fue clausurado temporalmente por el gobierno y de ahí a poco Mehring era apartado del trabajo en el periódico. En 1891 pasó a la dirección de *Die Neue Zeit* —órgano teórico de la socialdemocracia— y vinculó para siempre su actividad teórica y política a la lucha de emancipación del proletariado alemán y al movimiento revolucionario internacional, en la historia del cual ha entrado como uno de los "líderes mundialmente conocidos y famosos",[105] como un destacado teórico del marxismo.

La labor teórica de Mehring es amplia y multifacética. De su pluma salieron una serie de investigaciones fundamentales y numerosos artículos sobre filosofía, historia, literatura y cuestiones militares. Su *Leyenda de Lessing* (1893) y el artículo *Sobre el materialismo histórico,* que aparecieron simultáneamente, lo colocaron entre los defensores más brillantes y de mayor talento del materialismo militante y propagandista del marxismo. Entre sus obras más importantes figuran también *Historia de la socialdemocracia alemana* (1897), *Historia de Alemania desde fines de la Edad Media* (1910), *Carlos Marx. Historia de su vida* (1919) y otros.[106]

Mehring concebía el marxismo como una teoría revolucionaria creadora, como un guía para la lucha práctica del proletariado. "La incomparable grandeza de Marx —escribía— se debe sin duda en buena parte a que en él van unidos indisolublemente el hombre del pensamiento y el hombre de acción, completándose y apoyándose mutuamente el uno al otro." [107]

Según la definición de Mehring, el marxismo, en el amplio sentido de la palabra, es la concepción del mundo y el método científico del proletariado, la doctrina del pensamiento y la actividad práctica del hombre, que vienen explicados por las condiciones materiales de vida. Sólo la concepción materialista de la naturaleza y la sociedad elaborada por Marx y Engels, subrayaba él, puede ser la teoría revolucionaria del proletariado; esta concepción la opone al revisionismo, el cual afirmaba que los miembros del partido socialdemócrata podían profesar cualquier doctrina filosófica.

A pesar de algunos errores de detalle, Mehring figura ya desde los años 80 y 90 en el campo del materialismo dialéctico como luchador fiel a los principios, que defendía la pureza de la teoría marxista contra la falsificación burguesa del marxismo y sus adulteraciones revisionistas. En su crítica de los ideólogos burgueses (L. Brentano, W. Sombart, P. Barth, P. Struve y otros), que trataban de presentar el marxismo como una combinación ecléctica de distintos sistemas filosóficos y doctrinas políticas, Mehring demuestra argumentadamente que el marxismo —heredero legí-

[105] V. I. Lenin, *Carta a los obreros de Europa y América. Obras completas,* ed. rusa, t. 28, pág. 408.

[106] En el presente tomo se expone la labor teórica de F. Mehring en la segunda mitad del siglo XIX. Sus trabajos relativos a las dos primeras décadas del siglo XX serán examinados en el tomo V de nuestra HISTORIA.

[107] F. Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida,* ed. cit., pág. 27.

timo de las mejores tradiciones del pensamiento filosófico y político-social de tiempos anteriores— es una filosofía cualitativamente nueva.

Mehring defiende también la concepción marxista del mundo y sus bases materialistas en numerosos artículos sobre historia de la filosofía, dedicados al materialismo inglés y francés, Spinoza, Kant, Hegel, Feuerbach y otros pensadores. Para la definición de las tendencias filosóficas partía del criterio clásico, tal como lo había formulado Engels. Refutando a E. Bernstein —quien afirmaba que ser materialista significa, ante todo, reconocer la necesidad de todo lo que sucede—, F. Mehring escribía que el principal punto de discusión entre el idealismo y el materialismo no es el determinismo, sino el problema de la primacía del espíritu o la materia.[108] Cierto que el análisis que Mehring hace del materialismo premarxista es un tanto unilateral: muestra los lados positivos de la anterior filosofía materialista, pero es incapaz de revelar su limitación. Al propio tiempo, subraya que "Marx no tomó sin crítica ni el método dialéctico de Hegel ni el materialismo aislado y abstracto de Feuerbach: el primero lo echó por tierra, al demostrar que no son los pensamientos los que se encarnan en las cosas, sino que las cosas se reflejan en los pensamientos; el segundo lo amplió hasta el materialismo histórico, demostrando cómo actúa en él el ininterrumpido flujo del proceso dialéctico." [109]

Mehring tenía en gran estima la dialéctica materialista como base teórica de la lucha revolucionaria, comprendía la significación histórica de la dialéctica y en muchas de sus obras ofrece modelos de análisis dialéctico de los fenómenos sociales. Uno de los defectos cardinales del revisionismo lo veía en el desconocimiento y la no aceptación de la dialéctica. La piedra de toque para Bernstein, decía Mehring, ha sido su negativa a comprender el proceso dialéctico, su aspiración a suprimir la dialéctica de la historia. El teórico que niega el método dialéctico no tiene derecho a llamarse marxista. Con gran abundancia de datos históricos, Mehring demuestra que la dialéctica materialista es un arma de lucha, y no sólo un método, un instrumento de la investigación científica. "...Quien conoce las leyes del pensamiento dialéctico penetra de manera completamente distinta en la dialéctica de la realidad que quien se rompe la cabeza ante hechos difícilmente comprensibles hasta que acaba por ver con más o menos claridad su verdadera relación recíproca." [110]

Mehring mantuvo desde las posiciones del materialismo dialéctico una lucha apasionada e irreductible contra la ideología burguesa: contra el materialismo vulgar de Büchner, Vogt y Moleschott, el irracionalismo de Schopenhauer, E. Hartmann y Nietzsche, contra el neokantismo y la revisión neokantiana del marxismo.

Continuando la crítica marxista del materialismo vulgar, Mehring pre-

[108] F. Mehring, *Algunas observaciones sobre la teoría y la práctica del marxismo*, ed. rusa, Ivánovo-Voznesensk, 1924, pág. 12.

[109] F. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*, ed. rusa, t. I, Moscú-Leningrado, 1923, pág. 279. Esto nos prueba el error en que se incurre al considerar, como lo hace, por ejemplo, el revisionista húngaro G. Lukacs, que Mehring subestimaba e incluso no comprendía la revolución llevada a cabo en el plano filosófico por Marx y Engels.

[110] F. Mehring, *Algunas observaciones sobre la teoría y la práctica del marxismo*, ed. cit., pág. 29.

senta con trazos vigorosos su impotencia e inconsecuencia científicas, su incapacidad completa para resolver los problemas radicales planteados por la ciencia y la práctica social. Los defensores del materialismo vulgar, según la atinada expresión de Mehring, "corrían al trote en el tren regimental de las ciencias naturales, que en los años 50 se desarrollan enérgicamente..." [111]

"No sabían —prosigue Mehring— ni siquiera delimitar correctamente los conceptos filosóficos y salvaban esta dificultad enviando al diablo a cualquier filosofía que no puede ser comprendida inmediatamente por cualquier hombre culto, es decir, por cualquier burgués. Pero justamente porque no comprendían en absoluto el idealismo, no supieron tampoco acertar en el punto más vulnerable de la religión. Tropezaron en el pensar de la misma manera que el idealismo tropezó en el ser. Vogt pudo lanzar su vigorosa frase sobre la relación entre el pensamiento y el cerebro y encuentra satisfacción en este presuntuoso absurdo, pero Büchner, que miraba más seriamente las cosas y había probado algo del chispeante vino de su hermano mayor George, fue arrojado, por sus estrechas ideas sobre la materia y la fuerza, hacia atrás, a los brazos de los primeros padres de la Iglesia." [112]

Mehring se burla mordazmente de la indigencia e impotencia de la ideología del burgués reaccionario prusiano, encarnada en la filosofía de A. Schopenhauer y E. Hartmann, con su hotilidad hacia el materialismo, la dialéctica y la ciencia contemporánea.[113] Entre los filósofos marxistas fue el primero en comprender acertada y profundamente la naturaleza reaccionaria de la doctrina de Nietzsche, en la que veía el reflejo ideológico de los intereses de la burguesía imperialista, entonces en formación y señaló el peligro que encerraba la prédica nietzscheana de la "moral de los señores" y del "superhombre" capitalista, supuestamente situado "más allá del bien y del mal".[114]

Mehring invirtió muchas energías en la lucha contra el neokantismo y la revisión neokantiana del marxismo. Advertía claramente que en esta doctrina tenía el socialismo científico no un aliado, como afirmaban reiteradamente los revisionistas y centristas, sino un enemigo rabioso en el plano filosófico y político, que utilizaba ampliamente a Kant, y especialmente su ética, en sus incesantes ataques contra el socialismo científico. Siguiendo a Engels, Mehring se manifestó contra la consigna de la "vuelta a Kant", lanzada por los neokantianos burgueses (Liebmann, Cohen, etc.) y recogida luego por los revisionistas (K. Vorländer y otros), que se fingían hipócritamente partidarios del marxismo. "Tal como lo entienden Cohen y Vorländer —escribía Mehring—, la "vuelta a Kant" equivale (claro que en forma puramente ilusoria) a estrangular todo el socialismo —estrangulación imaginaria solamente, por fortuna—, un salto mortal ha-

[111] F. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*, ed. cit., t. II, Petrogrado, 1922, pág. 209.
[112] Ibídem.
[113] Algunos juicios de Mehring sobre la filosofía de A. Schopenhauer, E. Hartmann y F. Nietzsche figuran en el apartado anterior del presente capítulo.
[114] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, ed. cit., t. II, págs. 508-509.

cia atrás, hacia las fatales ilusiones del siglo XVIII, que el siglo XIX desarraigó hasta el fin en una de sus empresas más gloriosas." [115]

Mehring arrancó el velo seudocientífico que encubría la prédica neokantiana del "socialismo ético", puso al desnudo la naturaleza burguesa de cuantos propugnaban la revisión neokantiana del marxismo, quienes declaraban compatible la ética kantiana y el marxismo y trataban de "renovar" el socialismo con ayuda del "imperativo categórico" kantiano. Replicando a los neokantianos, que querían colocar en el vértice del movimiento obrero contemporáneo la "sublime" ética de Kant, escribía: "Esta sublimidad, sin embargo, es de tal género que de ella a lo ridículo sólo hay un paso. En ningún otro sitio es Kant tan filisteo como en su ética, y un filisteo por cuyas venas corre toda la mala sangre de la teología. Su doctrina del deber, con el imperativo categórico, no es otra cosa sino los diez mandamientos de Moisés, y la doctrina del mal absoluto en la naturaleza humana no es sino el dogma del pecado original." [116] La prédica neokantiana del "socialismo ético", dice Mehring, es un recurso muy importante para robustecer la dominación de clase de la burguesía y un antídoto contra el marxismo y el movimiento obrero en auge, un estéril intento de "cubrir el cuerpo de un gigante con los podridos andrajos de un traje de niño".[117]

F. Mehring fue un brillante defensor y propagandista del materialismo histórico de Marx. Lo aplicó y elaboró en sus monografías sobre historia de Alemania y de la socialdemocracia alemana e historia del arte militar, así como en sus artículos sobre el método de la investigación histórica, entre los cuales hay que destacar, ante todo, su artículo *Sobre el materialismo histórico*, publicado en 1893.

La atención preferente que Mehring presta a los problemas del materialismo histórico en los años 90 encuentra explicación en las condiciones de la lucha ideológica de aquel entonces, pues el revisionismo centraba principalmente sus tiros contra la interpretación materialista de la historia y las conclusiones revolucionarias de ella derivadas, y también en la necesidad de ampliar la teoría del materialismo histórico, singularmente en la interpretación de las distintas ideologías y de su influencia sobre la vida económica de la sociedad, cosa que Engels había hecho ver a los marxistas en sus cartas de los años 90.

El primer trabajo importante en el que F. Mehring, según él mismo había de confesar más tarde, "quería declararse" discípulo de Marx y Engels, produjo excelente impresión en los fundadores del comunismo científico. *La leyenda de Lessing* proporcionó gran satisfacción a Engels, según señala éste en su carta a A. Bebel del 16 de marzo de 1892. "Es un trabajo en verdad excelente —escribía—. Yo lo habría razonado y matizado de manera algo distinta, pero en general ha acertado en la diana. Agrada el ver que la interpretación materialista de la historia, después de que durante veinte años, en los trabajos de los jóvenes miembros del partido, ha sido de ordinario sólo una frase sonora, comienza por fin a

[115] F. Mehring, *En defensa del marxismo*, ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1927, pág. 99.
[116] Ibídem, págs. 175-176.
[117] Ibídem, pág. 124.

ser empleada debidamente como hilo que nos guía en el estudio de la historia." [118] También V. I. Lenin incluye *La leyenda de Lessing* entre los mejores trabajos sobre el materialismo histórico.[119]

En su defensa de la interpretación materialista de la historia, Mehring consideraba el materialismo histórico como un descubrimiento científico formidable, como una revolución en las concepciones de la sociedad. Con este descubrimiento, escribía, Marx y Engels se ganaron "la categoría de pensadores que han hecho época en la historia de las ideas".[120]

El materialismo histórico, tal como Mehring lo define, es la única teoría científica de la sociedad que "descarga un golpe de muerte sobre todo género de construcciones históricas arbitrarias", "elimina todo género de fórmulas desnudas a las que se quiere ajustar la mutable vida de la humanidad entera".[121] En su exposición del materialismo histórico parte Mehring de la fórmula clásica enunciada por Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* y en las últimas palabras del tomo segundo de *El Capital*, donde, además de enunciar las tesis iniciales de la concepción materialista de la historia, deslinda decididamente los campos con los "teóricos" que identificaban la dialéctica materialista con el método dialéctico de Hegel y confundían el materialismo histórico con la "filosofía de la historia" hegeliana.

El materialismo histórico, escribía Mehring, no es una recopilación de tesis provistas de axiomas y teoremas, sino una doctrina viva y creadora que se desarrolla y enriquece en el proceso de la práctica social y sobre la base de la lucha de clases. "El materialismo histórico no es un sistema cerrado coronado por la verdad absoluta. Es un método científico valedero para la investigación del proceso de desarrollo de la humanidad." [122]

El materialismo histórico descansa sobre una sólida e inconmovible base científica y no tolera ningún patrón ni dogmatismo. "En los casos en que se abusó de la concepción materialista de la historia recurriendo a patrones determinados —y tales casos se han dado—, esto condujo a la deformación de la verdad, lo mismo que cualquier otro patrón aplicado a la filosofía de la historia..." [123] El carácter científico del método marxista y los frutos de la investigación marxista son sometidos a comprobación sólo en el curso de la propia práctica social. "Unicamente es posible criticar el método de la investigación histórica —decía Mehring— poniendo en duda sus resultados, por ejemplo, refutando la teoría de la lucha de clases. Los historiadores y filósofos burgueses, naturalmente, se guardan muy bien de hacerlo, y, al contrario, califican el método marxista de obra de Satán justamente porque gracias a él se ha conseguido ver en la lucha de clases la poderosa palanca del desarrollo histórico." [124]

F. Mehring mantuvo una lucha irreductible tanto contra los falsifi-

[118] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia. Obras completas*, ed. rusa, t. XXIX, 1946, pág. 41.
[119] V. I. Lenin, *Carlos Marx. Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 69.
[120] F. Mehring, *Algunas observaciones sobre la teoría y la práctica del marxismo*, pág. 29.
[121] F. Mehring, *En defensa del marxismo*, ed. cit., pág. 33.
[122] Ibídem, pág. 37.
[123] Ibídem, pág. 77.
[124] Ibídem, págs. 79-80.

cadores burgueses del marxismo como contra los revisionistas, que atacaban la concepción materialista de la historia escudándose en la "libertad de crítica". Con una visión marxista de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, no descendió nunca hasta la "teoría de las fuerzas productivas" —en boga entonces entre los "teóricos" de la socialdemocracia occidental—, que predecía el hundimiento automático del modo capitalista de producción. El materialismo histórico —insistía una vez y otra Mehring— no afirma en modo alguno que la humanidad sea un juguete sin voluntad del mecanismo de las fuerzas productivas. Al contrario, reconoce el papel activo de las ideas sociales, sin que por eso deje de ser materialismo, pues estas ideas, hallándose como están condicionadas por la existencia social material, son a su vez un factor que actúa sobre la base económica que las engendra; su fuerza es tanto mayor cuanto mejor y más fielmente reflejan la existencia social y las aspiraciones de clase de los hombres. "No hay nada más infundado —escribe— que la afirmación de que Marx y Engels profesaban con su concepción materialista de la historia un fatalismo obtuso y apartaban del desenvolvimiento histórico de la humanidad todas las fuerzas motrices de carácter ideológico. De su método dialéctico se deduce por sí mismo que si la sociedad tiene una influencia determinante sobre el Estado, la acción de éste repercute inversamente sobre la sociedad; que si los hechos económicos deciden en *última* instancia, sobre ellos pueden influir también las representaciones ideológicas; que si la ideología no es capaz de producir una acción *independiente*, de ello no se desprende en modo alguno que no produce acción alguna." [125]

Guardan con esto relación las manifestaciones de F. Mehring contra los partidarios del "materialismo económico", en especial de E. Bernstein, quien negaba el papel activo de las ideas, las teorías y las instituciones políticas en el desarrollo social, y trataba, suplantando la dialéctica marxista con razonamientos sofísticos y ecléticos, de reducir el materialismo histórico a un vulgar determinismo económico. Refiriéndose a la interacción dialéctica entre el ser social y la conciencia social, Mehring señala que el materialismo histórico, al fundamentar el carácter primario del ser social, explica qué es lo que pone en movimiento los impulsos ideológicos de los hombres. El individuo sólo puede pensar y obrar conscientemente como ser social, pues sus fuerzas espirituales son estimuladas y orientadas por la sociedad de que él es miembro. Pero cada formación social tiene su base en el modo de producción de los bienes materiales. "...Por consiguiente —concluye Mehring—, este modo de producción condiciona en última instancia el proceso vital espiritual con todas sus variadas ramificaciones." [126] Tras de subrayar el papel determinante del modo de producción en la vida de la sociedad, señala la acción contraria de los factores políticos e ideológicos sobre la economía, la interacción dialéctica entre la economía y las distintas formas de la conciencia.

Mehring presenta en sus trabajos ejemplos excelentes de fecunda aplicación de las tesis del materialismo histórico al análisis de diversos fenómenos de la vida social y espiritual: de la literatura, el arte, la ética, etc.

[125] F. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*, ed. cit., t. I, pág. 281.
[126] F. Mehring, *En defensa del marxismo*, ed. cit., pág. 38.

En su crítica de las concepciones idealistas sobre la creación artística y la crítica literaria, Mehring resaltaba los profundos vínculos internos que hay entre el desarrollo de la literatura y la situación económico-social, la lucha de clases y la correlación de las fuerzas de clase. "Si exponemos la historia de la literatura de una u otra época sin conocer la historia económica y política de esa época —escribía—, nuestra exposición quedará reducida, en el mejor de los casos, a unas pobres consideraciones estético-filológicas." [127]

Entre la producción teórica de Mehring correspondiente a los años 90 hay algunos trabajos dedicados a la doctrina marxista de la moral. Enfoca la ética a la luz de la concepción materialista de la historia, aplica consecuentemente el punto de vista proletario de clase y demuestra convincentemente que el origen de la moral hay que buscarlo, en última instancia, en las condiciones de la vida material de la sociedad, que "en el desarrollo de las concepciones morales se refleja el desarrollo de la lucha económica de las clases".[128]

Refuta Mehring las falsas afirmaciones de los ideólogos de la burguesía sobre la existencia en la sociedad de clases de una moral eterna, común a todos los hombres e independiente de sus diferencias sociales y de clase, de la lucha económica y política, y escribe: "No existe en absoluto una ética común para todos, que se eleve sobre esta lucha como una instancia suprema. Y las concepciones morales manifestadas en esta lucha por los distintos individuos, se sobreentiende, vienen determinadas exclusivamente por su situación política, o más exactamente, por su posición social de clase." [129] En la sociedad explotadora es imposible la existencia de una ética única para los opresores y los oprimidos. Esto no significa, empero, que la clase obrera niegue en redondo toda moral. "Yo afirmaba que sobre la lucha de clases no se cierne ninguna ética común en calidad de instancia suprema —subraya Mehring—, pues cada clase tiene su moral particular. Dicho de otro modo, esto significa: las clases oprimidas no pueden mantener su lucha de clase con arreglo a las prescripciones morales de las clases opresoras. Pero esto no quiere decir en modo alguno que la mantengan sin sujetarse a ningún principio moral. La mantienen de conformidad con los postulados de su moral propia." [130] De esto deducía Mehring la conclusión, muy importante para la teoría y la práctica, de que la base de la ética proletaria es la lucha de clase del proletariado por el socialismo contra las condiciones propias de la sociedad capitalista, "bajo las cuales cientos de miles de personas son oprimidas, languidecen, son asfixiadas y se ven sometidas a la rapacidad y al sufrimiento".[131]

La vasta y variada labor teórica de F. Mehring no se halla exenta de ciertos defectos. Al hablar de las concepciones de Marx y Engels, a veces incurría en errores e imprecisiones, empleando para definir la filosofía

[127] F. Mehring, *Artículos de crítica literaria*, ed. cit., t. I, pág. 282.
[128] F. Mehring, *¿Existe una ética única?* En la recopilación *El marxismo y la ética*, ed. rusa, Kiev, 1923, pág. 11.
[129] Ibídem, pág. 4.
[130] F. Mehring, *La ética y la lucha de clases*. En la recopilación *El marxismo y la ética*, pág. 12.
[131] F. Mehring, *En defensa del marxismo*, ed. cit., pág. 230.

marxista términos como "materialismo mecánico", "materialismo científico-natural" y otros semejantes, sin tomar en consideración la diferencia cualitativa que hay entre el materialismo anterior a Marx y el materialismo dialéctico. En ocasiones subestimaba el valor del método dialéctico para la comprensión de la naturaleza y, considerando la evolución filosófica de Marx, exageraba la influencia que sobre él ejercieron Feuerbach y Spinoza. En algunos casos hacía Mehring concesiones a las ideas lassalianas del Estado "libre" "por encima de las clases", del carácter "reaccionario" de los campesinos, etc. Pero no son estos defectos lo que define su labor teórica y práctica. Ya en los años 80 y 90 era Mehring un marxista creador, un revolucionario proletario consciente, que ponía a prueba sus concepciones teóricas en el fuego de la lucha revolucionaria y siempre tuvo el valor de reconocer sus propios errores. Posteriormente, en el siglo XX, se acercó cada vez más al punto de vista leninista sobre importantes problemas de la teoría y la estrategia del movimiento revolucionario internacional. Con su labor teórica y práctica, puesta al servicio de la gran causa de la emancipación de los trabajadores del yugo del capitalismo, Mehring demostró ser un pensador que, según la expresión de V. I. Lenin, no sólo quería, sino que sabía ser marxista.[132]

En los años 90 del siglo XIX, cierto papel positivo en la propaganda de la doctrina económica marxista y de la concepción materialista de la historia desempeñó *Carlos Kautsky* (1854-1938), destacado dirigente del partido socialdemócrata alemán, que entonces se tenía por marxista ortodoxo.

Antes de ingresar en la socialdemocracia, Kautsky no era marxista. Sobre sus concepciones ejercieron gran influencia el positivismo de Spencer, el maltusianismo y el socialdarvinismo. Consideraba, por ejemplo, que la "ley" de la población de Malthus era ley incontrovertible de la naturaleza y de la sociedad. En *Influencia del crecimiento de la población sobre el progreso de la sociedad* (1880) defendía la tesis, enunciada por F. Lange, de que la ley de la población es una premisa imprescriptible para el examen del problema social, y trató en vano de ganarse en este punto el apoyo de Engels. El darvinismo era para Kautsky la base teórica de donde arranca la sociología. Trataba de demostrar que la "sociabilidad" del hombre radica en sus instintos, que la ética humana deriva del reino animal. En la explicación del desarrollo social sustentaba Kautsky la ecléctica teoría de los factores.

Después de adoptar las posiciones del marxismo, en los años 80 y 90, Kautsky escribió una serie de trabajos en los que sostenía, aunque no sin errores, las tesis del materialismo dialéctico e histórico. Entre ellos figuran: *Influencia del crecimiento de la población sobre el progreso de la sociedad* (1880), *Aparición del matrimonio y de la familia* (1882), *La doctrina económica de Carlos Marx* (1887), *Tomás Moro y su utopía* (1890), *El programa de Erfurt* (1891) y *El problema agrario* (1899).

También por ese tiempo, en los años 90, escribió artículos en los que combatía el revisionismo de Bernstein y sus adeptos, aunque su crítica no era consecuente y no ponía al desnudo hasta el fin ni las bases filosóficas

[132] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 397.

ni las bases políticas del revisionismo. A menudo eludía los más agudos problemas filosóficos y políticos, y ocupaba en muchas cuestiones una posición centrista, conciliadora, ya que sobre él pesaba la carga de los anteriores errores antimarxistas.

Marx y Engels criticaron duramente a Kautsky sus intentos de conciliar con el marxismo algunas teorías reaccionarias burguesas, su eclecticismo y sus prematuras conclusiones. "...En él (en Kautsky. — *N. de la Red.)* —escribía Engels a Bebel el 24 de julio de 1885— no hay ni la más leve idea de lo que el trabajo verdaderamente científico significa. Varias veces se ha quemado ya en serio, con la historia de la población y luego con los artículos sobre el matrimonio primitivo. Entonces, en el tono más amistoso, le solté una buena reprimenda; en este sentido no le guardo consideraciones y critico implacablemente desde *este* punto de vista todo lo que escribe." [133] Bajo la influencia de Marx y Engels, Kautsky renunció a algunas de sus teorías burguesas, aunque nunca llegó a superarlas por completo.[134]

La lucha de Marx, Engels y sus compañeros de armas y continuadores —Dietzgen, Liebknecht, Bebel, Mehring y otros— por el triunfo de la concepción marxista científica del mundo en el movimiento obrero alemán e internacional, contra las influencias de la filosofía burguesa y del revisionismo, lucha sostenida también por J. V. Plejánov, Paul Lafargue, Labriola, Blagóev y otros marxistas, fue continuada a fines del siglo XIX y comienzos del XX y elevada a un nivel superior por los marxistas creadores de la nueva época histórica, a la cabeza de los cuales se encontraba Lenin.

Un lugar específico entre los partidarios del materialismo dialéctico ocupa el eminente químico alemán, socialdemócrata y amigo íntimo de Marx y Engels, *Karl Schorlemmer* (1834-1892).

Schorlemmer nació en Alemania; era hijo de un carpintero. En 1858 se trasladó a Inglaterra, donde en 1871 fue elegido miembro de la Sociedad Real de Londres.

Marx y Engels conocieron a Schorlemmer a comienzos de los años 60, tiempo en el que el descubrimiento de la dialéctica de las transformaciones químicas permitió los extraordinarios avances que entonces conoce la química orgánica. Al intimar con los fundadores del marxismo, Schorlemmer se entregó a un profundo estudio del materialismo dialéctico, que se esforzó por aplicar a las ciencias naturales.

Schorlemmer, escribía Engels, fue "el único naturalista eminente de su tiempo que no desdeñó el estudio de Hegel, entonces despreciado por todos, sino que, al contrario, lo tuvo en gran estima. Y tenía toda la razón. Quien desee alcanzar algo en el campo de las ciencias naturales teóricas, generales, ha de considerar los fenómenos de la naturaleza no como magnitudes invariables, como lo hace la mayoría de los investiga-

[133] C. Marx y F. Engels, *Correspondencia. Obras completas*, ed. rusa, t. XXVII, 1935, pág. 482.

[134] La exposición crítica de las concepciones filosóficas y sociológicas de C. Kautsky, que en el siglo XX evolucionó del marxismo al centrismo y al oportunismo, será hecha en los tomos siguientes de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

dores, sino como magnitudes variables, fluidas. Y todavía actualmente, donde mejor se aprende esto es en Hegel".[135]

En posesión de la dialéctica materialista de Marx y Engels, Schorlemmer la aplicó a sus investigaciones teóricas y experimentales en la química orgánica. Puso de relieve la dialéctica objetiva de las transformaciones recíprocas de los cuerpos orgánicos y estableció el punto de partida de su complicación (desarrollo); apoyándose en esto, construyó un sistema científico de la química orgánica, que reflejaba el desarrollo dialéctico de la sustancia orgánica de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo compuesto, de los hidrocarburos más simples a sus derivados, cada vez más complejos, hasta la albúmina, donde el proceso de desarrollo rebasa ya el campo de la química para entrar en el de la naturaleza viva.

Schorlemmer muestra cómo de los compuestos orgánicos más simples, los hidrocarburos, se deriva una variedad cada vez mayor de cuerpos orgánicos, es decir, tiene lugar su desarrollo. "Los hidrocarburos —escribe— son no sólo las combinaciones más simples del carbono; teóricamente son también las más importantes, puesto que todas ellas se obtienen a partir de los hidrocarburos, mediante la incorporación de otros elementos en el lugar del hidrógeno...

"De ahí que la parte de nuestra ciencia que de ordinario se conoce con el nombre de química orgánica la definamos nosotros como *química de los hidrocarburos y sus derivados.*" [136]

Los trabajos de Schorlemmer ampliaban y argumentaban la teoría de la estructura química enunciada por A. M. Bútlerov.

En su valoración de Schorlemmer como químico dialéctico, Engels escribe: "Sus descubrimientos en química, que hicieron época en esta ciencia, se remontan a los años sesenta. La química orgánica llegó por fin a un grado tal de desarrollo, que del cúmulo de datos sueltos más o menos perfectos sobre la composición de los cuerpos orgánicos que era, pudo convertirse en una ciencia real. Schorlemmer eligió para sus investigaciones los más simples de estos cuerpos, con la seguridad de que precisamente aquí había que sentar las bases de la nueva ciencia: los cuerpos que en un principio se componen solamente de carbono e hidrógeno..." [137] Eran las parafinas, de las que sustituyendo el hidrógeno por otros átomos y grupos de átomos se obtienen las más diversas sustancias orgánicas. Schorlemmer estudió detenidamente las parafinas conocidas y fue el primero en identificar muchas de ellas; predijo teóricamente y preparó por vía experimental aquellos cuerpos que debían existir, pero que no eran aún conocidos. Así llegó a convertirse, según palabras de Engels, en uno de los fundadores de la actual química orgánica científica.

Los trabajos de Schorlemmer ofrecen interés para la historia de la filosofía y de las ciencias naturales, ante todo, como modelo de la primera aplicación del método dialéctico marxista por un químico a la solución

[135] F. Engels, *Karl Schorlemmer.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVI, parte II, 1936, pág. 311.

[136] K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. rusa, Moscú, 1937, pág. 122.

[137] F. Engels, *Karl Schorlemmer.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. XVI, parte II, pág. 310.

de las tareas concretas de la investigación teórica y experimental en un campo concreto de las ciencias naturales (de la química orgánica). La aplicación de este método presupone el descubrimiento de la "célula" en que comienza el proceso del desarrollo dentro de un objeto dado. Antes de Schorlemmer, la exposición en la química orgánica no se iniciaba en absoluto por los cuerpos más simples, ni se tomaban éstos como base del sistema general de las combinaciones orgánicas; al contrario, a veces se tomaban otros bastante complejos, como los alcoholes y hasta los ácidos orgánicos.

El mérito de Schorlemmer consiste en lo siguiente: primero, valoró acertadamente la significación y el lugar de los hidrocarburos, señalando que son, en efecto, los más simples de entre todos los cuerpos orgánicos; segundo, él mismo estudió experimentalmente esta clase de cuerpos, descubrió los miembros que faltaban en la serie de los hidrocarburos simples e hizo ver la posibilidad de su transformación en compuestos orgánicos más complejos; tercero, dio la vuelta a todo el sistema de la química orgánica, que antes descansaba sobre compuestos más complejos, tomados como punto de partida, y la contruyó sobre la base de los cuerpos más simples, de los que realmente parte el proceso de desarrollo, sobre la base de las parafinas (y en general de los hidrocarburos), adoptadas como "célula" inicial de toda la química orgánica. En este sentido tuvo excepcional importancia el original tratado de química orgánica salido de su pluma (1871), que en su traducción rusa apareció con un prefacio de A. M. Bútlerov.

Al valorar en un plano filosófico la importancia de la revolución producida por Schorlemmer en un sector determinado de la química, hemos de tener presente, ante todo, que ello fue posible por la aplicación consciente que él hizo del método dialéctico marxista a esta rama de las ciencias naturales. En el fondo, Schorlemmer llevó a cabo en la química orgánica (con el descubrimiento de su "célula") la misma tarea que, en escala infinitamente mayor, cumplió Marx en *El Capital* con respecto a la economía política, al descubrir que la mercancía es la "célula" económica de la sociedad burguesa. Es de señalar que Schorlemmer leyó el primer tomo de *El Capital* cuando de esta obra se tenían sólo las pruebas de imprenta.

Aquí se confirma palmariamente el hecho de que —como más tarde había de indicar V. I. Lenin —el método de exposición de la dialéctica ha de ser el mismo que se observa en *El Capital,* puesto que la dialéctica de la sociedad burguesa no es en Marx más que un caso particular de la dialéctica. Y la dialéctica en general presupone que su exposición comienza por lo más simple, por lo más común y corriente, dentro de lo cual se encuentran, como en una "célula", todas las contradicciones (y en consonancia con ello, los gérmenes de todas las contradicciones) del desarrollo ulterior y, por consiguiente, del propio desarrollo del objeto. La exposición ha de señalar después este desarrollo —crecimiento y movimiento— de dichas contradicciones, que se encuentran en el objeto estudiado desde su comienzo hasta su fin.

Así es justamente como procedió Schorlemmer, ateniéndose al prin-

cipio de Marx y aplicando concretamente la dialéctica marxista al campo de la química orgánica.[138]

Schorlemmer se muestra también como materialista dialéctico en la historia de las ciencias naturales, donde aplica con éxito igual el método dialéctico marxista. Su posición frente al pasado científico, lo mismo que cuando se trata de la ciencia actual, la determina el principio dialéctico del desarrollo y cambio universal. No se desarrollan sólo los cuerpos y los fenómenos de la naturaleza; también nuestros conceptos, teorías y representaciones sobre ellos se encuentran en estado de cambio continuo. Este enfoque sirve de garantía contra el dogmatismo y el conservadurismo en la ciencia. "No debemos olvidar —escribe Schorlemmer— que nuestra teoría actual no es un dogma, sino que cambia constantemente de conformidad con la ley de la dialéctica." [139]

Schorlemmer se vale de los materiales de la historia de la química orgánica para mostrar cómo actúan las leyes fundamentales de la dialéctica en el avance del conocimiento científico. Pone de relieve el carácter contradictorio de ese conocimiento, en virtud del cual el desarrollo de la ciencia sigue el camino de la negación de la negación. Berzelius, por ejemplo, consideraba los cuerpos orgánicos como combinaciones de radicales. Cuando la teoría de los radicales fue desplazada por la teoría de los tipos, pareció que se había llegado a la negación completa de las anteriores concepciones de Berzelius. Más tarde, empero, la teoría de la estructura reflejó en su unidad los aspectos contradictorios del cuerpo orgánico, aspectos que, contrapuestos uno a otro, quedaban reflejados en las teorías anteriores, de los radicales y los tipos. Produjose en cierto grado un retorno a los lados positivos de las concepciones primeras, según las cuales las fórmulas químicas no son puramente convencionales, sino que reflejan relaciones recíprocas reales de los átomos en la partícula de la combinación orgánica. Schorlemmer escribía a este respecto que la concepción de Berzelius no fue nunca admitida generalmente, quedó luego casi abandonada y sólo más tarde renació bajo un aspecto nuevo y más perfecto. "El ejemplo indicado muestra —concluía— que la química se desarrolla según la ley de la dialéctica." [140]

Schorlemmer se vale del ejemplo de la serie homóloga de las parafinas, citando además las manifestaciones de Engels en el *Anti-Dühring*, para ilustrar la ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos.[141]

Para la valoración de cuestiones relativas a la historia de la filosofía y las ciencias naturales y de sus problemas contemporáneos, Schorlemmer partía de las ideas del materialismo dialéctico. Así, al juzgar las diversas

[138] Es interesante señalar que Schorlemmer supo expresar incluso cuantitativamente el progreso de su ciencia, apoyándose en el rumbo que seguía el estudio de su "célula". "La química orgánica avanza a pasos agigantados —escribe en 1889—; hace cincuenta años se conocían sólo doce hidrocarburos, y hace doce su número se elevaba ya a 200. Actualmente conocemos más de 400, y muchos de ellos, lo mismo que sus numerosos derivados, han sido estudiados detalladamente." (K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, pág. 284.)

[139] K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. cit., pág. 164.

[140] Ibídem, pág. 87, nota.

[141] Ibídem, pág. 170.

doctrinas filosóficas del pasado, lo mismo que el contenido de las distintas ciencias naturales de su tiempo, los enfoca guiándose por la solución que el materialismo dialéctico da al problema de la relación entre materia y movimiento, siguiendo en este sentido por completo a Marx y Engels. Por ejemplo, señala la falta de fundamento del desprecio que los estrechos empiristas de aquel entonces muestran hacia los pensadores antiguos, a los que tachaban de entregarse a vacuas especulaciones en lugar de seguir el camino seguro de las observaciones empíricas. Remitiéndose a las obras de Estrabón, Posidonio (sobre las causas de las mareas) y Heráclito, Schorlemmer encontraba en ellos "pruebas de una comprensión más clara de la vinculación inseparable entre la materia y el movimiento que en muchos físicos actuales".[142]

La misma relación de ideas y la misma exposición por Schorlemmer de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico, enunciadas por Marx y Engels, podemos encontrar en otros problemas relativos a las ciencias naturales de la segunda mitad del siglo XIX. Así, en lo que se refiere al contenido de las ciencias naturales, compartía en un todo las opiniones que Engels expone en *Anti-Dühring* y en otras obras suyas, que Schorlemmer conocía. "La química, como ciencia de los átomos —escribía—, es una rama de la física —ciencia de las moléculas—, y esta última descansa, a su vez, sobre la mecánica, que es la ciencia de las masas. Por consiguiente, la física y la mecánica habían de desarrollarse, siquiera embrionariamente, algo antes que la química para hacer posible la aparición de ésta." [143]

La solución dialéctica materialista del problema de la relación entre las ciencias naturales y el contenido de éstas como formas distintas del movimiento de la materia permitía a Schorlemmer aplicar también el método dialéctico marxista al análisis de la aparición y el desarrollo de las distintas ciencias en su orden de sucesión histórico. "Una ciencia nueva no nace toda ella de súbito...",[144] subrayaba.

Schorlemmer enfocaba también según el criterio de la filosofía marxista el problema de la relación entre la química y la biología; esto se pone particularmente de relieve en su visión del origen de la Tierra. Tras de someter a dura crítica la concepción idealista de la "fuerza vital" y el agnosticismo y de valorar muy elogiosamente la línea materialista de avance de las ciencias naturales, Schorlemmer escribía: "...La fe en la fuerza vital hace tiempo que ha desaparecido; actualmente sabemos que unas mismas leyes químicas gobiernan tanto la naturaleza viva como la inerte. Cuanto antes conozcamos acertadamente la estructura de la combinación formada en el mundo orgánico, antes nos encontraremos en condiciones de obtenerla artificialmente en el laboratorio." [145] Apoyándose en los avances en la ciencia de su tiempo y en las concepciones de los investigadores progresivos, Schorlemmer enjuiciaba estos avances y estas concepciones con su criterio marxista, materialista dialéctico. Cita, por ejem-

[142] K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. cit., pág. 142.
[143] Ibídem.
[144] Ibídem.
[145] Ibídem, pág. 64.

plo, un discurso de Kekulé (1877) y escribe: "La idea aquí expuesta parece ser equivalente a la afirmación de que si los químicos lograsen obtener artificialmente cuerpos albuminoides, estos cuerpos se encontrarían en el estado del protoplasma vivo..." [146]

Si bien señala que todos los intentos de obtener sustancia viva habían fallado hasta la fecha, Schorlemmer se cuida muy bien de deducir de ahí que la ciencia es impotente y no puede lograrlo; antes al contrario, siguiendo las manifestaciones de Engels, incluye este problema en el programa de los naturalistas y subraya que "el enigma de la vida sólo puede ser aclarado por la síntesis de las albúminas".[147]

Así, a la vez que fundamenta con los datos de las ciencias naturales las concepciones de sus grandes amigos, Marx y Engels, Schorlemmer se vale de los informes de su ciencia —la química orgánica— para ampliar los principios generales del materialismo dialéctico.

Las ideas del materialismo se abrían insistentemente camino en las ciencias naturales. Schorlemmer es el único naturalista que en ese tiempo se eleva hasta el materialismo dialéctico. Pero la línea materialista, aunque en otra forma —en forma materialista espontánea—, es defendida por toda una pléyade de eminentes científicos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX.

3. Las ideas filosóficas en los trabajos de los naturalistas

El desarrollo del modo capitalista de producción en la segunda mitad del siglo XIX, acompañado de un rápido incremento de las fuerzas productivas, condiciona el amplio vuelo que toman las investigaciones en el campo de las ciencias naturales y las matemáticas.

Esta labor de investigación se lleva a cabo principalmente en los centros universitarios, antes más bien desligados, pero que con el transcurso del tiempo establecen vínculos regulares entre ellos, con lo que llegan a adquirir importancia nacional. Algunos descubrimientos trascendentales de los naturalistas de Alemania, cuya fama rebasa las fronteras del país, guardaban relación íntima con las investigaciones y con la lucha contra el idealismo de los científicos de otros países, y en particular de Austria, Suiza y Holanda.

Durante el último tercio del siglo XIX, en Alemania y otros países europeos, bajo la acción directa de los grandes descubrimientos realizados en el segundo tercio del mismo siglo, todas las ramas de las ciencias naturales experimentan un vertiginoso avance.

En *biología* se abren paso la doctrina evolucionista de Darwin y la teoría celular, a la que antes habían dado forma definitiva Schleiden y Swann.

Entre las grandes figuras de la segunda mitad del siglo XIX descuella

[146] K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. cit., pág. 284.
[147] Ibídem.

el biólogo materialista alemán *Ernst Haeckel* (1834-1919). El epicentro de sus investigaciones experimentales y teóricas es su teoría de la filogénesis —que se apoya en la teoría de la evolución de Darwin—, o sea de las leyes del desarrollo histórico, genérico, de las especies biológicas. Al nombre de Haeckel va unida la formulación de la ley biogenética que establece nexos indisolubles entre la filogénesis y la ontogénesis (historia del desarrollo de la especie e historia del desarrollo individual del organismo). Esta ley expresa la dialéctica objetiva de la naturaleza, por cuanto en la etapa superior de la evolución biológica, el desarrollo del individuo (ontogenia) reproduce en forma abreviada los rasgos esenciales de la anterior historia del desarrollo de la especie (filogenia).

En algunas cuestiones de la teoría de la evolución, Haeckel fue más allá que Darwin; subrayó el papel determinante de las condiciones del medio en la vida y el desarrollo del organismo y defendió la herencia de los caracteres adquiridos.

Haeckel fue un eminente portavoz del materialismo en el terreno de la historia natural. Aun sin entrar en el análisis de problemas específicamente filosóficos, se mostraba intransigente con todo matiz de la filosofía idealista. Haeckel, decía Lenin, "se burla de los filósofos desde el punto de vista de un materialista *¡sin percibir* que él se coloca en el punto de vista de un materialista!" [148]

Particular difusión alcanzó el libro de divulgación de Haeckel que lleva por título *Los enigmas del universo* (1899). Traducida a todos los idiomas del mundo y editada en centenares de miles de ejemplares, esta obra ganó para Haeckel y para las ciencias naturales de orientación materialista a gran número de lectores y provocó una tempestad de protestas entre los filósofos idealistas y teólogos. La lucha en pro y en contra de Haeckel, según señalaba V. I. Lenin, "ha hecho resaltar con singular relieve el *carácter de partido* de la filosofía en la sociedad contemporánea, de una parte, y el verdadero alcance social de la lucha del materialismo contra el idealismo y el agnosticismo, de otra".[149]

V. I. Lenin analiza detalladamente la actitud que hacia el libro de Haeckel adoptan los representantes de las corrientes idealistas y teológicas en boga y recoge el juicio que sobre dicha obra había emitido F. Mehring en 1899. Este, apenas hubo aparecido *Los enigmas del universo*, escribe: "Haeckel es materialista-monista, pero no profesa el materialismo *histórico*, sino el materialismo de las ciencias naturales...

"Todo aquel que quiera ver de modo palpable esa incapacidad (la incapacidad del materialismo de las ciencias naturales ante las cuestiones sociales) y tener plena conciencia de la imperiosa necesidad de ampliar el materialismo de las ciencias naturales hasta el materialismo histórico, a fin de hacer de él un arma verdaderamente invencible en la gran lucha de la humanidad por su emancipación, que lea el libro de Haeckel.

"Pero no es ésa la única razón para leer este libro de Haeckel. Su punto extremadamente flaco está indisolublemente ligado a su punto extremadamente fuerte: a la exposición clara, brillante, del desarrollo de las

[148] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 394.
[149] Ibídem, pág. 390.

ciencias naturales en este siglo (el siglo XIX), la cual constituye la parte incomparablemente mayor del libro —tanto por su volumen como por su importancia—, o, en otros términos, a la exposición de la *marcha triunfal del materialismo de las ciencias naturales.*" [150]

Las progresivas concepciones científico-naturales de Haeckel se encontraban en flagrante contradicción con sus ideas sobre la política y la sociedad. "Luchador honesto y atrevido mientras se trataba de la libertad de pensamiento —escribía K. A. Timiriázev sobre Haeckel—, se convierte en un burgués ignorante y romo en cuanto pasa al campo de la política."[151]

La profunda colisión que se observa en las concepciones de Haeckel no niega, sino que, al contrario, confirma la tesis de los estrechos nexos que unen la política y la ciencia, pues esta propia colisión refleja y expresa la contradicción profunda que hay en la sociedad capitalista entre el sistema de concepciones científicas, que se desarrolla objetivamente, y la política reaccionaria de la burguesía.

El eminente biólogo alemán *Rudolf Virchow* (1821-1902) hizo estudios sobre la teoría celular y realizó importantes investigaciones en el campo de la patología. Es muy valiosa su aportación al fundamento experimental de la estructura celular de los organismos, teoría que él proclamó como base única para la creación de la medicina científica.

Pero al no ser dialéctico y no saber aplicar el método dialéctico al estudio profundo y completo de los problemas generales de principio de la biología, Virchow incurrió en errores metafísicos. Del hecho de que las células se reproducen por división, por ejemplo, dedujo que la célula únicamente puede proceder de otra célula. Además, el propio proceso de división de la célula lo imaginaba con un criterio simplista, mecanicista, como un proceso puramente cuantitativo que no iba acompañado de ningún cambio cualitativo.

Metafísicamente también concebía Virchow el proceso del desarrollo individual de los organismos, que consideraba como un proceso de crecimiento puramente cuantitativo, como la acumulación de uno u otro número de células. Guarda relación con esto la tesis de Virchow de que cada célula es independiente en absoluto tanto anatómicamente como en el aspecto funcional, fisiológico. Según él, la célula no depende ni de otras partes del organismo ni del medio exterior que la rodea. Engels escribía a este propósito: "...Virchow se vio obligado por el descubrimiento de la célula a disolver la unidad del individuo animal en una Federación de Estados celulares, lo que ha tenido un carácter más bien progresivo que científico natural y dialéctico..." [152]

Virchow es uno de los fundadores del neovitalismo; rasgos característicos de su concepción del mundo son la negación positivista de la filosofía y el agnosticismo. Era un representante típico de aquellos naturalistas del siglo XIX que, pensando en positivista y combatiendo de palabra

[150] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 398.

[151] L. A. Timiriázev. *Obras completas*, ed. rusa, t. VIII, Moscú, 1939, pág. 360.

[152] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. esp. cit., pág. 19. (El calificativo de "progresivo" que Engels aplica a Virchow hace referencia al partido burgués "progresista", al cual pertenecía el investigador alemán.—*N. de la Red.)*

a la filosofía, de hecho, para sus construcciones científicas, echaban mano de categorías lógicas procedentes de los peores sistemas idealistas del pasado. Esto encuentra reflejo en las concepciones generales de Virchow y en su *Patología celular* (1855), donde el autor, según palabras de Engels, "se ve obligado a recurrir a frases generales para encubrir su perplejidad".[153]

En los comienzos de sus actividades científicas, Virchow sufrió repetidas persecuciones por sus activas manifestaciones de librepensamiento, mas luego se convirtió en enemigo del movimiento obrero y del socialismo científico. Llegó a oponerse a la enseñanza de la teoría evolucionista en las escuelas porque, al decir de él, contribuía a propagar entre las masas las ideas del socialismo.

Los investigadores alemanes alcanzaron también grandes éxitos en la *fisiología.*

Una gran significación teórico-filosófica tuvieron los estudios experimentales del gran naturalista *Hermann Helmholtz* (1821-1894) en la fisiología de los órganos de los sentidos.[154] Su mérito principal reside en que creó una doctrina de base materialista sobre las sensaciones sonoras (sonidos musicales y vocales del lenguaje humano) y reelaboró con un espíritu fecundo la óptica fisiológica, abriendo así a la fisiología el campo de los más complejos fenómenos psíquicos.

En *Doctrina de las sensaciones auditivas como base física para la teoría de la música* (1863), Helmholtz analiza profundamente el problema de los fenómenos sonoros. El oído lo considera como un instrumento físico que responde, de conformidad con determinadas leyes, a las formas más diversas de las oscilaciones sonoras. En otras palabras, se demuestra la determinada relación causal que existe entre los cambios del medio exterior y la modificación de las sensaciones, la correspondencia entre el aspecto sensorial de los fenómenos y su aspecto físico. En otra obra de Helmholtz, *Optica fisiológica* (1856-1866), la investigación experimental rebasa los límites de la fisiología de las sensaciones y entra en el campo de la doctrina del pensamiento.

Tienen singular valor filosófico, gnoseológico, los resultados a que Helmholtz llega en el estudio de la visión espacial (vista). Afirma que la capacidad de la retina del adulto para ver espacialmente no es innata, sino que el hombre la adquiere con la experiencia. Todo se reduce, según Helmholtz, a la frecuente repetición de los actos motores visuales en distintas condiciones objetivas y subjetivas de la visión, y a la formación de asociaciones entre los efectos puramente visuales y las correspondientes modificaciones del sentido muscular. A través del sentido muscular, como resultado de la experiencia vital diaria, la retina se va adaptando a la visión espacial independiente. Defendiendo su teoría materialista del origen experimental de la visión espacial frente a los ataques de los kantianos y de otros idealistas, Helmholtz señalaba que se había visto impulsado a

[153] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. esp. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 172.

[154] Sobre los descubrimientos realizados por Helmholtz en el campo de la física en los años 40 del siglo XIX, véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

rechazar la teoría de la visión espacial innata, principalmente, porque es imposible de todo punto atribuir a la retina una organización innata tal, que explique la adaptación necesaria de la visión espacial a las mutables condiciones en que la visión se realiza.

Séchenov calificó los trabajos de Helmholtz como una gran hazaña, como la obra de un genio, en la que se une la profundidad del pensamiento a la brillantez de la investigación experimental.

Las concepciones filosóficas de Helmholtz son extraordinariamente contradictorias e inconsecuentes. Mientras que en el campo científico se atenía a un materialismo espontáneo, en filosofía, como Lenin indica, "fue propenso al kantismo, pero no mantuvo de una manera consecuente este punto de vista en su gnoseología".[155]

Helmholtz admitía la existencia objetiva del mundo exterior y estimaba que las sensaciones, las representaciones, los conceptos y demás actos psíquicos son producto de la acción de los objetos y fenómenos de ese mundo exterior sobre los órganos sensoriales del hombre. No obstante, el materialismo filosófico no era, según él, la única concepción del mundo posible para el hombre de ciencia; para el naturalista no era nada más que una "hipótesis" más cómoda que el idealismo. A la vez que rechazaba el apriorismo kantiano en la concepción del espacio, en otros aspectos se inclinaba hacia el kantismo. Esta tendencia se manifiesta con especial vigor en los intentos de trazar algo semejante a una frontera de principios entre el "fenómeno" y la "cosa en sí", y en sus afirmaciones de que la sensación es un signo convencional, un símbolo que no tiene analogía alguna con la cosa que representa. "Por cuanto la calidad de nuestra sensación —razonaba— nos informa de las propiedades de la acción exterior que ha hecho nacer dicha sensación, ésta puede ser considerada como *signo* (Zeichen) de la acción exterior, pero no como *imagen*. Pues de la imagen se exige cierta semejanza con el objeto representado... En cambio, del signo no se exige semejanza alguna con el objeto del cual es signo."[156] Del agnosticismo de Helmholtz decía V. I. Lenin que se parece a un "materialismo vergonzante" con salidas polémicas kantianas.[157] Al mismo tiempo, la concepción que Helmholtz tiene del mundo se caracteriza por unos rasgos muy acusados de mecanicismo. En *Los hechos en la percepción* (1875) reduce todo el aspecto cualitativo de las percepciones sensoriales a la actividad específica de los nervios y de las terminaciones nerviosas. En *Optica fisiológica* escribía: "Las representaciones que nos formamos de las cosas *no pueden ser* más que símbolos, signos naturales dados a los objetos, de los que nosotros aprendemos a servirnos para regular nuestros movimientos y nuestras acciones... La idea y el objeto representado por ella son dos cosas que pertenecen, evidentemente, a dos mundos completamente diferentes."[158] V. I. Lenin indicaba que "la *ligazón* entre la fisiología y el idealismo filosófico, del género kantiano

[155] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 255.

[156] H. Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Bd. 2 Braunschweig, S. 226 (cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 257).

[157] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 258.

[158] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 256.

principalmente, fue luego explotada durante mucho tiempo por la filosofía reaccionaria".[159]

La interpretación de las sensaciones como meros símbolos o signos sin semejanza alguna con las cosas conocidas equivalía al agnosticismo y conducía, en este caso, a un "idealismo fisiológico".

El gran fisiólogo alemán *Emil du Bois Reymond* (1818-1896) —uno de los mejores discípulos de J. Müller, autor de *Investigaciones sobre la electricidad animal* (1848-1849)— expuso sus concepciones teórico-filosóficas en los dos tomos de *Discursos* (1912). En esta obra defiende, en líneas generales, el materialismo de las ciencias naturales, mecanicista, sobre todo en los casos en que ataca al vitalismo, aunque a la vez llega a conclusiones claramente agnósticas en problemas científicos de su tiempo.

De las investigaciones experimentales que llevó a cabo se desprendía con toda evidencia que los fenómenos eléctricos se subordinan en el organismo vivo a las mismas leyes que en los cuerpos de la naturaleza inerte. Mas de esta tesis correcta llegaba él a la errónea conclusión mecanicista de que las leyes de la biología pueden ser reducidas a las leyes de la física y de la química.

Al postulado fundamental de los vitalistas, que sostenían la existencia de una "fuerza vital" específica, colocada sobre la naturaleza e independiente del cuerpo, del organismo y del medio que lo rodea, pero que gobierna todos los fenómenos de la vida de los organismos, Du Bois Reymond oponía una conclusión que deriva de la ley de conservación de la energía. No existe fuerza vital alguna, escribía, puesto que las acciones que los vitalistas le atribuyen se pueden descomponer en otras que parten de las fuerzas centrales de las partículas materiales. No hay fuerza vital alguna, porque las fuerzas no existen con carácter independiente, no pueden aplicarse arbitrariamente a la materia y luego separarse de ella de nuevo.

Du Bois Reymond reconoce la existencia objetiva de la materia y de las leyes de su desarrollo, aunque, a la vez, no excluye la posibilidad de la creación del mundo por Dios. El sentido de esta clara concesión al idealismo filosófico y a la religión lo definía Haeckel como "creacionismo cosmológico".

Du Bois Reymond prestó gran atención a la prédica y argumentación del agnosticismo en las ciencias naturales. Antes los hombres de ciencia, decía en su discurso titulado *Los siete enigmas del universo* (1880), figuran los problemas siguientes: 1) Esencia de la materia y la fuerza. 2) Origen del movimiento. 3) Primera manifestación de la vida. 4) Organización de la naturaleza con arreglo a un fin. 5) Génesis de las sensaciones. 6) Pensamiento racional y origen del lenguaje, a él unido. 7) Libre albedrío. De estos siete "enigmas", la definición de la esencia de la materia, el origen del movimiento y también la aparición de las sensaciones, al decir de Du Bois Reymond, son problemas completamente "trascendentales" e irresolubles. Forman, nos dice, el límite incondicional y absolutamente insuperable del conocimiento, límite que la ciencia no logrará traspasar cualesquiera que sean sus éxitos. En otro discurso, de-

[159] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 339.

dicado a argumentar el agnosticismo —*Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza* (1872)—, Du Bois Reymond quiere demostrar que los fenómenos de la conciencia son de todo punto imposibles de explicar partiendo de los fenómenos del movimiento de la materia. "El conocimiento de la anatomía del cerebro, aun siendo todo lo perfecto que queramos —decía—, no nos descubrirá nada más que la materia en movimiento. Pero cualquiera que sea la distribución o la mecánica de las partículas materiales que imaginemos, es imposible cruzar el puente que nos lleve al reino de la conciencia." [160]

De aquí se deduce también que los fenómenos espirituales, que se producen en el cerebro paralelamente a los fenómenos materiales, carecen de base suficiente para nuestro raciocinio y se encuentran al margen de la ley de la causalidad. Está claro que lo que aquí se tiene en cuenta exclusivamente es sólo la causalidad *mecánica*, tal como Laplace la comprendía.

La conclusión general del discurso de Du Bois Reymond *Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza* dice así: "Con relación a los enigmas del mundo corpóreo, el naturalista está ya desde hace tiempo acostumbrado a manifestar con una valerosa resignación su *ignoramus* (no sabemos. — *N. de la Red.)*. La contemplación del triunfal camino recorrido le infunde la tranquila conciencia de que las cosas que no sabe ahora podría saberlas al menos en circunstancias favorables y, acaso, las sabrá con el tiempo. Mas con relación al enigma de qué es la materia y la fuerza y de qué modo pueden pensar, ha de decidirse de una vez para siempre a una confesión mucho más grave, que puede enunciarse con la palabra *ignorabimus* (no sabremos nunca. — *N. de la Red.)*." [161] Esta afirmación, que expresaba claramente el agnosticismo de una serie de naturalistas, se hizo objeto de animada controversia entre los investigadores del mundo, las opiniones de los cuales se vieron divididas.

R. Virchow, por ejemplo, defendió las conclusiones agnósticas de Du Bois Reymond. A la cabeza de los científicos que combatieron valerosamente el agnosticismo se encontraba E. Haeckel. Según palabras del propio Du Bois Reymond, "la crítica ha resonado en todos los tonos, desde la jubilosa aprobación y alabanza hasta la negación demoledora, y la palabra *ignorabimus*, con que termina mi investigación, ha sido elevada formalmente a modo de símbolo filosófico-natural de lo inescrutable".[162] Haciéndose eco a esta observación, E. Haeckel, que en su libro *Los enigmas del universo* hace una dura crítica de los planteamientos agnósticos de Du Bois Reymond, escribía: "Las sonoras "alabanzas de aprobación "y júbilo" han estallado, efectivamente, en las aulas de la filosofía dualista y espiritualista, especialmente en el campo de la *Ecclesia militans* (la "Internacional negra") ;[163] pero el discurso ha entusiasmado también a todos los espiritistas y gentes crédulas que con el *ignorabimus* se

[160] E. Du Bois Reymond, *Über die Frenzen des Naturerkennens*, 1891, S. 40.

[161] E. Du Bois Reymond, *Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza. Los siete enigmas del mundo*. Moscú, 1901, pág. 30.

[162] Cita tomada de: E. Haeckel, *Los enigmas del universo*, Moscú, 1937, página 229.

[163] Traducción literal: Iglesia militante.—*(N. de la Red.)*

imaginan salvar la inmortalidad de su valiosa "alma". El brillante discurso fue sometido en un principio a una "crítica demoledora" sólo por unos pocos naturalistas y filósofos, esos pocos que poseían el suficiente conocimiento de la naturaleza y el necesario valor moral para manifestarse contra las autoridades y dogmáticas afirmaciones del todopoderoso secretario y dictador de la Academia de Ciencias de Berlín." [104]

Su artículo *La ciencia libre y la doctrina libre*, que levantó mucho ruido, lo terminaba Haeckel con estas palabras: "Si Emil Du Bois Reymond ha querido tomar su *ignorabimus* y Rudolf Virchow su *restringamur* ("restrinjámonos"), que va todavía mucho más lejos, como consigna de la ciencia, de Jena y de cientos de centros culturales, les sale al encuentro el llamamiento: *Impavidi progrediamur* ("Avanzamos impávidos")." [105]

Max Verworn (1863-1921), investigador alemán, ha ejercido notable influencia sobre el desarrollo de la biología contemporánea, y en especial de la fisiología de la célula y de la fisiología comparada. Sus estudios experimentales, la mayor parte de los cuales datan de fines del siglo pasado y comienzos del presente, contribuyeron a precisar los conceptos básicos de la fisiología del organismo animal como un todo.

Por su visión de los fenómenos biológicos, Verworn era partidario del darvinismo y adversario decidido del vitalismo. Por sus concepciones filosóficas profesaba la variedad del empiriocriticismo que se conoció con el nombre de "psicomonismo" y que afirmaba que el mundo material es un producto de la psique humana.

A M. Verworn va unida la aparición y difusión entre cierta parte de los biólogos y médicos del denominado "condicionalismo", teoría idealista subjetiva que niega la causalidad objetiva en la naturaleza y la sustituye por el concepto de "condición", la cual, tal como la enfoca esta teoría, no existe objetivamente, sino que surge en el proceso de la "experiencia pura" (desprovista también de contenido objetivo) como fruto de la actividad psíquica del investigador. El condicionalismo de Verworn estima que todas las condiciones del fenómeno son equivalentes; así niega la necesidad de destacar la condición principal, la causa determinante del fenómeno. De ahí que todo el mundo aparezca como un caos.

Lo mismo que en todos los adeptos de Mach, lo característico en las concepciones de Verworn, especialmente en lo que se refiere a la causalidad, la necesidad, las leyes de la naturaleza, es el agnosticismo.

La química, y en particular la orgánica, alcanzó grandes éxitos en Alemania. Tratábase de realizaciones de considerable alcance filosófico, que ayudaban a refutar el vitalismo y el agnosticismo, y también a demostrar que la unidad del mundo reside en su materialidad.

Hasta los años 60 del siglo XIX, la teoría de las combinaciones orgánicas era reducida por muchos químicos hasta el nivel de una descripción empírica de las reacciones. Ciertos investigadores deducían de aquí, con un criterio agnóstico, que no existe ni puede existir en principio una fórmula única que exprese la verdadera estructura de la sustancia química. Estimábase que para la descripción de cada transformación química

[104] E. Haeckel, *Los enigmas del universo*, ed. cit., pág. 229.

[105] Cita tomada de: A. Nekrásov, *La lucha por el darvinismo*. Moscú-Leningrado, 1926, pág. 142.

la sustancia tiene su fórmula propia, puramente empírica. Los químicos agnósticos negaban la posibilidad de conocer la verdadera estructura de la sustancia. Esto hizo que entre ellos adquiera carta de naturaleza la valoración subjetivista de las representaciones atómicas, incorporadas a la ciencia sólo por supuestos motivos de comodidad y que no reflejan nada que tenga existencia real.

A comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, en la química orgánica entra el concepto de valencia (es decir, de enlace entre los átomos). El eminente químico alemán *Friedrich August Kekulé* (1829-1896) introdujo la noción de la tetravalencia del carbono y de la capacidad de los átomos de éste para unirse entre sí en cadena; ello significaba un avance importante hacia la teoría estructural de los compuestos orgánicos. Kekulé expuso la idea, antes enunciada por Bútlerov (1861), de la combinación de los átomos de carbono en anillo. Esto le sirvió de base para dar en 1865 la conocida fórmula del benzol que lleva su nombre, la cual contribuyó formidablemente a reunir en una síntesis teórica el material experimental referente a la química de los compuestos aromáticos y, en general, de las combinaciones cíclicas.

Los átomos, según las representaciones teóricas de los químicos, intervenían ahora de un modo más concreto que en tiempos de Dalton. Se había descubierto en ellos una propiedad tan importante como es la capacidad de combinarse entre sí según relaciones cuantitativas estrictamente determinadas. Así, por ejemplo, el átomo de oxígeno, bivalente, podía unirse (enlazarse) con dos átomos monovalentes, de hidrógeno o sodio, por ejemplo, con un átomo bivalente, como es el de calcio, etc. De este modo quedaba más demostrada aún la realidad de los propios átomos y la posibilidad de conocer sus concatenaciones, es decir, la estructura de la molécula. Esto confirmaba de hecho las tesis cardinales de la atomística materialista.

Ahora bien, en el plano filosófico Kekulé fue un prisionero del agnosticismo; negaba la posibilidad de conocer la verdadera estructura de la sustancia, o sea de las concatenaciones y de la disposición recíproca de los átomos en la partícula. Las nociones de Kekulé y de sus partidarios no se integraban aún en una teoría única que reflejase una visión integral de los cuerpos orgánicos. Sobre una base tan indefinida y movediza era imposible, ciertamente, construir la química orgánica como ciencia. No obstante, aun con todos sus defectos en filosofía, Kekulé contribuyó en alto grado a la aparición y ulterior desarrollo de la teoría estructural.

Desde las posiciones de un agnosticismo extremo y de un tosco empirismo combatió las ideas de Kekulé y las concepciones estructurales atómicas *Adolf Kolbe* (1818-1884), químico excelente en los experimentos de síntesis, pero débil filósofo y teórico. Kolbe atacó furiosamente a Kekulé, al que calificaba de "poeta químico", y tenía por alucinaciones y fantasmagoría sus conceptos sobre la estructura de los compuestos orgánicos.

Kolbe rechazaba el papel del pensamiento teórico en la ciencia, y tanto más del dialéctico, y calificaba de meras especulaciones tales construcciones científicas materialistas como la teoría estructural, y de filósofos naturales a quienes las propugnaban. Schorlemmer decía, refiriéndose a

las opiniones de Kolbe: "Este enfoque de la cuestión pierde de vista que la ciencia no es sólo el establecimiento de hechos sueltos, sino también su agrupación acertada, el descubrimiento de los vínculos que los unen y, con ello, su explicación. Empleando únicamente una forma de razonamiento, la inducción, no cumpliremos esta tarea." [166]

Los éxitos de la química orgánica y la aparición de la bioquímica hicieron posible la desaparición paulatina del antiguo abismo abierto entre la materia orgánica y la inorgánica. En este sentido tuvo importancia singular la síntesis de compuestos orgánicos partiendo de elementos simples o del anhídrido carbónico. Operaciones de esta naturaleza llevaron a cabo Berthelot en Francia, Frankland en Inglaterra y Kolbe en Alemania; este último obtuvo por síntasis del anhídrido carbónico o de su hidrato muchos alcoholes, ácidos y otros compuestos, demostrando así que los cuerpos orgánicos pueden ser conseguidos artificialmente de los inorgánicos. Como resumen de estos descubrimientos Kekulé escribía: "Actualmente hemos llegado a la convicción de que los compuestos químicos que se encuentran en los reinos vegetal y animal contienen los mismos elementos que los cuerpos de la naturaleza inerte. Estamos convencidos de que lo mismo aquí como allí, los elementos se subordinan a unas mismas leyes y que, por tanto, no hay diferencia alguna entre las combinaciones inorgánicas y orgánicas cuando se trata de la sustancia y las fuerzas o del número y disposición de los átomos." [167]

Las síntesis subsiguientes, realizadas por los químicos orgánicos de la escuela alemana, vinieron a confirmar brillantemente la unidad de la sustancia orgánica e inorgánica. En 1868, Graebe y Liebermann sintetizaban la alizarina, que hasta entonces se extraía de una sustancia colorante contenida en las raíces de la rubia. Ahora empezó a producirse cor los componentes de la brea del carbón de piedra. De este modo, en la práctica, una "cosa en sí" (como ese cuerpo era antes para los hombres) se convirtió en "cosa para nosotros", que los hombres pueden obtener por vía artificial, según sus deseos, para satisfacer sus necesidades. Poco después, Baeyer y otros químicos alemanes lograban en su laboratorio el índigo, la síntesis del cual tuvo tanto valor práctico y cognoscitivo como la síntesis de la alizarina. En 1884, Emil Fischer inicia sus famosos estudios de los azúcares; logra obtener, por ejemplo, entre otros muchos, la glucosa, y la fructosa, partiendo de la glicerosa y del aldehído fórmico. En 1899 da a conocer sus trabajos sobre las albúminas y los polipéptidos. La unidad de la sustancia orgánica e inorgánica queda establecida firme y definitivamente y los químicos comienzan a aproximarse al planteamiento del problema de la síntesis artificial de la albúmina.

Frente al agnosticismo y al estrecho empirismo del alemán A. Kolbe encontramos los trabajos del eminente físico-químico materialista holandés *Jakobus Hendrikus Van't Hoff* (1852-1911), profesor en un principio de la Universidad de Amsterdam y luego, desde 1896, de la de Berlín. Van't Hoff realizó una gran labor en química orgánica y en la moderna química

[166] K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. cit., pág. 289.

[167] Cita tomada de: K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, págs. 118-119.

física, de la que fue uno de los principales fundadores junto a Gibbs, Mendeleev, Bekétov y Arrhenius. En los años 80 del siglo XIX, aplicando la termodinámica a las soluciones débiles, logró la explicación teórica de una serie de importantísimas propiedades de estas últimas; demostró, por ejemplo, que la denominada presión osmótica cumple en el sentido termodinámico el mismo papel que la tensión de los gases. Con ello se demostraba la unidad de las leyes en dos campos de la física y la química: el de las soluciones débiles y el de los gases enrarecidos.

El estudio posterior de la termodinámica de las soluciones corrió a cargo de otro destacado científico holandés, Van der Waals, a quien pertenece también el mérito de haber hallado la ecuación del estado de los gases reales, en la que se concretan las leyes de los gases ideales (de Boyle-Mariotte y otras). Esta ecuación ponía de manifiesto la dialéctica de las transiciones recíprocas de los estados agregados gaseoso y líquido, y explicaba teóricamente la razón de que tales transiciones cualitativas puedan realizarse en unos casos súbitamente y en otros poco a poco.

Van't Hoff profesaba el materialismo y la dialéctica espontánea. En una situación en que arreciaba la ofensiva contra el materialismo por parte de los adeptos de Mach y del energetismo, defendió consecuentemente la teoría atómico-molecular, en la que entonces encontraba expresión concreta el materialismo dentro de la física y la química. Sostuvo la atomística tanto en sus escritos como con sus propios descubrimientos científicos. En 1874 publicó *Disposición de los átomos en el espacio*, obra que significaba el comienzo de la estereoquímica o química espacial. Simultáneamente, una idea análoga fue enunciada por el francés Le Bel. Hasta entonces, las fórmulas químicas se representaban sólo en un plano; el átomo tetravalente del carbono, por ejemplo, adquiría la forma siguiente:

—C—. Van't Hoff propuso el denominado modelo tetraédrico, según el cual las cuatro valencias se orientan hacia los vértices de un tetraedro regular. Esto permitió dar una explicación teórica a la isomería óptica de algunas combinaciones orgánicas, descubierta en los años 60 del siglo XIX por Pasteur. Las ideas estereoquímicas significaron un golpe decisivo para el idealismo, un representante del cual, E. Mach, afirmaba en 1872 que "no es obligatorio representar los elementos químicos en un espacio de tres dimensiones".[168]

V. I. Lenin no se refería sólo a las ciencias naturales de su tiempo, sino también a las de los años 70 del siglo XIX, al escribir: "Las ciencias naturales no dudan de que la materia por ellas estudiada existe únicamente en el espacio de tres dimensiones, y que, por consiguiente, también las partículas de esta materia, aunque sean tan ínfimas que no podamos verlas, existen "necesariamente" en el mismo espacio de tres dimensiones." [169]

Los trabajos de Van't Hoff son una brillante confirmación de estas palabras. Por algo los combatió un enemigo tan rabioso del materialismo

[168] Cita tomada de: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., página 193.

[169] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 194.

y de la dialéctica y un empírico tan extremado como era Kolbe. Este, adulterando la verdad, afirmaba que Van't Hoff "no siente inclinación alguna hacia la investigación química exacta. Ha preferido montar en el Pegaso (alquilado seguramente en las caballerizas veterinarias) y proclamar en *Le chimie dans l'espace (La química en el espacio. — N. de la Red.)* cómo durante su audaz vuelo a las cumbres del Parnaso de la química los átomos se le figuraban agrupados por sí mismos en todo el espacio mundial".[170]

Así, el desdén por el pensamiento teórico, por la dialéctica y el materialismo, combinado con una tendencia irresistible hacia el agnosticismo y el empirismo extremo, se convierte en Kolbe en un oscurantismo manifiesto, en el odio a las ideas avanzadas de las ciencias naturales. La vida le jugó una mala pasada a Kolbe: las ideas estereoquímicas de Van't Hoff no sólo resistieron brillantemente la prueba de la práctica en la química orgánica, sino que, al cabo de veinte años, penetraban en la química inorgánica: en este campo, para explicar la estructura de las denominadas combinaciones "complejas", el eminente químico suizo *Alfred Werner* (1866-1919), que trabajaba en Zurich, enunció en 1893 la teoría de la disposición espacial de los átomos o grupos de átomos alrededor del átomo central en la molécula de dichas combinaciones. Las nuevas ideas fueron expuestas en la obra de Werner *Sobre la estructura de los compuestos inorgánicos* (1893) y se conocen con el nombre de "teoría del número de coordinación". En ella se daba un nuevo impulso al concepto químico de la valencia.

Los grandes éxitos que simultáneamente con la química logra la astrofísica tuvieron gran importancia para la filosofía.

A principios del siglo XIX, el alemán Fraunhofer había descubierto en el espectro del Sol unas rayas especiales, que se conocen con su nombre. La causa de la aparición de dichas rayas permaneció durante largo tiempo desconocida, hasta que se dedicaron a estudiarlas dos eminentes científicos alemanes: el químico *Robert Bunsen* (1811-1899) y el físico *Gustav Kirchhoff* (1824-1887). (Señalaremos de pasada este ejemplo como muestra de los beneficios que trae consigo la colaboración científica de especialistas de distintas ramas de las ciencias naturales, cuya necesidad había señalado Engels.) Con el descubrimiento del análisis espectral pudieron registrar en cualquier espectro óptico la presencia de rayas propias de determinados elementos químicos, cualquiera que fuese el origen o la forma de manifestación del rayo de luz que pasa por un prisma. Así descubrieron las rayas del sodio en el espectro solar, lo cual probaba la existencia en el Sol de átomos de este elemento químico. Lo que hasta poco antes se creía una fantasía, un sueño irrealizable, algo absolutamente imposible, se consiguió de un modo inesperado; lo mismo en el Sol que en las estrellas, se encontraron los mismos elementos que habían sido descubiertos ya en la Tierra, de donde seguía la conclusión de la identidad química de la materia universal. Así, la hipótesis de Kant acerca del origen único de todos los cuerpos del sistema solar se veía comprobada en un punto muy esencial, y con ella la idea de la unidad del mundo

[170] Cita tomada de: K. Schorlemmer, *Aparición y desarrollo de la química orgánica*, ed. cit., pág. 215.

expresada en su materialidad, en este caso en la comunidad de las sustancias que lo componen.

De la acogida que tuvieron las nuevas ideas relacionadas con el descubrimiento del análisis espectral habla Kirchhoff en una carta a su hermano (mayo de 1860). "Quiero, ni más ni menos, llevar a cabo el análisis químico del Sol y, acaso, más tarde, de las estrellas fijas. He tenido la suerte de encontrar la clave para la solución de este enigma. Esto parece muy extraño, y no me ofendí cuando hace poco, durante un paseo, cierto doctor en filosofía, conocido mío, habló de que un loco afirmaba haber descubierto el sodio en el Sol. Yo traté de explicarle que la tarea no es tan imposible y que, en efecto, parece que se pueden sacar conclusiones sobre la composición química de un cuerpo por los rayos que emite. No pude resistir la tentación y le dije que ese loco era yo mismo." [171]

El análisis espectral permitió a Bunsen, en los años 60 del siglo XIX, descubrir dos nuevos elementos químicos: el rubidio y el cesio; y los químicos alemanes Reich y Richter encontraron el indio. Tales descubrimientos preparaban y hacían necesaria la creación de un sistema general que abarcase a todos los elementos. En este trabajo preparatorio tomó parte el químico alemán *Julius Lothar Meyer* (1830-1895), quien agrupó los elementos por sus valencias.

Más tarde, después de que Mendeleev hubo descubierto la ley periódica, Lothar Meyer dio a conocer (en 1870) la curva de dependencia de los volúmenes atómicos respecto de los pesos atómicos de los elementos, de un carácter acusadamente periódico ("en sierra") y que lleva su nombre. Pero su formación mecanicista le impelía a interesarse demasiado por el aspecto exterior, cuantitativo, y no penetró suficientemente en la esencia de la ley periódica. "La química —escribía Engels— parece estar en el mejor de los caminos para explicar toda una serie de las propiedades físicas y químicas de los elementos, partiendo de la relación que existe entre el volumen y el peso atómicos. Pero a ningún químico se le ocurrirá afirmar que puedan expresarse exhaustivamente todas las propiedades de un elemento mediante el lugar que ocupe en la curva de Lothar Meyer, que con ello sólo se expliquen, por ejemplo, la estructura peculiar del carbono, que hace de él un portador esencial de la vida orgánica, o la necesidad de la existencia de fósforo en el cerebro. Y, sin embargo, a eso y no a otra cosa tiende la concepción *mecanicista*." [172]

A la afirmación de la ley periódica en la ciencia contribuyó particularmente el descubrimiento, en 1886, del ecasilicio, previsto por Mendeleev, y la exacta coincidencia de sus propiedades con las anunciadas. Este descubrimiento lo hizo el químico alemán *Klemens Winkler* (1838-1904), quien escribió acerca de este elemento, al que dio el nombre de germanio: "...No hay ya duda alguna de que el nuevo elemento es el *ecasilicio*, anunciado con quince años de antelación por *Mendeleev*... Difícilmente se puede dar una prueba más convincente de que la teoría de la periodicidad de los elementos es verdadera que la materialización del hasta ahora hipo-

[171] Cita tomada de: M. A. Bloch, *Indice bibliográfico de química*, t. I, 1929, página 358.

[172] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. esp. cit., pág. 217.

tético "ecasilicio"; se trata de algo auténticamente mayor que la simple confirmación de una audaz teoría: significa un gran ensanchamiento del horizonte químico, un paso formidable en el campo del conocimiento." [173]

En la *física* se trabajó con éxito —en Alemania y también en Austria— sobre la doctrina de la transformación de la energía y, en relación con ella, sobre la teoría cinético-molecular de los gases, que expresaba la tendencia materialista en las ciencias naturales. En este terreno es muy valiosa la aportación del eminente físico teórico alemán *Rudolf Clausius* (1822-1888), quien contribuyó en alto grado al estudio del segundo principio de la termodinámica, enunciado por él en forma de ley: el calor no puede pasar por sí mismo de un cuerpo más frío a otro más caliente. Como ampliación de este principio, Clausius introdujo en 1865 la noción de entropía, que ha pasado a ser uno de los conceptos básicos de la física actual. En sus trabajos, los fundamentos de la termodinámica aparecen por primera vez como una teoría íntegra expuesta con un criterio estrictamente científico, que interpreta las leyes del calor como una forma específica del movimiento de la materia. De este modo, la física rompía cada vez más el marco de la vieja concepción mecanicista del mundo, según la cual las leyes de la mecánica son consideradas como universales y valederas para la explicación de toda clase de fenómenos, cualquiera que sea su esfera.

Clausius contribuyó en alto grado a los avances de la teoría cinética de la materia y dio su primera exposición sistemática, ayudando a introducir en la física las nociones estadísticas que fueron expuestas y fundamentadas con éxito por L. Boltzmann, J. C. Maxwell, J. Gibbs, M. Smolujovski y otros.

Aun contribuyendo tan decisivamente al descubrimiento de las leyes objetivas de los procesos físicos, Clausius incurrió en errores cuando se trataba de darles una interpretación filosófica. Así, defendió y hasta trató de argumentar "científicamente" la hipótesis idealista y teológica de la "muerte térmica del universo", enunciada por el físico inglés W. Thomson después de aparecer los primeros trabajos de Clausius sobre termodinámica. Examinando los procesos de transformación recíproca de las distintas formas de energía en la naturaleza desde el punto de vista del segundo principio de la termodinámica, W. Thomson llegó a la conclusión de que era inevitable la "dispersión de la energía", es decir, la transformación gradual de todas las formas de la energía en calor, por lo que en la naturaleza ha de desaparecer la capacidad de trabajo, de cualquier género que sea, y cesar toda la vida en el universo. Partiendo del supuesto de que la entropía del universo tiende al máximo, Clausius concluyó en 1865 que el estado general del universo ha de acercarse constantemente al estado límite, o sea a la "muerte térmica".

La hipótesis de la "muerte térmica del universo" fue utilizada inmediatamente por el idealismo y la religión en su lucha contra el materialismo: porque si la ciencia admite como inevitable el fin del mundo en el tiempo, lógicamente ha de admitir la posibilidad de que tuvo un principio, o lo que es lo mismo, la creación del universo.

[173] Cita tomada de: D. I. Mendeleev, *La ley periódica*, 1958, pág. 721.

Contra esta hipótesis se alzaron resueltamente los hombres de ciencia que profesaban el materialismo. F. Engels escribió: "...Una materia cuyo desplazamiento puramente mecánico de lugar encierra, indudablemente, la posibilidad de transformarse, bajo condiciones propicias, en calor, electricidad, acción química y vida, pero que no puede engendrar por sí misma aquellas condiciones, esa materia ha *perdido el movimiento;* y un movimiento que no cuenta ya con la capacidad necesaria para transformarse en las diferentes formas que le son propias... se ha ya, en parte, destruido." [174]

La idea de la "muerte térmica del universo" se basa justamente en la tesis de que una de las formas del movimiento de la materia —el calor irradiado al espacio cósmico— "pierde valor", pierde la capacidad de experimentar nuevas transformaciones.

Según hace ver Engels, Clausius planteaba en esencia el problema que surge en relación con el segundo principio de la termodinámica y que se refiere a los límites de aplicabilidad de ese segundo principio y a la suerte corrida por el calor irradiado al espacio cósmico: "El problema de qué pasa con el calor aparentemente perdido no ha sido claramente planteado, digamos, hasta 1867 (Clausius). Nada tiene de extraño que aún no se haya resuelto, y podría ocurrir que tardásemos bastante en llegar a la solución, con los pequeños medios de que disponemos. Pero no cabe duda de que se resolverá, con la misma certeza con que sabemos que en la naturaleza no se dan milagros..." [175]

Engels indica el método general a seguir para la posible solución del problema, oponiendo el camino materialista y al propio tiempo dialéctico al idealista y teológico: "...Si no queremos recurrir en este punto a la idea del creador, no tenemos más remedio que llegar a la conclusión de que la materia prima candente de los sistemas solares de nuestra isla cósmica surgió, por una vía natural, mediante las transformaciones operadas por el movimiento, *inherentes por naturaleza* a la materia móvil, y que sus condiciones tendrán también que reproducirse por obra de la materia misma, aunque sea a la vuelta de millones y millones de años de un modo más o menos fortuito, pero con la fuerza de la necesidad que es inherente también a lo casual." [176]

Por consiguiente, la clave de principio para la resolución del problema la veía Engels, ante todo, en la aplicación de la dialéctica de lo casual y lo necesario. Justamente este camino siguió de hecho el notable físico materialista austríaco *Ludwig Boltzmann* (1844-1906), cuyas obras principales se refieren a la física estadística y, ante todo, a la teoría cinética de los gases. Estas obras se distinguen por una profunda interpretación filosófica de las cuestiones sometidas a investigación. Boltzmann dio una interpretación estadística al segundo principio de la termodinámica y enunció el teorema H, relacionando la entropía con la probabilidad del estado del sistema, con lo que se relacionaba la termodinámica con la teoría cinético-molecular.

Boltzmann señaló que la entropía *(S)* es proporcional al logaritmo de la probabilidad del estado *(W);* la tendencia de la entropía al creci-

[174] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 18.
[175] Ibídem, pág. 243.
[176] Ibídem, págs. 18-19.

miento —que hasta entonces parecía bastante enigmática— adquiría una interpretación perfectamente clara, materialista, como tendencia de los sistemas, como consecuencia de los procesos que transcurren naturalmente, a pesar de un estado menos probable (y que por eso posee una entropía menor) a otro más probable (con la correspondiente entropía mayor). Su genial fórmula $S = k \ln W$, según la gráfica expresión del físico alemán A. Sommerfeld, "esculpida en su mausoleo del cementerio de Viena, se destaca sobre el fondo de las nubes que cruzan por encima de la tumba del gran Boltzmann". Boltzmann sometió a una crítica profunda y bien razonada la hipótesis de la "muerte térmica del universo"; ésta, indicaba él, se basa en la noción del universo como un sistema aislado y finito, y esto significa que las tesis tomadas de la experiencia se amplían mucho más allá de sus límites naturales. Semejante idea se contradice con la ciencia, todos los informes de la cual hablan de la infinitud del universo. Según señalaba Boltzmann, desde el punto de vista estadístico el segundo principio de la termodinámica ostenta un carácter relativo, pero no universal y absoluto; al expresar la orientación más probable de los procesos físicos, admite también desviaciones (fluctuaciones), donde la marcha de los procesos se verá acompañada por un descenso de la entropía. Boltzmann suponía que la parte del mundo que nos rodea, en la que los procesos físicos se desarrollan con una entropía creciente, es la extinción de una gigantesca fluctuación cósmica. El mundo en su conjunto, dice él, se encuentra en cierto estado de equilibrio, en el que de tiempo en tiempo, en distintos sectores, se producen fluctuaciones gigantescas de ese género. A pesar del carácter claramente mecanicista de esta concepción, el método en que se apoyaba mostraba el buen camino para la solución del problema, al relacionar la necesidad del flujo de los procesos físicos en una dirección determinada con los movimientos casuales de las moléculas, que condicionan una u otra probabilidad del estado de sus sistemas conjuntos. Justamente esta idea fundamental, que es la base metodológica de la ley general, por él descubierta ($S = k \ln W$), y no su expresión concreta, de un carácter mecanicista, constituye la principal realización de Boltzmann.

Los trabajos de éste robustecían las posiciones del atomismo, y con ello del materialismo en la física, poniendo de manifiesto la relación entre las representaciones atomísticas sobre la estructura de la materia y la explicación de las propiedades microscópicas (termodinámicas) observadas en la materia.

Boltzmann examinó también profundamente problemas más generales de índole filosófica. La atomística fue siempre en la historia de la filosofía y las ciencias naturales la bandera del materialismo, y en torno a ella se desenvolvió incesantemente la lucha entre el materialismo y el idealismo. Los átomos, dice Boltzmann, son objetos materiales reales, y no una ficción, no una simple construcción lógica, cómoda para la clasificación de los datos sensoriales, como suponían los representantes de las distintas escuelas del positivismo. Al argumentar con un criterio materialista la atomística, hubo de superar dificultades ingentes. Las nociones estadísticas no tenían entonces en la física pruebas experimentales directas. Esto permitía a los adversarios de la atomística combatir las ideas de Boltzmann

apoyándose en la experiencia. Cuando un materialista hablaba de los átomos, Mach le salía al encuentro: "¿Ha visto usted un átomo siquiera?" Y Ostwald manifestaba que todas las conversaciones sobre la atomística eran un "aquelarre".

Aun defendiendo el atomismo, Boltzmann comprendía perfectamente que las concepciones atomísticas no pasaban entonces en la física de ser una hipótesis. No obstante, subrayaba que los hechos más diversos de la física, la química y la cristalografía hablaban ya decididamente en pro del atomismo. Con un criterio materialista, sometió a dura crítica las premisas positivistas iniciales de los adeptos de Mach, del energetismo y del fenomenologismo en general, que negaban la atomística. No sólo combatió estas orientaciones en la ciencia en el plano metodológico, sino que también señaló que su filosofía incorrecta conducía a quienes profesaban en ella a errores físicos concretos.

En su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, V. I. Lenin hace notar la lucha de Boltzmann contra Mach y sus adeptos: "De los físicos alemanes —escribe—, Ludwig Boltzmann, muerto en 1906, es quien ha combatido sistemáticamente la corriente machista...; al "apasionamiento por "los nuevos dogmas gnoseológicos" oponía la demostración sencilla y clara de que la doctrina de Mach se reduce al solipsismo. Boltzmann teme, naturalmente, denominarse materialista y hasta especifica que no está ni mucho menos contra la existencia de Dios. Pero su teoría del conocimiento es, en el fondo, materialista..." [177]

Boltzmann tenía en gran estima la teoría; consideraba que "la teoría ha de dar estructura al reflejo del mundo exterior, que existe exclusivamente en nosotros, reflejo que ha de servir de norte y guía en todos nuestros pensamientos y experimentos... Lo peculiar del espíritu humano es precisamente que trata de crear para sí ese reflejo y de acomodarlo cada vez más al mundo exterior".[178]

Estas palabras de Boltzmann expresan una concepción materialista: la teoría, dice, es un reflejo del mundo objetivo. Y esta concepción la aplica en todos los trabajos en que combate a los positivistas. "El idealismo —escribe— afirma únicamente la existencia del propio "yo", la existencia de diversas representaciones, y partiendo de ello, trata de explicar la materia. El materialismo parte de la afirmación de que la materia existe, y apoyándose en ello, trata de explicar las sensaciones." [179] Así planteado el problema, Boltzmann comenta, por ejemplo, con gran dosis de ironía los intentos que Schopenhauer hace para colocarse por encima de la pugna entre el materialismo y el idealismo, y estima que este pensador lo diluye de hecho todo en el sujeto, sin dejar objeto alguno.

Boltzmann no considera la teoría, los conceptos de la ciencia —reflejo del mundo objetivo— como petrificados e inmutables. Al contrario, bajo la acción de nuevos hechos experimentales, nuestros conceptos cambian sin cesar, aproximándose asintóticamente a un reflejo cada vez más ade-

[177] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 319.
[178] L. Boltzmann, *Ensayos de metodología de la física*, ed. rusa, Moscú, 1929, págs. 31-32.
[179] Cita tomada de: *Problemas de historia de las ciencias naturales y de la técnica*, ed. rusa, fasc. 4, Moscú, 1957, pág. 51.

cuado de la realidad. Esto acerca a Boltzmann a las posiciones del materialismo dialéctico.

Entre otros problemas filosóficos que Boltzmann examina con un criterio materialista están los que se refieren a la relación entre lo sensible y lo racional en el conocimiento, al papel de la hipótesis y a la significación de las matemáticas en las investigaciones físicas.

El materialismo de Boltzmann era en grado considerable limitado, mecanicista. Esta limitación se deja sentir sobre todo con especial vigor en su teoría de las fluctuaciones, que de hecho negaba el desenvolvimiento infinito de las formas cualitativamente distintas del movimiento de la materia en el proceso de su desarrollo.

Las ideas fundamentales de la obra de Boltzmann no fueron debidamente comprendidas por muchos físicos en vida de su autor. Su apasionada defensa de la atomística le granjeó la reputación de hombre insociable y fue causa de continuos ataques contra él por parte de los adversarios del atomismo, de los antimaterialistas y empíricos vulgares, hasta convertirse en una verdadera persecución. Este ambiente creado a su alrededor fue en gran parte causa de su trágica muerte: Boltzmann acabó por suicidarse.

El excelente físico alemán *Heinrich Rudolf Hertz* (1857-1894) contribuyó valiosamente a los progresos de la electrodinámica. Partidario convencido de las ideas de Faraday y Maxwell, Hertz demostró experimentalmente la existencia de las ondas electromagnéticas, estudió sus propiedades y señaló su semejanza completa con las propiedades de las ondas luminosas, confirmando así la teoría de la luz enunciada por Maxwell. Apoyándose en la hipótesis del éter, en 1890 expuso la primera variante de la electrodinámica de los cuerpos en movimiento.

Filosóficamente, Hertz ha de ser catalogado entre los materialistas espontáneos. V. I. Lenin indicaba que "la introducción filosófica de H. Hertz a su *Mecánica* revela el punto de vista habitual de un naturalista intimidado por los clamores profesorales contra la "metafísica" del materialismo, pero no llega ni mucho menos a deshacerse de su convicción espontánea sobre la realidad del mundo exterior".[180] Como confirmación de esto, Lenin cita a continuación las siguientes manifestaciones de Hertz que definen su criterio sobre la energética. Si nosotros, decía Hertz, "queremos inquirir la razón real de por qué a la física contemporánea le gusta expresarse con el lenguaje energético, la respuesta será: porque es el modo que mejor le permite evitar el hablar de cosas de las que sabemos muy poco... Naturalmente, todos estamos convencidos de que la materia ponderable está compuesta de átomos; y en algunos casos tenemos ideas hasta cierto grado precisas sobre la magnitud de esos átomos y sobre sus movimientos. Pero la forma de los átomos, su cohesión, sus movimientos, en la mayoría de los casos, nos quedan completamente ocultos... De modo que nuestra concepción sobre los átomos es de por sí un importante e interesante objeto de ulteriores investigaciones, pero en modo alguno sirve de base sólida y segura a las teorías matemáticas". V. I. Lenin observa a este respecto: "Así que a Hertz ni siquiera se le viene a las mientes la

[180] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 315.

posibilidad de una concepción no materialista de la energía. La energía ha servido de motivo a los filósofos para escapar del materialismo al idealismo. El naturalista ve en la energética un cómodo procedimiento de exposición de las leyes del movimiento material, en unos tiempos en que los físicos, si podemos expresarnos así, han dejado el átomo, pero no han llegado al electrón." [181]

Al progreso de las *matemáticas* dentro de Alemania contribuyó en alto grado la Universidad de Gotinga, que durante largo tiempo ocupó el primer puesto en el mundo por sus aportaciones a esta ciencia. A esta Universidad va unida la labor de sabios eminentes, y entre ellos del gran matemático alemán *Karl Friedrich Gauss* (1777-1855), a quien pertenecen descubrimientos trascendentales en el campo de la teoría de los números, la geometría diferencial, el álgebra superior, fundamentos de la geometría y también en las matemáticas aplicadas, astronomía y geodesia.

Hauss, que tenía en gran estima el valor práctico de la ciencia, era contrario al utilitarismo estrecho. La ciencia, decía, ha de ser amiga de la práctica, pero no su esclava.

A la Universidad de Gotinga va unida también la obra de otro gran matemático alemán, *Georg Friedrich Bernhard Riemann* (1826-1866), quien inició la orientación geométrica en la teoría de las funciones analíticas y la penetración en ella de las ideas de la física matemática. Es uno de los fundadores de la teoría de las ecuaciones diferenciales y de la topología. Son especialmente conocidos sus trabajos sobre la doctrina matemática del espacio.

En su famosa lección *Sobre las hipótesis en que descansa la geometría* (1867), Riemann expuso las ideas fundamentales de la nueva geometría, que ahora lleva su nombre.

Esto significaba un importante avance después de la geometría no euclidiana creada por N. I. Lobachevski. Hasta entonces la geometría había sido considerada de preferencia como una doctrina de las propiedades del espacio físico que nos rodea; en Riemann se nos muestra como la doctrina de las constantes diversidades de orden *n*. Dicho de otro modo, la geometría y la materia de que fundamentalmente trata —el espacio— son comprendidas en el sentido más amplio, como el conjunto de objetos homogéneos cualesquiera de determinada dimensión. Según este punto de vista, los espacios de las geometrías de Euclides y Lobachevski y de la geometría elíptica del propio Riemann actúan como casos particulares del espacio riemanniano generalizado.

Tal amplitud de pensamiento es la característica de toda la obra matemática de Riemann. Este, por su parte, concedía gran importancia al método de sus investigaciones. Su tarea principal la veía en la nueva interpretación de las leyes de la naturaleza ya conocidas.

Hasta nosotros han llegado solamente fragmentos de los razonamientos filosófico-naturales de Riemann; no obstante, podemos deducir que en muchas cuestiones mantenían un punto de vista materialista. Por ejemplo, concebía el espacio como ocupado, sin solución de continuidad, por la

[181] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 316.

materia, la cual experimenta la acción de la gravedad, de la luz y la electricidad.

Las ideas de Riemann influyeron sobre el desarrollo de las matemáticas y de la física de su tiempo.

El máximo esplendor de la escuela de Gotinga coincide con la labor de dos eminentes matemáticos alemanes: F. Klein y D. Hilbert.

Félix Klein (1849-1925) se dio a conocer ampliamente por sus brillantes trabajos sobre la teoría de los grupos, las funciones elípticas y automorfas, y particularmente por sus estudios en geometría. Las ideas expuestas por él en *Examen comparativo de las nuevas investigaciones geométricas*, que se conocen con el nombre de *Programa de Erlangen*, hicieron época en los avances de la geometría. Según este programa, la geometría trata del sistema de invariantes de cierto grupo de transformaciones de una diversidad ininterrumpida. Las distintas geometrías, según Klein, se diferencian por la estructura de los grupos en que se basan. Así, pues, la geometría es considerada por primera vez según un punto de vista teórico único de grupos. Esta aspiración a encontrar la unidad en los heterogéneos datos y métodos matemáticos es lo que caracteriza el modo de pensar de Klein. En el terreno científico que le es propio, se muestra en realidad como un dialéctico espontáneo.

Lo mismo que sus predecesores, Gaus y Riemann, Klein manifestó siempre interés por las matemáticas aplicadas. Ampliando las ideas de Riemann, se guía en alto grado por consideraciones de orden físico en la elaboración de la teoría de las funciones analíticas.

Klein prestó gran atención a la historia de las matemáticas. En sus *Lecciones sobre el desarrollo de las matemáticas en el siglo XIX*, publicadas después de su muerte, esboza un amplio panorama de la evolución de esta ciencia, y no pierde de vista los vínculos entre el planteamiento de sus problemas puramente teóricos y las necesidades prácticas de otras ciencias y de la técnica.

*

El estudio del pensamiento filosófico y sociológico de Alemania en la segunda mitad del siglo XIX nos muestra que el materialismo dialéctico de Marx y Engels, aparecido en los años 40 de esta centuria, se desarrolla y extiende cada vez más en el seno del movimiento obrero, en reñida y aguda lucha contra las múltiples corrientes de la filosofía y la sociología burguesas, contra el reformismo y el revisionismo. En esta incesante lucha ideológica, la filosofía marxista, gracias a la labor de los grandes fundadores del socialismo científico y de sus discípulos, conquista un puesto firme en la conciencia de los hombres avanzados del movimiento obrero alemán y ejerce benéfica influencia sobre los científicos progresivos.

La filosofía y la sociología burguesas de Alemania se convierten en la segunda mitad del siglo XIX, cada vez más, en una simple apología del régimen burgués. Lo característico del pensamiento burgués alemán de este tiempo es el abandono de las mejores tradiciones de la filosofía clásica alemana, de la dialéctica, y tanto más de las tradiciones materialistas del pasado. En este período son proclamadas consignas tales como "vuelta a

Kant", "vuelta a Fichte" y otras semejantes, lo que de hecho significaba un llamamiento a restaurar el contenido conservador y los elementos reaccionarios que figuraban en las teorías de la filosofía clásica alemana, y al olvido de todo cuanto de progresivo había en ellas. De la filosofía de Kant, sus epígonos tratan de eliminar el aspecto materialista, mientras que elevan a la categoría de lo absoluto su apriorismo, su agnosticismo, su burguesa doctrina ética, etc. A la dialéctica de Hegel se oponen el eclecticismo y la metafísica, dándose preferencia a su sistema idealista frente a su método. El materialista Feuerbach es presentado torcidamente como un pensador religioso. Los historiadores burgueses de la filosofía, y tras ellos los revisionistas, desfiguran la evolución histórica del pensamiento filosófico.[182]

En comparación con la filosofía clásica alemana, la filosofía idealista de Alemania había caído en la segunda mitad del siglo XIX en un estado de decadencia y degradación. El carácter decadente y reaccionario de la filosofía burguesa alemana en este tiempo se pone particularmente de relieve en su propagación del agnosticismo, el irracionalismo y el voluntarismo de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche, con lo que esta filosofía rompía con la ciencia y se aliaba íntimamente con la religión y el misticismo. Estas mismas tendencias se manifiestan también en otras corrientes del pensamiento burgués alemán. Muchos filósofos burgueses de Alemania, que aireaban el "carácter científico" de sus concepciones —como gran número de neokantianos, adeptos de Mach, etc.— no rebasaban el marco del agnosticismo y se apoyaban en las tendencias idealistas dentro del campo de las ciencias naturales, como eran, entre otros, el "idealismo fisiológico" y el "idealismo físico". Ahora bien, junto a esta línea fundamental de la filosofía burguesa alemana en la segunda mitad del siglo XIX aparecen también tendencias progresivas. Algunos filósofos, relacionados con las ciencias naturales (Büchner, Vogt, Moleschott) mantienen posiciones materialistas; y aunque profesan un materialismo vulgar, cumplieron un papel positivo considerable en la lucha contra las supersticiones religiosas. Además, en algunos sistemas filosóficos burgueses de la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX se advierten intentos, no desprovistos de interés, de plantear y resolver —cierto que sobre una endeble base idealista— algunos problemas filosóficos importantes. Así, Trendelenburg, Wundt y otros filósofos idealistas alemanes tratan de esclarecer problemas que interesaban a la ciencia en el campo de la teoría del conocimiento, la lógica y la psicología, aunque las concepciones idealistas en que sus doctrinas se asentaban les imposibilitaba para comprender acertadamente el proceso del pensamiento humano y de valorar correctamente las conquistas de la ciencia. Windelband, Lange, Dilthey y alguno otro ensayaron en sus trabajos a sistematizar y esclarecer la historia de la filosofía y de la cultura espiritual de los hombres; pero al no admitir el papel de la vida económica de la sociedad y de la lucha de clases en el progreso de la cultura, al negar o adulterar el papel del materialismo en

[182] En los trabajos de historia de la filosofía escritos por los neokantianos (Lange, Windelband, Cassirer, Vorländer y otros) se rebaja o era despreciado por completo el papel histórico de la concepción materialista del mundo, mientras que el idealismo era presentado como el máximo logro del pensamiento filosófico.

la historia de la filosofía, mermaban el valor científico de sus investigaciones y derivaban a menudo hasta la falsificación de la historia del pensamiento humano.

Paralelamente, a la vez que la filosofía y la sociología burguesas se inclinaban en sus corrientes principales a una decadencia y degeneración cada vez mayor, las ciencias naturales continúan su expansión y alcanzan grandes éxitos en Alemania y en otros países europeos. Sus figuras más señeras (Haeckel, Hertz, Boltzmann y otros) no fueron siempre consecuentes, pero espontáneamente defendían las tradiciones materialistas en el campo científico y se mostraban contrarias al idealismo y al misticismo.

La línea consecuentemente científica, materialista, de la filosofía alemana en la segunda mitad del siglo XIX está representada por la filosofía marxista, por la concepción científica del mundo de la clase obrera, profundamente hostil al idealismo y a la metafísica, irreductible frente a las tendencias filosóficas burguesas y que se apoyaba en los avances de las ciencias naturales.

Alemania es la patria del marxismo, de la filosofía del materialismo dialéctico e histórico. La revolución llevada a cabo en la filosofía por los grandes fundadores del marxismo —C. Marx y F. Engels— cambió radicalmente el carácter de la marcha del pensamiento filosófico no sólo en Alemania, sino en todos los países donde el proletariado revolucionario salía a la palestra.

Carlos Marx y F. Engels —jefes e ideólogos del proletariado internacional— participaron directamente en Alemania en la lucha político-ideológica y teórico-filosófica. La vida de Alemania en el plano ideológico, lo mismo que de otros países europeos, giraba en torno a la lucha entre la concepción proletaria científica del mundo y la concepción burguesa, entre la filosofía marxista del materialismo dialéctico y las diversas corrientes de la filosofía idealista burguesa.

En la lucha ideológica y política que contra la reacción y las concepciones burguesas mantiene en la segunda mitad del siglo XIX el movimiento obrero alemán, adquieren una significación cada vez mayor los trabajos de los discípulos y continuadores de Marx y Engels (J. Dietzgen, W. Liebknecht, A. Bebel, F. Mehring, K. Schorlemmer y otros), en los que se hacía la propaganda de la teoría del marxismo, se criticaba la filosofía y la sociología burguesas y eran defendidas y ampliadas las ideas del materialismo dialéctico e histórico.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE INGLATERRA EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

A mediados del siglo XIX y durante su segunda mitad el capitalismo sigue desarrollándose en Inglaterra en línea ascendente. A lo largo del tercer cuarto de este siglo, al no encontrar una competencia seria en la industria ni en el comercio, el capitalismo inglés impera en el mercado mundial.

El poderío marítimo y colonial de la Gran Bretaña alcanza en este tiempo su punto culminante. La burguesía recoge los frutos de la expansión económica y de la expoliación colonial. Los restos de la anterior aristocracia, que en su mayoría se incorporan al ámbito de los negocios capitalistas, se ven políticamente subordinados a la burguesía industrial. Los círculos dominantes de la burguesía inglesa contaban entonces en su arsenal con la ideología del liberalismo burgués, cuyas características eran: defensa de la no intervención del Estado burgués en los negocios privados de los capitalistas, apología de la expansión en otros países y convencimiento de que el capitalismo era un orden inmutable. La burguesía inglesa recurría a sus enormes superbeneficios para sobornar a las capas superiores de la clase obrera, recurso mediante el que hasta cierto grado pudo restar virulencia a la lucha de clases en la metrópoli. Esto dio origen a la ideología conciliadora y reformista del tradeunionismo, que durante largos años fue un serio obstáculo para la propagación del marxismo en el movimiento obrero de Inglaterra. Los rasgos fundamentales de la ideología del tradeunionismo eran: limitación del movimiento obrero a las tareas puramente económicas, lucha por arrancar pequeñas concesiones económicas a los patronos, apoyo a la política colonial del gobierno británico y negación de la necesidad de la unidad internacional de la clase obrera.

La ideología de la burguesía liberal inglesa rebosaba en aquel tiempo satisfacción de sí misma y seguridad en el carácter inmutable del orden capitalista existente. El liberalismo era una cómoda tapadera que ocultaba la alianza establecida entre la burguesía industrial y la aristocracia agraria contra el pueblo.

En este período la burguesía inglesa toma parte especialmente activa en la lucha por el reparto del mundo. Según observa el escritor John Galsworthy, los años 80 y 90 de la historia de Inglaterra representan "el rápido paso del provincialismo, satisfecho de sí mismo y moderado, al

imperialismo, más satisfecho de sí mismo, pero mucho menos moderado, el desarrollo del instinto de propiedad de la nación que evoluciona".[1]

Los años 70 constituyeron un punto crucial en la historia de Inglaterra. A partir de entonces, la competencia norteamericana y alemana quebranta cada vez más el monopolio del país en el mercado mundial. En la economía inglesa se acentúan los fenómenos de crisis. La crisis industrial se manifiesta ya muy vigorosamente en los años 1873 y 1874. El 12 de septiembre de 1880, C. Marx escribía a N. F. Danielson: "La crisis actual, por su duración, dimensiones e intensidad, es la mayor de todas las que Inglaterra ha conocido." [2] Crece el paro obrero y comienza la militarización del país, es decir, los preparativos para futuros choques militares por el nuevo reparto del mundo. En el país se agudiza la lucha de clases. Refiriéndose a la crisis de los años 80 y a la competencia alemana y norteamericana, F. Engels indicaba: "Ahí está el secreto del súbito movimiento socialista, que aunque venía siendo preparado poco a poco durante los últimos tres años, ahora ha estallado súbitamente." [3]

El último tercio del siglo XIX se caracteriza en Inglaterra por un gran ascenso del movimiento obrero de masas, por las huelgas, de las que la mayor de todas fue la de los portuarios de Londres, que estuvo dirigida por Thomas Mann, Benjamin Tillet y John Burns. La clase obrera recrudece su lucha no sólo en pro de reivindicaciones económicas, sino también por la creación de una organización política proletaria independiente. Todo esto abonaba el terreno para cierto auge del movimiento socialista y para la propagación en Inglaterra del marxismo y de su filosofía.

La agudización de la lucha de clases, el auge del movimiento obrero en el país y la propagación del marxismo provocaron la reacción ideológica en los círculos de la burguesía inglesa, reacción que en un principio toma cuerpo en la propaganda de la doctrina antidialéctica y antirrevolucionaria de H. Spencer y otros positivistas ingleses, y luego en la difusión de los sistemas idealistas religiosos del idealismo absoluto. Junto al incremento de las tendencias reaccionarias de la filosofía burguesa, en los medios científicos, y especialmente en el campo de las ciencias naturales, se mantienen las orientaciones materialistas, vinculadas a los grandes descubrimientos y obras de Darwin y Huxley, Faraday, Maxwell y otros sabios ingleses.

1. El positivismo inglés de la segunda mitad del siglo XIX (Mill, Spencer y sus continuadores)

Al liberalismo político burgués de los años 50 y 60 corresponde en Inglaterra la filosofía idealista, y al mismo tiempo empirista, que cobra expresión, preferentemente, en las teorías de orientación agnóstica. El agnosticismo de los ideólogos de la burguesía inglesa mantenían unos

[1] John Galsworthy, *Saga de Forsyte*, trad. rusa, t. I, Moscú, 1951, pág. 297.
[2] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVII, Leningrado, 1935, pág. 94.
[3] Ibídem, pág. 344.

vínculos muy peculiares con el considerable desarrollo alcanzado en el país por las ciencias técnicas y de la naturaleza, sobre la base de la producción industrial.

Las teorías del empirismo idealista en la filosofía, imbuidas de agnosticismo, declaraban, por una parte, la libertad y la independencia del pensamiento científico, manifestaban sus simpatías por la ciencia, y ante todo por las ciencias naturales, y su hostilidad hacia las especulaciones idealistas puras, mientras que, por otra, se mostraban contra las "desmesuradas pretensiones de la ciencia" a la verdad objetiva y contra el materialismo, allanando así el camino a la religión. Estas doctrinas —y en particular el positivismo de H. Spencer— encerraban una serie de elementos positivos; por ejemplo, el intento de presentar la evolución como ley universal del mundo. Pero en última instancia expresaban los intereses de la burguesía liberal, con el estrecho practicismo y la limitación que le eran propios.

Las ideas del positivismo aparecieron en la filosofía burguesa de Inglaterra en los años 30 y 40, casi a la vez que en Francia. Pero sólo en la segunda mitad del siglo XIX se difunde allí ampliamente, acomodándose a las condiciones políticas del país y al progreso de las ciencias naturales.

El primer gran positivista inglés fue *John Stuart Mill* (1806-1873). Los rasgos característicos de sus concepciones los había expuesto ya en los años 40, pero sólo en la segunda mitad del siglo ejercieron influencia sensible sobre los medios burgueses; es cuando aparecen sus obras *El utilitarismo* (1861), *Examen de la filosofía de sir W. Hamilton* (1865) y *Tres ensayos sobre la religión* (1874).

La filosofía de Mill es ecléctica. Profesaba un empirismo idealista subjetivo.[4] Es en el plano del idealismo subjetivo como interpretaba los conceptos de materia y conciencia. Continuando la crítica que Hume hace de la sustancia, declara a este concepto producto de las asociaciones psicológicas. La materia, según él, es el concepto de "la posibilidad permanente de sensaciones"; la conciencia es un concepto que significa la "posibilidad permanente de vivencias".

Lo que realmente existe, desde el punto de vista de Mill, son, en última instancia, las sensaciones y las vivencias tomadas por sí solas. En su crítica de las posiciones idealistas subjetivas y agnósticas de Mill, V. I. Lenin escribía: "Si decimos que la materia es una posibilidad permanente de sensaciones (según J. S. Mill) o que la materia representa complejos más o menos estables de "elementos", de sensaciones (según E. Mach), nos quedamos *en los límites* del agnosticismo o de la escuela de Hume..."[5] Esta posición no está muy lejos de la que sustentaba Berkeley.

Lo mismo que en filosofía, Mill defiende en el terreno de la lógica el empirismo idealista subjetivo y combate a los filósofos "aprioristas", término bajo el cual él comprendía a los idealistas objetivos y a los materialistas.

[4] Acerca de las concepciones filosóficas de J. S. Mill en los años 40 del siglo XIX, véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, págs. 177-179.

[5] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 110.

J. S. Mill trataba de eliminar de la lógica todo problema propiamente filosófico. En la introducción al *Sistema de lógica* escribía: "La lógica es un terreno neutral en el que pueden encontrarse y tenderse la mano tanto los discípulos de Hartley como los de Reid, los de Locke como los de Kant." [6] No obstante, su teoría lógica se basaba en un principio filosófico general bien definido, que era el agnosticismo sensualista. La tarea de la lógica científica estriba, según él, en poner de manifiesto los procedimientos de fijación respecto del orden de sucesión estable de las vivencias sensibles y sensaciones del sujeto. Lo único que existe definidamente, estimaba él, son las sensaciones singulares (fenómenos). La lógica, desde el punto de vista de Mill, es como una gramática que nos sirve para operar con las impresiones sensibles. De esta posición filosófica se desprendían otros principios, que quedaron expuestos en su obra principal, *Examen de la filosofía de sir W. Hamilton.*

La tarea de la ciencia, dice Mill, estriba en ordenar los fenómenos singulares mediante la inducción, la cual ha de apoyarse en la ley de la causalidad, concebida subjetivamente. En el *Examen de la filosofía de sir W. Hamilton* afirma, por ejemplo, que la ley de la causalidad es producto de la *costumbre* de contemplar la naturaleza como un todo que actúa uniformemente. A ese resultado, puramente *psicológico,* llegan, según él, los hombres por su frecuente uso de la inducción a través de la enumeración simple. Por consiguiente, la causalidad no es objetiva; no es sino un signo exterior que el sujeto atribuye a los cambios que se producen en la esfera de los fenómenos.

Su teoría de la moral, expuesta en *El utilitarismo,* había sido ya enunciada por J. Bentham (1748-1832), según el cual, el valor moral de las acciones viene determinado por la utilidad directa que reportan al individuo. Las relaciones entre el capitalista y el obrero, afirmaba, son "recíprocamente útiles". Mill trató de "ennoblecer" un tanto la ética de Bentham. En su sistema ético del utilitarismo (denominación introducida por Mill) se manifiesta contra los "extremos" de un enfoque estrechamente utilitario de las acciones. Estima que los principios morales se derivan de la experiencia y discrepa con Bentham en cuanto a la valoración, propuesta por éste, puramente cuantitativa de la utilidad de los actos humanos; lo que él propone es una valoración cualitativa, con lo que, opina, los placeres espirituales adquirirían una valoración más alta que los placeres sensibles. Seguidamente hace entrar en su sistema —además del egoísmo como factor universal— el principio del altruísmo, que exige contribuir "a la mayor felicidad posible de todos los seres que nos rodean". En la ética de Mill encuentran reflejo su liberalismo típicamente burgués y el deseo de velar la radical diferencia que se observa en el modo como las clases sociales opuestas enfocan los problemas morales.

Las concepciones éticas de Mill fueron una de las fuentes ideológicas del fabianismo y del laborismo, que adquirieron difusión en Inglaterra a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Mill busca la base de su doctrina sociológica en el estudio de la conformación mental y el carácter de los hombres, o lo que es lo mismo,

[6] J. S. Mill, *Sistema de lógica,* trad. rusa, Moscú, 1914, pág. 11.

en el estudio de su psicología, y considera la sociedad como un agregado de individuos, cuyo pensamiento experimenta un proceso de gradual desarrollo. Es un representante típico de la ideología del librecambismo, cuya esencia se reducía a exigir la no intervención del Estado en las actividades económicas de los patronos capitalistas. Mill no se mostraba conforme con la reivindicación, defendida por A. Comte, de que se robusteciese el Estado burgués y se ampliasen sus funciones; estimaba que el Estado no ha de intervenir en la vida privada de los ciudadanos; ha de conceder, sí, las posibilidades máximas para que los patronos desplieguen su iniciativa económica. El utilitarismo de Mill se convierte en una prédica de la competencia capitalista, encubierta con reservas acerca de su carácter "honrado" y la necesidad de proporcionar a todos condiciones para que puedan "prosperar" por igual. Si a pesar de esto los que no poseen bienes siguen sin adquirirlos... tanto peor para ellos. Mill cierra los ojos a la naturaleza de clase de la competencia dentro de la sociedad capitalista. En la sociología, lo mismo que en la filosofía, como ideólogo burgués que era, encubre con frases liberales la naturaleza reaccionaria de sus concepciones.

El representante principal del positivismo inglés en la segunda mitad del siglo XIX es *Herbert Spencer* (1820-1903). Recibió una formación técnica. Durante seis años permaneció como redactor de la revista *The Economist,* para luego entregarse hasta el fin de su vida a un trabajo de sabio de gabinete. Las obras principales de Spencer son: *Primeros principios* (trabajo filosófico que vio la luz en 1862), *Principios de biología* (1864-1867), *Principios de psicología* (1870-1872), *Principios de sociología* (1877-1896) y *Principios de ética* (1879-1893).

Hombre de una vasta erudición, Spencer manejaba un amplio material científico de los más diversos campos del saber para afirmar la evolución como ley suprema de todo lo existente y señalar el carácter universal, progresivo y objetivo del desarrollo (objetivo en el sentido de su independencia de la voluntad del sujeto individual). A esto se deben los grandes elogios que le tributa Darwin.

Spencer es al mismo tiempo un ideólogo de la burguesía liberal inglesa en vísperas de la época del imperialismo. El interés de la burguesía industrial inglesa por los éxitos de las ciencias naturales y la fe en la solidez del monopolio de Inglaterra en el mercado mundial, cobran expresión en la idea spenceriana del progreso gradual, de la "evolución sin conmociones".

Spencer, que atribuía gran significación a los avances de las ciencias naturales, trata al mismo tiempo de encontrar una vía nueva que elimine el conflicto entre la ciencia y la religión, vía distinta por su carácter de la propuesta por Kant. Mientras Kant reducía el valor del conocimiento para dejar sitio a la fe, Spencer, en cambio, trata de asentar la fe religiosa sobre los cimientos de la propia ciencia.

En los *Primeros principios,* Spencer afirmaba: la base para la conciliación de la ciencia y la religión ha de ser el hecho de que "las formas del ser... son absolutamente incognoscibles en su esencia..." [7] El pro-

[7] H. Spencer, *Primeros principios,* trad. rusa, San Petersburgo, 1886, pág. 373.

pio desarrollo de la ciencia, decía, coloca al investigador ante misterios no resueltos y lo conduce así hacia la religión. El misterio es "el último paso de la ciencia y el primero de la religión". Al decir de Spencer, la ciencia conoce sólo los fenómenos percibidos sensorialmente y se detiene en el umbral de la esencia. "...Materia, Movimiento y Fuerza no son sino símbolos de realidades ignoradas." [8]

Spencer define el conjunto de sus concepciones como "doctrina filosófico-religiosa". Proclamó la necesidad de crear una filosofía que únicamente se diferencie de las otras ciencias por un grado mayor de generalidad ("unificación", "conformidad") de las leyes que en ella se describen. Simultáneamente, interpretaba las leyes generales, de conformidad con el idealismo subjetivo, como leyes obtenidas por la combinación de indicios en que se expresa la semejanza y la desemejanza, la similitud y la diferencia.

Una de las peculiaridades específicas del positivismo de Spencer reside en su doctrina del progreso, de la evolución universal en la esfera de los fenómenos. No admitía la inmutabilidad de las relaciones sociales, pero, al exponer su doctrina sobre el avance en el mundo de los fenómenos, no rebasaba, en realidad, el marco de la interpretación metafísica del movimiento.

Spencer admite en su "filosofía sintética" la validez de las ideas de la evolución no sólo en el mundo de los animales y las plantas, sino también en la sociedad humana y en la naturaleza inorgánica. Su interpretación de numerosos datos de las ciencias naturales se atenía a las posiciones del evolucionismo. No obstante, los grandes descubrimientos científicos los entendía de un modo metafísico.

El descubrimiento de la universalidad de la estructuración de formas en el mundo a través de la división de las células lo calificaba, por ejemplo, como manifestación del carácter universal de la diferenciación puramente cuantitativa; y la ley de la conservación y transformación de la energía, como un efecto del principio de la "constancia de la fuerza". Spencer redujo el darvinismo a la tesis de que los organismos mejor adaptados son los que sobreviven, lo que en algunos casos lleva a conclusiones racistas en la visión de los fenómenos de la vida social. Para estas conclusiones no se apoyaba en el darvinismo, sino en las ideas maltusianas, a las que se limitaba a acomodar la teoría de Darwin. Spencer interpreta también con un criterio metafísico los hechos que dentro de las ciencias naturales confirman la acción de la ley dialéctica de la negación de la negación. Estos hechos hablan para él sólo de la "ritmicidad" de los fenómenos y de las "incorrecciones" que se observan en su repetición.

Spencer formuló su doctrina de la evolución universal en forma de leyes, reduciendo el concepto de evolución (progreso) a una incesante redistribución de las partículas corpóreas y a su movimiento, a la unión (integración) de las partículas y a la dispersión (desintegración) del movimiento. En la dispersión de las partículas y la absorción por ellas de movimiento, tiene lugar, según él, en volumen cada vez mayor, un

[8] H. Spencer, *Primeros principios*, ed. cit., pág. 374.

proceso contrario a la evolución (regresión). Pero tal concepción del progreso y la regresión ostenta un carácter metafísico, es mecanicista, pues el desarrollo no lo interpreta como el paso a un nuevo estado cualitativo, sino como una condensación puramente cuantitativa, como un aumento que se produce por "gradaciones completamente imperceptibles".

La historia humana, según Spencer, es un proceso de "condensación" de individuos y, simultáneamente, de ampliación del territorio que éstos ocupan. Este punto de vista justifica, en fin de cuentas, la expansión exterior del capitalismo británico. De conformidad con la ideología económica del librecambio, Spencer recurre a sus principios de la evolución para argumentar la necesidad de "suprimir las barreras comerciales" entre los países, lo cual conducía a la expansión económica del Estado más fuerte (en esta expansión Spencer comprendía también la "ampliación del territorio").

Posteriormente, Spencer introdujo en su concepción del desarrollo nuevos elementos, no menos mecanicistas que la idea inicial en su conjunto. Así postuló dos características secundarias del movimiento evolutivo: el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, o sea la complicación cuantitativa (diferenciación), y el paso de lo indefinido a lo estructuralmente definido (concreción).

Uno de los casos más típicos de diferenciación lo veía Spencer en la diferenciación de clases dentro de la sociedad burguesa. El carácter de clase de la teoría de Spencer se pone de manifiesto con la claridad máxima cuando dice que las acciones revolucionarias no conducen en modo alguno a la reorganización progresiva de la sociedad, sino a la anarquía universal, es decir, a la regresión.[9]

El paso de lo "homogéneo indefinido" a lo "heterogéneo definido" lo entendía Spencer como un proceso ajeno por principio a toda transformación revolucionaria, como "incremento del orden" a través de la "redistribución continua de las partículas".

La concepción spenceriana de la evolución excluía por completo los saltos cualitativos revolucionarios en el desarrollo, las interrupciones dialécticas de la gradualidad. En una carta a cierto adepto suyo en el Japón, subrayaba que cualquier institución nueva ha de "incorporarse" paulatinamente al sistema ya existente, que en principio ha de ser conservado.

V. I. Lenin, en su trabajo *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, señalaba la completa vacuidad de las "fórmulas generales" del progreso, a las que es posible acomodar cualquier hecho empírico. "El propio concepto de "diferenciación", "heterogeneidad", etc., adquiere distintos significados según a qué ambiente social se aplique." [10] Spencer veía la aparición de grupos sociales pequeños e intermedios como manifestación de la diferenciación progresiva, sin advertir cómo se ahondaba el fundamental antagonismo de clase de la sociedad capitalista.

Las leyes y las fuerzas motrices del desarrollo evolutivo poseen también, según Spencer, un carácter puramente mecanicista. Todo agregado

[9] Véase: H. Spencer, *Primeros principios*, ed. cit., pág. 209.

[10] V. I. Lenin, *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve. Obras completas*, ed. esp. cit., t. I, pág. 431.

o conjunto de objetos pierde la estabilidad y cambia bajo la acción de fuerzas exteriores suficientemente considerables y que actúan un tiempo suficientemente largo. El proceso de los cambios que tienen lugar en el agregado, por ejemplo, en el ser vivo, sigue la línea de la menor resistencia ejercida por las fuerzas exteriores.

La concepción metafísica del equilibrio preside toda la filosofía de Spencer. Este afirmaba: "...Por doquier descubrimos la tendencia al equilibrio." [11] Así, en *Principios de biología* define la vida como "una determinada combinación de cambios heterogéneos, simultáneos y consecutivos, *de conformidad con las coexistencias y las sucesiones exteriores*".[12] Esta definición es abstracta y formalista; deja por completo al margen el carácter específico cualitativo real de la vida y reduce todos los fenómenos vitales al equilibrio de los mismos con el medio exterior bajo la acción directa de este último. Spencer no tomaba en consideración las contradicciones internas del organismo ni la circunstancia de que sólo a través de ellas el medio exterior influye sobre el medio interno. La dialéctica de la interacción de lo exterior y lo interior no pasa de ser para él un libro cerrado bajo siete llaves.

El carácter metafísico de la doctrina de Spencer acerca de la evolución se pone claramente de relieve en sus ideas sobre sus etapas finales. El límite de todos los cambios, después de muchas fluctuaciones rítmicas, es, según él, la "perfección" o el "equilibrio" de fuerzas. Así, la sociedad parece que marcha (al disminuir el crecimiento de la población) hacia el equilibrio del número de habitantes y de la cantidad de medios de subsistencia; en la vida política se establece el equilibrio, la coexistencia de ideas opuestas, como, por ejemplo, la de la liberalización y la del "dominio de la sociedad sobre el individuo", y, en general, el equilibrio de las fuerzas progresivas y conservadoras. Spencer fue uno de los fundadores de la concepción del equilibrio como principio y fin de todo movimiento. De conformidad con su teoría, la fuente de la evolución en cualquier esfera es la relativa inconstancia de las fuerzas activas. Resulta que todo en el mundo está ya adaptado lo uno a lo otro (equilibrado) o se acerca a tal adaptación recíproca (equilibrio). La dirección del movimiento queda determinada no por las contradicciones internas, sino sólo y exclusivamente por los choques, por las correlaciones cuantitativas de fuerzas exteriores, orientadas hacia lados opuestos y no vinculadas interiormente entre sí en absoluto. F. Engels calificó semejante tesis de perogrullada.

La teoría de Spencer era antidialéctica y antirrevolucionaria. Su propio autor habló abiertamente de las revoluciones sociales como de intentos "nocivos" para sacar la sociedad de su "salvador" equilibrio. Es de señalar que para robustecer su concepción evolucionista se remitiese a hechos de la historia de Inglaterra tales como, por ejemplo, el compromiso de clase de 1688.

F. Engels indicaba en el *Anti-Dühring* que la teoría del equilibrio admite las interpretaciones más arbitrarias, puesto que en el fondo se

[11] H. Spencer, *Primeros principios*, ed. cit., pág. 313.
[12] H. Spencer, *Principios de biología*, trad. rusa. t. I, San Petersburgo, 1870, pág. 52.

reduce a lugares comunes. Dicha teoría es enemiga del progreso real, de la lucha de las clases revolucionarias de la sociedad.

En su defensa de la concepción de la influencia directa del medio sobre el organismo pasivo, Spencer enuncia a menudo proposiciones que se acercan a un lamarckismo vulgarizado. Trató de utilizar el darvinismo deformándolo con su teoría del equilibrio, para obtener conclusiones claramente racistas. Si en la lucha por la existencia, decía, sólo sobreviven los organismos más equilibrados, dando origen a la correspondiente descendencia, también en la sociedad tiene lugar, sobre esta base, la "conservación de las razas favorecidas". El progreso social, según Spencer, se halla en dependencia directa del aumento de la población, por cuanto este último intensifica la "lucha por la existencia" que, supuestamente, se libra entre los hombres y que conduce a la selección de los individuos más capacitados para la vida. Así surgió una peculiar variedad del maltusianismo: mientras que, de conformidad con Malthus, el aumento de la población trae consigo en cada nación el hambre y las calamidades, al decir de Spencer el destino es adverso únicamente a las razas menos adaptadas a la lucha por la vida (léase menos desarrolladas en el aspecto capitalista). El carácter de clase de esta doctrina es evidente.

Los principales campos en que Spencer aplica en vasta escala su evolucionismo son la psicología y la sociología. La primera la concibe íntimamente unida a la teoría del conocimiento, que nos presenta diluida en construcciones biológicas y psicológicas. La segunda conduce a la ética, que es la premisa y la culminación de la sociología.

En la teoría del conocimiento, Spencer desarrolla un relativismo biológico sui géneris. Partía de la concepción de la experiencia como una acumulación de vivencias de generaciones anteriores y hacía depender el conocimiento de las necesidades de los organismos y de las condiciones de su vida. Spencer reconocía que la fuente del conocimiento es algo exterior al sujeto, sin que por esto admitiera la verdad objetiva, pues interpretaba las "condiciones de vida" únicamente como un conjunto de fenómenos, sin admitir la posibilidad de conocer la esencia del mundo.

Spencer hablaba de tres criterios de la verdad. Primeramente, estimaba confirmada una hipótesis si se producía una concordancia completa entre los estados de conciencia a los que la hipótesis se reduce —es decir, entre los pensamientos que la expresan— y las representaciones comprendidas. Criterio de la verdad es aquí la concordancia recíproca de distintos estados de la conciencia que llega hasta la identidad o, expresándonos con las palabras de Spencer, hasta la "constancia" de un estado.

El segundo criterio de la verdad es en Spencer la imposibilidad de renunciar en el pensamiento teórico a una tesis y de sustituirla por la tesis contraria. "...La imposibilidad de negar un conocimiento cualquiera es señal de que este conocimiento figura entre los de la más elevada categoría." [13]

Este principio, según Spencer, es el resultado, fijado por la herencia, de la experiencia de las generaciones anteriores, y tiene un valor pura-

[13] Cita tomada de: H. Collins, *La filosofía de Herbert Spencer*, trad. rusa, San Petersburgo, 1897, pág. 193.

mente biológico. La biologización de las leyes del proceso del conocimiento sirve también de base a Spencer para afirmar que entre las distintas tesis que satisfacen la ley que no admite la contradicción en el pensamiento, la más fidedigna será aquella en que para alcanzarla haya que recurrir a la susodicha ley el menor número de veces, por cuanto el sistema nervioso "se fatiga menos" (tercer criterio de la verdad).

Spencer considera la vida social con criterio biológico y, a la vez, mecanicista, por cuanto la biología la interpretaba de manera mecanicista. La biologización de los fenómenos sociales se entrelazaba en él con su interpretación psicológica y con la teoría ecléctica de los "factores".

El concepto básico de la teoría social de Spencer es el del organismo social, del que trataba de derivar las leyes sociológicas. Para él, la división social del trabajo es análoga a la división del trabajo entre los órganos del cuerpo animal, y el desarrollo de la estructura de clase de la sociedad equivale a una diferenciación universal progresiva; desde este punto de vista, la supresión de las diferencias de clase sería un proceso regresivo, que atenta contra la diferenciación social.

Spencer veía un antecesor suyo, en cuanto a sus concepciones sobre el Estado, en Platón, con su ideal de la organización de castas. Comparaba también su teoría con la de Virchow, acerca del "Estado celular", y afirmaba que la clase de los señores es análoga al conjunto de células del aparato neuromotor. Todas las instituciones del Estado burgués, afirmaba, aparecieron de manera tan fatal como las raíces y las hojas de las plantas, los órganos de los animales, etc.

V. I. Lenin muestra en *Materialismo y empiriocriticismo* la esterilidad y el carácter anticientífico de este trasplante de las categorías biológicas a los fenómenos sociales, y escribe que la aplicación de conceptos biológicos y físicos a la sociedad "es una *frase hueca. No se puede* llegar, en realidad, a ningún *estudio* de los fenómenos sociales, a ningún esclarecimiento del *método* de las ciencias sociales, recurriendo a tales conceptos. No hay nada más fácil que aplicar un rótulo "energético" o "biológico-sociológico" a unos fenómenos tales como la crisis, las revoluciones, la lucha de clases, etc., pero tampoco hay nada más estéril, más escolástico y más muerto que dicha ocupación".[14]

No es extraño que la "teoría orgánica" de Spencer fuera aceptada por muchos ideólogos de la burguesía, en particular por los teólogos y maltusianos, ya que proporcionaba argumentos a la concepción del carácter "natural" y "eterno" de las relaciones capitalistas, del mundo de las clases y de la subordinación de los obreros a los capitalistas. En la fase capitalista, según Spencer, el "crecimiento" del organismo social acaba y todo desarrollo ulterior pierde sentido.

Si consideramos que las formas sociales son consecuencia de una prolongada evolución, razona Spencer, toda revolución contra ellas sería reaccionaria. Equivaldría a la "desintegración" de la sociedad. "Cuando, finalmente, adviene la explosión de una verdadera revuelta, desaparecen todos los poderes constituidos, todas las diferencias entre las clases, todas

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 367.

las categorías industriales: la sociedad organizada se convierte en un conglomerado de unidades sociales desprovisto de toda estructura." [15]

Spencer no escatima ditirambos a la actividad industrial y comercial de los propietarios privados. La propiedad privada, se imagina, es la única forma posible de propiedad en general. El principio de la propiedad privada lo considera eterno, algo que deriva de la responsabilidad que los hombres tienen de sus actos. Así, pues, el burgués es presentado por Spencer como un hombre abrumado por el peso de las obligaciones sociales, de las cuales se hallan "libres" los que nada poseen.

En la sociología de Spencer, las ideas del liberalismo burgués se unen a la propaganda de la expansión capitalista. La combinación de estos dos temas correspondía a la situación político-económica de la "época victoriana": el colonialismo agresivo se avenía bien con la vocinglera embriaguez de "libertades" dentro de la metrópoli. Todo lo que Spencer dice de la lucha de las naciones por su existencia, lo mismo que sus argumentos racistas sobre la "inferioridad" de los pueblos poco desarrollados, es un intento de justificar a los colonialistas ingleses.

Spencer era adversario del socialismo. De la misma manera que con un material deleznable no se puede construir una casa buena cualquiera que sea el procedimiento a que se recurra, así, decía, es imposible crear una buena sociedad con hombres de naturaleza inferior cualquiera que sea la organización que se dé a la misma. Recomendaba a los capitalistas que hiciesen algunas engañosas concesiones al proletariado: permitir una pequeña participación en los beneficios, organizar la venta de departamentos a plazos, etc. Este programa de Spencer quedaba coronado por un hipócrita consejo maltusiano: los obreros han de tener menos hijos, a fin de evitar el incremento de la capa de la población falta de medios de subsistencia.

La interpretación de los fenómenos sociales con un criterio biológico daba a la teoría de Spencer un carácter irracionalista y allanaba de hecho el camino a otras concepciones más reaccionarias todavía: a la "filosofía de la vida", y, tras de ella, al pragmatismo. La ética espenceriana exaltaba abiertamente el egoísmo burgués. Los hombres, razonaba Spencer, han de considerar moral todo acto, toda conducta que contribuya a conservar su vida y a darle una mayor intensidad. Interpretando esta tesis utilitaria con un criterio biológico, Spencer declara que la moral es la felicidad biológica del individuo; las normas de la moral vienen determinadas por la lucha por la existencia. Los darvinistas sociales hicieron suya esta tesis y la utilizaron ampliamente.

Spencer afirmaba que la moral ha cambiado siempre y en todos los sitios a medida que se modificaban las condiciones de existencia. Esta conclusión la une a la doctrina de la transmisión por herencia de la "experiencia" moral de las generaciones pasadas y de la fijación innata de una u otra concepción del deber. Así, pues, en la ética, lo mismo que en la teoría del conocimiento, Spencer trata de combinar el empirismo y el apriorismo, y en parte retorna a la doctrina idealista de los principios innatos.

[15] H. Spencer, *Primeros principios*, ed. cit., pág. 209.

En la ética de Spencer, al igual que en su sociología, el desenfrenado individualismo burgués se une al culto al Estado expansionista. Spencer quería ligar la ética utilitarista de la felicidad personal de Mill con la apriorística ética kantiana del deber. Razonando acerca de la combinación del egoísmo y el altruísmo (significando este último el "servicio a su Estado"), afirmaba que en el proceso de la evolución, fijada hereditariamente en sus resultados, se origina un predominio gradual de los impulsos altruístas sobre los egoístas. De este modo trataba, mediante el principio de "vive y deja vivir a los demás", de debilitar la lucha de clases, que escinde la sociedad burguesa en campos antagónicos.

La ética espenceriana se ve coronada por la propaganda del culto reaccionario a la *élite* social, si bien se mostraba contrario al culto del individuo. Muchos temas del individualismo burgués de Spencer los utilizan actualmente laboristas en su propaganda.

Aunque Spencer polemizó con Comte, en una controversia en muchos aspectos de carácter personal motivada por el deseo de afirmar su prioridad en la fundación de los "principios" positivistas, en líneas generales continuó la línea filosófica del positivismo comtiano. No obstante, la teoría de Spencer se diferencia en algunos aspectos de la de su rival. A diferencia de Comte, Spencer expone el principio de la evolución, y niega la reivindicación, que la doctrina comtiana postula, de reglamentar la vida social y hasta la vida individual de los ciudadanos, de someterla a la "jerarquía" estatal.

En su obra *La clasificación de las ciencias* (1864), Spencer se manifiesta contra la ordenación de las disciplinas científicas en serie según su grado de generalidad. lo que es propio de la clasificación comtiana de las ciencias. A este principio opone él la división de las ciencias en abstractas, abstracto-concretas y concretas, las primeras de las cuales (lógica, matemáticas y mecánica) "exponen las relaciones independientemente de las realidades", las últimas describen las "realidades" (es decir. los fenómenos) y las segundas ofrecen un carácter intermedio. Las consideraciones de Spencer sobre la clasificación de las ciencias contenían cierto núcleo racional, por cuanto éstas se diferencian realmente entre sí, entre otras cosas, por su distinto grado de concreción. No obstante, incurría en el defecto de elevar a la categoría de lo absoluto esta diferenciación según el principio por él propuesto.

La filosofía de H. Spencer desempeñó en su tiempo un papel bastante contradictorio. En los países anglosajones y en el continente, en la Europa Occidental, fue la bandera de las teorías antirrevolucionarias, antidialécticas y antimaterialistas. En forma cómoda para los fideístas "moderados", permitía hablar de la conciliación de la religión y la ciencia. Una sólida cultura enciclopédica y la abundancia de referencias a la historia, la etnografía, las ciencias naturales y a otros campos del saber. envolvía la doctrina de Spencer con la aureola de una filosofía científica. El reconocimiento del progreso le daba el engañoso aspecto de un sistema de ideas opuesto al oscurantismo. De hecho, empero, esta filosofía era un baluarte del conservadurismo político revestido de una fraseología liberal.

En los países que a fines del siglo XIX entraban en la vía del desarrollo

capitalista, como, por ejemplo, el Japón y China, Polonia y Rusia, ciertos sabios progresivos veían en la filosofía de Spencer un medio de lucha en pro de la ciencia, contra el desenfrenado misticismo religioso, en favor del desarrollo social y contra la inmovilidad y el estancamiento. Pero si bien tuvo cierto valor positivo la idea misma de la evolución y la circunstancia de que Spencer introdujera en el campo filosófico gran número de hechos procedentes de diversas esferas de la ciencia y fuera su propagandista, en conjunto, su sistema era un obstáculo para la propagación de las ideas de la filosofía materialista. Muchas de las tesis del arsenal ideológico de Spencer fueron después desarrolladas por los empiriocriticistas y, más tarde, por los neopositivistas.

Los filósofos idealistas universitarios ingleses de la segunda mitad del siglo XIX miraban con desprecio la doctrina de Spencer, viendo en ella una "filosofía de la calle". Afirmaban que la significación que Spencer daba al concepto de "progreso" era muy vaga. No obstante, las ideas positivistas adquirieron bastante difusión. Una posición positivista próxima a la de Spencer ocupaba el conocido psicólogo *Alexander Bain* (1818-1903). Criticó su dogmática doctrina de "lo incognoscible", pero las enmiendas que él introduce en el positivismo acentuaban aún más el agnosticismo en esta doctrina: el sujeto, según Bain, es un haz de sensaciones que, a su vez, representan fenómenos puramente fisiológicos y no nos dicen nada de las propiedades del mundo exterior.

A. Bain, que era un psicólogo notable, estudia en su obra principal —*Examen sistemático del espíritu humano* (1855-1859)— el problema de la actividad de la conciencia y la voluntad, y otros fenómenos psíquicos. Para sus investigaciones en este plano recurre al asociacionismo de J. S. Mill y niega en el hombre la libertad de la voluntad, considerando que todo acto humano obedece a motivos concretos. Ahora bien, ¿cómo son determinados los propios "motivos"? Este problema trata de resolverlo siguiendo el paralelismo psicofísico, lo cual no podía conducir a resultados científicos importantes.

Junto a Spencer, también trató de dar una forma popular al positivismo *Karl Pearson* (1857-1936), cuya obra principal es *La gramática de la ciencia* (1899).

El sistema de concepciones de Pearson recibió la pretenciosa denominación de "cienticismo". Activo propagandista de la seudociencia eugenética, presidió el Instituto Nacional de Eugenesia y adquirió notoriedad como defensor de las ideas racistas. El positivismo de Pearson contenía bastantes ideas enunciadas ya por Comte, Miller, Spencer y Mach.

El positivismo y el agnosticismo de Pearson se manifiestan muy especialmente en su concepción del objeto de la ciencia. La ciencia, afirmaba, ha de limitarse a comprobar y registrar los hechos, sin que sea capaz en modo alguno de revelar su esencia ni sus principios. Repite la tesis de A. Comte de que en la ciencia podemos responder sólo al "cómo", pero no al "porqué". Las leyes de la ciencia, de acuerdo con Mach, las consideraba como abreviaciones y descripciones taquigráficas de los hechos, que el investigador está facultado para cambiar si le parece que no resultan cómodas para la descripción. La concepción que Pearson tiene del fin de la ciencia —el logro del "éxito" vital— se acerca al pragma-

tismo. La filosofía no goza, en general, de su estimación y la excluye de la clasificación de las ciencias que propone. Admite únicamente como ciencia la historia de la filosofía, y aun así como una disciplina puramente descriptiva.

Pearson emprendió su campaña contra la filosofía movido por el deseo de combatir la concepción materialista del mundo, cosa que ni él mismo ocultaba. Cuando propone llevar hasta el final la "depuración" de la ciencia, para eliminar en ella la filosofía, se lanza a la crítica de categorías tales como materia y causalidad. V. I. Lenin indica que Pearson se solidarizaba con la definición de la materia por Mill como "posibilidad constante de sensaciones".[16] Pearson afirma reiteradamente que los hechos que describe la ciencia "depurada" de categorías filosóficas no son sino sensaciones humanas. "Para los objetos de la percepción exterior, el término conveniente será: "cambio de las impresiones sensibles"; y la palabra "movimiento" hay que emplearla como símbolo lógico de este cambio." [17] El problema de la cosa en sí, al decir de Pearson, carece de todo sentido científico.[18] En este problema derivó, en grado considerablemente mayor que Spencer, hacia el idealismo subjetivo.

Se manifiesta contrario a la religión, pero, al mismo tiempo, interpreta la ciencia como una religión nueva, superior, que se encuentra "al servicio del espíritu humano". Los investigadores, escribía, son los "sacerdotes de la ciencia". De este modo, Pearson llega a una nueva variante de la idea de A. Comte, cuando éste proclamaba la necesidad de una "religión terrena".

De su "religión de la ciencia" Pearson extraía conclusiones éticas ajustadas a las ideas de un liberalismo burgués enmascarado con un reformismo social. Su *Etica del librepensamiento* (1887) es una combinación ecléctica de la idea de la libertad de conciencia, de la libertad de amar y, finalmente, de la eugenesia, todo ello apoyado en la interpretación socialdarvinista del principio de la "lucha por la existencia". La eugenesia, según él, esta llamada a crear, por vía de la selección artificial, una "fuerte nación dominadora".

Las ideas de Pearson fueron acogidas con simpatía entre los intelectuales burgueses que creían que el progreso industrial y comercial aseguraba a Inglaterra el primer puesto entre los países capitalistas. Dichas ideas no representaban peligro alguno para la religión y se acomodaban perfectamente a la política antiobrera del gobierno británico.

2. La reacción filosófica de los años 70 a 90. El idealismo absoluto

En Inglaterra, cuando a fines del siglo XIX el capitalismo premonopolista se transforma en imperialismo, los sistemas idealistas empiristas de J. Bentham, J. S. Mill y H. Spencer comienzan a retroceder a un

[16] Véase: V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 152.
[17] Karl Pearson, *La gramática de la ciencia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1911, pág. 323.
[18] Ibídem, pág. 96.

segundo plano. El evolucionismo naturalista de este último comienza a aparecer peligroso a los conservadores. El lugar de estas doctrinas pasa a ocuparlo una nueva orientación de la filosofía inglesa: la escuela del idealismo absoluto.

La corriente del idealismo absoluto se apoyaba en un principio en Hegel, y hasta se le dio abiertamente la denominación de "anglo-hegelianismo". Pero las principales figuras de dicha tendencia —T. Green, F. Brad'ey, J. Ward. los hermanos Caird. Mc Taggart. Bosanquet y otros no tardaron en abandonar la idea hegeliana del desarrollo y el racionalismo hegeliano. Sobre los representantes del idealismo absoluto se dejó sentir la profunda influencia de Platón, Berkeley y los teólogos protestantes.

Las concepciones filosóficas de esta escuela, que se hacía en última instancia eco de los intereses de la burguesía monopolista, estaban llamadas a ocultar la naturaleza verdadera del imperialismo con todas las contradicciones que le eran propias en el primer período de su desarrollo. Adversarios como eran de la concepción materialista del mundo y del socialismo, los idealistas absolutos apoyaban la política del capital monopolista inglés.

Los idealistas absolutos no negaban que entre las causas que dieron origen a su filosofía figuraba la aspiración de proporcionar una base teórica a la religión y a la ética del bien y el mal absolutos, con ella relacionada.

El naturalismo biológico de Spencer no satisfacía a los círculos más conservadores de la burguesía inglesa de fines del siglo XIX, y los idealistas absolutos, como, por ejemplo, Edward Caird, procuraban interpretarlo como una repetición imperfecta de la dialéctica idealista de Hegel. Luchaban activamente contra el materialismo, las ciencias natura'es y el darvinismo, apoyaban la seudociencia de la eugenesia y la antropología racista y predicaban el odio a la democracia.

Uno de los fundadores del idealismo absoluto fue el profesor de Oxford *Thomas Green* (1836-1882). En sus obras, *Prolegómenos a la ética* y *Lecciones sobre los principios de la obligación política* (ambas aparecidas después de su muerte, la primera en 1883 y la segunda en 1901), combate la filosofía de Spencer y demás positivistas ingleses. Green partía de un punto de vista idealista anticientífico y de una interpretación metafísica de los fenómenos de la realidad objetiva para afirmar que la realidad auténtica existe en el seno del "sujeto infinito", anterior al tiempo y a la materia. La realidad que los hombres perciben, según Green, está integrada por ciertas relaciones inmutables y específicas, producto del "sujeto infinito" e independiente de la actividad cognoscitiva de los sujetos empíricos, pero que en las percepciones de éstos aparecen, particularmente, como relaciones entre percepciones distintas. Todo conocimiento es un conjunto de relaciones que, en última instancia, ostentan un carácter ideal, espiritual, a semejanza de lo que ocurre con las categorías de Hegel.

T. Green adulteraba, de conformidad con el idealismo objetivo, la relación real entre materia y conciencia al escribir que la existencia de la

materia como sustancia "depende de la acción de esa conciencia de sí mismo de la que depende la unión de los fenómenos mediante las... relaciones".[19]

La realidad que sirve de punto de partida es un cierto sistema de relaciones ideales que se encuentran en unidad interna, unidad que en sí ofrece un carácter infinitamente activo, divino. Dios, tal como lo concibe Green, es la autoconciencia supraindividual universal, que se diferencia cualitativamente de la conciencia del individuo.

El idealismo absoluto encuentra también reflejo en los trabajos de *Francis Bradley* (1846-1924): *Estudios éticos* (1876), *Principios de lógica* (1883), *Apariencia y realidad* (1893) y *Realidad y pensamiento* (1889).

Apoyándose en las ideas del idealismo hegeliano, Bradley atacaba las bases materialistas de las ciencias naturales de su tiempo. En *Apariencia y realidad* escribe que "fuera del espíritu no hay ni puede haber realidad alguna..." [20] Según él, todo aquello que inherentemente lleva consigo la contradicción no puede tener existencia real. Y puesto que todo cuanto el hombre ve alrededor de él y conoce presenta contradicciones internas, ese mundo, afirma Bradley, no pasa de ser un fenómeno, una apariencia, una ilusión. "Todo cuanto nos rodea y vemos son fenómenos. Tomados como tal, los fenómenos son contradictorios, y por eso no pueden ser verdades de lo real..." [21]

Bradley trata de "suprimir" la materia que existe objetivamente y categorías tales como espacio, tiempo y movimiento. La verdadera realidad, opina, sólo puede ser no contradictoria, armónica, constante, "autosuficiente" y absoluta; los fenómenos, en cambio, no poseen estos caracteres. "La realidad suprema —escribe— es tal, que no se contradice a sí misma." [22]

A diferencia de Hegel, quien estimaba que el espíritu absoluto se mueve y evoluciona, hasta alcanzar la fase superior de su desarrollo, Bradley niega que lo absoluto presente contradicción alguna y que esté sujeta a desarrollo. Hegel era dialéctico. Bradley resultaba metafísico. Pero Bradley manejaba la dialéctica hegeliana para justificar con argumentos sofísticos el agnosticismo. Acepta con Hegel que el pensamiento es siempre interiormente contradictorio, pero la conclusión a que llega difiere de la hegeliana: el pensamiento humano se mueve en la esfera de los fenómenos y no afecta a la verdadera esencia del ser. De este modo, Bradley opone el fenómeno a la esencia y repite en gran parte los argumentos de Kant.

Bradley utiliza la filosofía idealista subjetiva de Berkeley y Hume —según la cual la realidad verdadera es el conjunto de sensaciones humanas— para afirmar que lo absoluto, como principio básico de su doctrina, puede ser percibido simultáneamente por la razón y por los sentidos. "Lo real puede ser real cuando es percibido",[23] escribe.

[19] Th. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford, 1883, págs. 55-56.
[20] F. Bradley, *Appearance and Reality*, Londres, 1893, pág. 552.
[21] Ibídem, pág. 120.
[22] Ibídem, pág. 137.
[23] F. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Londres, 1914, pág. 190.

La filosofía de Bradley es lógicamente contradictoria. Afirma que todos los juicios de los hombres sobre la realidad son internamente contradictorios y, al mismo tiempo, está convencido de que sus propios juicios sobre la naturaleza tienen un valor absoluto. En busca de salida de este atolladero, afirma que el pensamiento que alcanza la realidad auténtica ha de estar penetrado de un sentimiento "religioso". Así, pues, Bradley no encuentra en última instancia otra solución que la de arrojarse en los brazos de la fe religiosa. Su doctrina sobre la realidad se reduce a un intento de proporcionar base filosófica a distintos dogmas místico-teológicos, aunque él, personalmente, no estaba de acuerdo con la teología oficial. Estimaba que la religión es el campo de lo "supramoral". A este respecto concebía el mal y la presencia de contradicciones en el mundo de los fenómenos como producto de la imperfección, de la desarmonía, por lo cual recurría a lo absoluto "divino", donde, según él, todo es perfecto y hermoso. "En lo absoluto —escribía— todo lo finito alcanza la perfección que busca." [24]

Así surge la concepción que justifica el mal y las calamidades que afligen al mundo. Estas últimas son manifestaciones de la desarmonía, la cual, sin embargo, se transforma en armonía en lo absoluto. El representante político de lo absoluto en la tierra es el Estado burgués, supuestamente libre por su propia naturaleza de las contradicciones de clase.

En sociología, Bradley mantiene la idea de que los ciudadanos han de estar al servicio de la "todopoderosa y armónica" "integridad estatal". Sus manifestaciones contra el utilitarismo individualista de Bentham y J. S. Mill reflejaban el robustecimiento de las tendencias centralistas dentro del pensamiento político burgués en vísperas de la época del imperialismo.

Concepciones filosóficas y político-sociales análogas expone también *Bernard Bosanquet* (1848-1923), otro representante de esta escuela. En *Conocimiento y realidad* (1885), *Lógica* (1888), *Psicología de la persona moral* (1897) y otras obras, al igual que Bradley, niega la existencia del mundo real independiente del sujeto. El mundo que nos rodea lo ve como una mera manifestación de lo absoluto. Lo absoluto, escribe, es un todo espiritual acabado y perfectísimo en el que los seres finitos permanecen como elementos subordinados a ese todo. Bosanquet deforma el verdadero fin de la investigación de la filosofía científica —el estudio de las leyes objetivas y universales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento— cuando afirma que la filosofía se propone penetrar en el "espíritu del todo" y "seguir su desarrollo a través de los distintos géneros de experiencia (personal y social)".

Sobre la doctrina del espíritu ideal, absoluto y armónico se levanta la teoría seudocientífica de Bosanquet acerca del Estado como un "todo" en el que se funde supuestamente la diversidad de los intereses sociales. La filosofía, afirmaba él, cuando considera la sociedad trata, ante todo, de los problemas de la relación entre el individuo y el Estado. Estas ideas quedan expuestas con particular claridad en su obra principal, *La teoría filosófica del Estado* (1899), en la que sostiene la necesidad de

[24] F. Bradley, *Appearance and Reality*, ed. cit., pág. 413.

crear un Estado poderoso, capaz de reprimir la lucha de las masas populares, las revoluciones y los levantamientos. La base del Estado, dice, es la propiedad privada; el individuo sin propiedad privada carece prácticamente de voluntad. Bosanquet exalta y justifica las guerras, en las que veía una manifestación del poder supremo del Estado dentro de la vida social. El Estado, escribía, no está obligado a atenerse al principio del deber en sus relaciones con otros Estados.

Contra el materialismo, desde el campo del idealismo absoluto, se pronunció también el psicólogo *James Ward* (1843-1925). En *Naturalismo y agnosticismo* (1889) y otros trabajos quiso utilizar los datos de la física moderna para "refutar" el materialismo; bajo la influencia de las ideas de Leibniz expone una concepción idealista del mundo como sistemas de mónadas espirituales en desarrollo, vinculadas entre sí por percepciones recíprocas. De entre todas estas mónadas, la superior es Dios. Ward enuncia la teoría de la "síntesis creadora", de acuerdo con la cual el desarrollo de cualidades nuevas de la realidad tiene lugar bajo la dirección de fuerzas de carácter divino. La idea de la evolución, tal como él la interpreta, adquiere un carácter teológico.

Más influida todavía por las ideas religiosas es la concepción de *Mac Taggart* (1866-1925), quien afirmaba que toda filosofía verdadera "debe ser mística", si no por su método, al menos "por sus conc'usiones". Atribuía a lo absoluto cierta emanación cósmica del "amor" divino.

El idealismo absoluto se extendió de Inglaterra a otros países del Imperio británico, y también a los Estados Unidos.

Al filo de los siglos XIX y XX el idealismo absoluto comienza a perder adeptos en Inglaterra: los intelectuales burgueses encuentran sus concepciones "pasadas de moda" y francamente espiritualistas. La clara hostilidad del idealismo absoluto hacia la ciencia era incompatible con los rápidos avances de las ciencias naturales y la técnica. A principios del siglo XX pasa a primer plano el denominado neorrealismo, que maneja los datos de la ciencia actual para levantar sobre ellos nuevas variedades del idealismo y el agnosticismo.

3. El "geografismo" y el racismo en la sociología burguesa de Inglaterra

En la segunda mitad del siglo XIX la sociología burguesa de Inglaterra, lo mismo que la filosofía, se desenvuelve bajo el signo de la apología del imperio colonial británico, de la propaganda del liberalismo burgués y del librecambio, de las ideas de la "paz de clases" y de la "solidaridad" del trabajo y el capital. Las teorías sociológicas más extendidas en este período son las del positivismo de Mill y Spencer, con su biologización de las leyes del desarrollo social; las diversas teorías geográficas y biológicas, que examinaban la sociedad desde el punto de vista del medio geográfico (Buckle y otros), y las teorías eclécticas de los "factores", según las cuales la marcha de la historia depende por igual de un gran número de causas y condiciones equivalentes: biológicas, económicas, psicológicas, etc. La sociología burguesa de Inglaterra se caracteriza tam-

bién en este tiempo por la gran proliferación de teorías racistas, que argumentan y justifican la dominación colonial británica.

Entre los sociólogos reaccionarios encontramos a *Francis Galton* (1822-1911), quien expuso las bases de la eugenesia como "ciencia" especial de perfeccionamiento de la raza humana. La eugenesia se basa en el principio de que la igualdad de los hombres y los pueblos es imposible, de que la naturaleza misma ha hecho a unas razas "superiores", llamadas a dominar, y a otras "inferiores". En su libro *El genio hereditario, sus leyes y consecuencias* (1869), Galton toma la ley biológica de la selección natural y, transportándola sin una actitud crítica a la sociedad, afirma que las razas superiores (término bajo el que ante todo entiende a los ingleses), gracias a su capacidad para adaptarse al medio exterior, han de dirigir, por ley natural, a las razas y los pueblos "incapaces" de esta adaptación. Entre los incapaces incluía a los negros, los australianos y otros pueblos que habían caído bajo la dominación de los ingleses. La sociología de Galton se distingue por la negación de las leyes objetivas del desarrollo histórico y por el enfoque biológico de los procesos sociales.

Análogas concepciones racistas sustenta *Benjamín Kidd* (1858-1916). La principal fuerza motriz del desarrollo social la ve en el principio biológico de la lucha por la existencia, en la que triunfan las razas y tribus mejor adaptadas. De ella deriva la conclusión racista de que existen razas superiores e inferiores y de que las primeras están en el derecho de imponer su voluntad a las segundas. Tratando de definir la naturaleza del progreso social, Kidd manifiesta que este progreso reside en la suavización de las contradicciones de clase y en la actitud "favorable" de la burguesía y los terratenientes hacia las clases trabajadoras. En esta suavización de las contradicciones de clase, el papel principal lo atribuye a la religión, afirmando que las prédicas cristianas contribuyeron a templar las costumbres y al triunfo del humanismo en el período del feudalismo occidental europeo.

Kidd se opone decididamente a los avances del conocimiento científico.[25] La acumulación de conocimientos positivos, afirmaba, no tiene nada de progresivo, pues conduce al incremento del ateísmo, y el ateísmo priva a los hombres de la moral. El sociólogo inglés se manifiesta abiertamente contra la teoría del socialismo científico, la lucha de clases y el movimiento revolucionario del proletariado. Para "demostrar" la imposibilidad del socialismo recurre a estos dos "argumentos": 1) el carácter eterno de la competencia, que, según él, se deriva del principio biológico de la lucha por la existencia, y 2) las leyes biológicas específicas, a las que él atribuye vigencia en la sociedad, y que robustecen las relaciones de clase basadas en la armonía entre el trabajo y el capital.

El sociólogo ruso M. Kovalevski hizo en su obra *Sociólogos contemporáneos* (1905) una crítica a fondo, aunque no del todo consecuente, de las ideas de Kidd. El defecto principal de éste era, según Kovalevski, la confusión de las leyes de la biología y las leyes de la sociedad. "...La

[25] Véase: B. Kidd, *La evolución social*, trad. rusa, San Petersburgo, 1897, capítulo IX y otros.

experiencia diaria —escribía Kovalevski— nos enfrenta con la siguiente forma de herencia, que se manifiesta en las sociedades humanas. Consiste en la transmisión por las generaciones adultas a las generaciones jóvenes del conjunto de conocimientos positivos y de experiencia técnica, que en su parte mayor recibieron ellas mismas de sus antepasados." [26] De ahí que la categoría biológica de la herencia no pueda ser trasladada al proceso social de desarrollo, cualitativamente distinto. Con idéntica energía rechaza Kovalevski la identificación que Kidd hace de la lucha biológica por la existencia y la competencia capitalista.

Finalmente, el sociólogo ruso expone una serie de ejemplos demostrativos de que Kidd no tiene razón al afirmar que la Iglesia cristiana y la moral que ella predica suavizan las costumbres y contribuyen a la expansión del humanismo.

A pesar de la debilidad y el carácter anticientífico de los argumentos sociológicos de Kidd, éstos adquirieron carta de naturaleza entre los sociólogos burgueses de Inglaterra y fueron recogidos por los líderes oficiales de los partidos burgueses para "fundamentar" la política colonial británica.[27]

No fue menor el éxito entre los políticos y sociólogos burgueses de Inglaterra de *Henry Thomas Buckle* (1821-1862), quien atribuía principalmente a las condiciones geográficas el poderío del Imperio británico. Buckle fue uno de los fundadores de la denominada orientación geográfica en sociología. A la vez que reconocía la ley del progreso histórico, en su obra principal, *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-1861), afirmaba que la economía y la política, las relaciones de clase y las distintas formas de la conciencia social vienen determinadas por el clima, el suelo y otras propiedades naturales del medio geográfico. Buckle estimaba que, en dependencia del clima, unos pueblos se hallaban en un estado de esclavitud y otros ocupaban una situación dominante. De las condiciones geográficas deducía el inevitable aniquilamiento físico de los pueblos coloniales. "No hay un ejemplo en la historia —escribía— de que el pueblo de un país tropical cualquiera, con una acumulación considerable de riquezas, haya eludido ese destino..." [28] Junto al criterio geográfico, en el examen de los acontecimientos históricos, Buckle sustentaba el punto de vista psicológico. Estimaba que el medio geográfico determina las propiedades de la psique humana, la cual, a su vez, engendra las formas económicas que le son correspondientes.

Un puesto visible en la historia de la sociología burguesa de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX corresponde a *Alfred Marshall* (1842-1924), economista y sociólogo, profesor de la Universidad de Cambridge. Su obra principal, *Los principios de la ciencia económica,* apareció en

[26] M. Kovalevski, *Sociólogos contemporáneos,* ed. rusa, San Petersburgo, 1905, pág. 213.

[27] "El líder de los conservadores ingleses, Joseph Chamberlain, ministro de Colonias a fines del siglo XIX y comienzos del XX, manifestó que el libro de Kidd *El control de los trópicos* le había producido una "impresión indeleble". (Véase la recopilación de artículos *La etnografía angloamericana al servicio del imperialismo,* ed. rusa, Moscú, Ed. de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., 1951, pág. 71.)

[28] H. T. Buckle, *Historia de la civilización en Inglaterra,* trad. rusa, San Petersburgo, 1895, pág. 31.

Londres, en 1890. Marshall, lo mismo que Spencer, Galton y Kidd, toma la sociedad desde el punto de vista de las leyes biológicas. La economía política y la sociología las considera como parte de la biología. En sus trabajos se sustenta la idea de que la propia naturaleza hizo de los ingleses una raza dominante. El sociólogo valora el modo capitalista de producción como manifestación natural de la lucha por la existencia.

Enemigo acérrimo del marxismo, Marshall rechaza la teoría de la plusvalía de Marx. Según él, la ganancia de los capitalistas no es otra cosa que el pago que perciben por dirigir la producción. De ahí que negase la existencia de la explotación del proletariado por los capitalistas y la teoría marxista de la depauperación absoluta y relativa de las masas trabajadoras bajo el capitalismo. Marshall sostiene que la depauperación de los trabajadores que se observa en la sociedad capitalista es consecuencia solamente de los vestigios del feudalismo que aún se conservan. Al afirmarse definitivamente el capitalismo, asegura, la situación de los trabajadores mejorará constantemente, de la misma manera que aumentarán las ganancias de los capitalistas.

Al decir de este sociólogo burgués, es posible mantener la propiedad privada sobre los medios de producción y, al mismo tiempo, mediante una "justa" distribución de los productos obtenidos, acabar con todas las "injusticias" del régimen de explotación. Esta tesis de Marshall sirvió de base al programa político de los reformistas ingleses, que invitaban a sustituir la lucha revolucionaria del proletariado contra el capitalismo por reformas sociales que no rebasasen el marco del propio sistema capitalista.

Las concepciones sociológicas de Marshall guardaban afinidad con las teorías psicológicas del desarrollo social. Examina la sociedad como un organismo social compuesto de "células" —individuos biológicos— y supone que tanto la sociedad en su conjunto como cada individuo por separado son un cierto conglomerado de estados y reacciones psíquicas. La propiedad privada trata de explicarla por la aspiración que los hombres experimentan hacia ella, y las relaciones entre el trabajo y el capital las atribuye a los sentimientos y emociones de que supuestamente se integran las clases opuestas. En última instancia, Marshall se atiene a la tradicional concepción idealista subjetiva de la sociedad como un producto de la psique humana individual. Su sociología es una doctrina ecléctica que admite en la sociedad tres factores: el biológico, el económico y el psíquico, con el predominio, por lo común, del "factor" biopsíquico sobre el económico.

Engels señala la inconsistencia de la teoría de los "factores", enunciada por algunos sociólogos burgueses, entre ellos Marshall. En la carta a Starkenburg del 25 de enero de 1894 escribía: "El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico... Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, *en última instancia*." [29]

Algunos sociólogos e historiadores burgueses de Inglaterra trataron de modificar la teoría de los "factores", señalando el papel primordial de las

[29] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. II, Moscú, 1952, págs. 474-475.

condiciones económicas en la vida social. Así, en 1893 apareció la *Historia económica de Inglaterra*, de W. J. Ashley, y en 1888 la obra de J. E. T. Rogers *La interpretación económica de la historia*. En ambos trabajos se sustenta la idea de que sólo la economía explica en última instancia las causas del progreso social y que, por esta razón, el sociólogo y el historiador que no lo tienen presente caen en una situación extremadamente difícil. Ashley examina las distintas categorías de la sociología, la economía política y la historiografía y subraya que no son una invención de los investigadores, sino el reflejo en el cerebro del hombre de procesos reales de la vida social, que ostentan un carácter histórico. "No son abstracciones lógicas —escribía—, sino, únicamente, reflejos, que se modifican en el campo del pensamiento, de fenómenos que se modifican de la vida social. El derecho abstracto de propiedad no existe, pero en tiempos diversos existieron distintos derechos de propiedad; de la misma manera, las cosas no llevan ninguna marca que las convierta para siempre en capital; existen sólo medios que se modifican, vinculados a la posesión de riquezas y que sirven para adquirir nuevas riquezas." [30]

No obstante, ni Ashley ni Rogers pudieron ir más allá del "materialismo económico". No comprendían el papel de la lucha de clases en la vida de la sociedad ni la misión histórica universal del proletariado. Sociólogos burgueses como eran, aun de la corriente más radical, consideraban la política burguesa como una política natural y no elevaban el concepto del progreso social hasta el reconocimiento de la necesidad de reemplazar el capitalismo por el socialismo. En algunos casos retornaban a la decantada teoría de los "factores".

John William Draper (1811-1882) fue, seguramente, el sociólogo inglés que más descuella en la segunda mitad del siglo XIX. Buena parte de su vida residió en los Estados Unidos, donde llegó a ser profesor de química y filosofía. Era también un fisiólogo excelente.

Como sociólogo, gozó de notoriedad entre los círculos burgueses gracias a su *Historia del desarrollo intelectual de Europa*, de la que en los años 60 y 70 se hicieron numerosas ediciones; en ruso fue editada en 1885 y 1900. "Me parece —escribía en 1863, en el prefacio de dicha obra— que hasta el presente nadie ha tratado de poner los datos relativos a la historia intelectual de Europa en concordancia con los principios fisiológicos y, de este modo, explica el progreso correcto de la civilización; de la misma manera, nadie ha agrupado los hechos que nos proporcionan otras ramas del saber con objeto de explicarnos las condiciones en que este progreso se realiza. Estos defectos filosóficos son los que he tratado de suplir en las páginas que siguen.

"Gracias a este procedimiento de investigación, la historia, vista a través de la fisiología, se nos aparece bajo un aspecto completamente distinto." [31]

Así, pues, el sociólogo inglés interpreta la historia de la humanidad

[30] W. J. Ashley, *La historia económica de Inglaterra en relación con la teoría económica*, Moscú, 1897. pág. 736.

[31] J. W. Draper, *Historia del desarrollo intelectual de Europa*, en dos tomos, trad. rusa, Kiev, 1900, págs. VII-VIII.

como un efecto de las leyes fisiológicas. A semejanza de Spencer y otros partidarios de la teoría orgánica de la sociedad, enfoca los procesos sociales como procesos análogos al desarrollo biológico del organismo animal aisladamente. "La vida de cada individuo por separado —proclama Draper— es, en miniatura, la vida de la nación." [32]

Al identificar la vida individual y la social, Draper afirma que cada nación y cada Estado conocen períodos de infancia, crecimiento, ascenso y, finalmente, de decadencia. Como en el capitalismo ve el producto superior del ascenso, propone que se luche para prolongar al máximo la época capitalista. Draper idealiza en todos los sentidos la democracia burguesa. "No observa" "ninguno de sus antagonismos sociales", "no advierte" la explotación del proletariado. El sociólogo burgués subordina al desarrollo de la razón el desarrollo concreto de la vida económico-social. "...Cambia el modo de pensar —manifiesta— y al propio tiempo cambian también las acciones." [33]

Partiendo de su concepción idealista de la historia, establece cinco períodos de la vida social, que se desprenden, según él, de la penetración gradual de la razón en todos los poros de la sociedad; son las edades de la credulidad, de la investigación, de la fe, de la razón y, por último, de la decadencia, relacionada con la degradación de la razón. El sociólogo inglés se encuentra aquí bajo la vigorosa influencia de la doctrina de Comte sobre las tres etapas del desarrollo social. Sin embargo, es más pesimista que Comte, pues, en última instancia, afirma la desaparición de la sociedad como algo inevitable. Su pesimismo va unido al auge del movimiento obrero en Inglaterra y otros países, a la propagación de las ideas socialistas entre el proletariado.

Draper exagera el papel del factor geográfico. Las diferencias de clima, sostiene, condicionan las diferencias de usos y costumbres, y seguidamente las diferencias en cuanto al carácter de la civilización. De conformidad en un todo con la concepción geográfica de la sociedad, manifiesta: "...Los Estados que se extienden de Este a Oeste han de ser mucho más fuertes que los que van de Norte a Sur. Opino que esto fue una de las causas más importantes de la grandeza y solidez de Roma, y que, en grado considerable, facilitó la labor de gobierno de sus emperadores, que a menudo se vieron en situaciones muy embarazosas. En la dirección Oeste y Este existe la tendencia natural a la homogeneidad, y en la de Norte y Sur a la diferencia y el antagonismo, y el gobierno, en estas últimas condiciones, exigirá la máxima prudencia." [34]

La sociología de Draper refleja la tradicional tendencia de la burguesía inglesa al compromiso con los elementos feudales. Ejerció, y hasta ahora ejerce, señalada influencia sobre los primeros jefes de las *trades-union* inglesas, y también sobre los denominados socialistas fabianos. Los líderes oportunistas del movimiento obrero inglés echaron mano de las ideas de los sociólogos burgueses para combatir al marxismo. Así se puede ver muy especialmente cuando nos paramos a considerar las fuen-

[32] J. W. Draper, *Historia del desarrollo intelectual de Europa*, ed. cit., pág. VII.
[33] Ibídem, pág. 21.
[34] Ibídem, pág. 17.

tes ideológicas de la Sociedad Fabiana,[35] fundada en 1884 por Sidney y Beatriz Webb. Los "socialistas fabianos" proponían para la lucha con el capitalismo una táctica cauta y lenta, oponían el evolucionismo a la doctrina marxista de las revoluciones sociales y negaban la lucha de clases y la dictadura del proletariado. Proclamaban los fabianos el régimen socialista como producto de la selección social consciente y, siguiendo en particular a Draper, veían en la razón y la "propaganda sensata" el instrumento único del progreso social. El programa de la Sociedad Fabiana decía abiertamente que sus adeptos se diferenciaban de los demás socialistas en que se negaban de la manera más rotunda a unificarse dentro de una organización y que tal Sociedad "existe para la investigación en común, la discusión en común y la propaganda".[36] Declaraban también los fabianos que no iban contra la propiedad privada capitalista en general, sino sólo contra algunas de sus manifestaciones. Reducían la sociología a las relaciones entre el individuo y la sociedad y resolvían este problema conforme el espíritu del librecambio.

En su carta a F. A. Sorge del 18 de enero de 1893, F. Engels desenmascaraba la naturaleza burguesa del "socialismo" fabiano. "...Aquí en Londres los fabianos son una banda de arribistas bastante sensatos como para comprender que la transformación social es inevitable, pero que de ninguna manera quieren confiar este trabajo de gigantes exclusivamente al proletariado carente de madurez. Y por eso tienen a bien el encargarse de dirigirlo. Su principio fundamental es el miedo a la revolución... Su socialismo lo dibujan como una consecuencia extrema, pero inevitable del liberalismo burgués. De aquí su táctica: no mantener una lucha decidida con los liberales como adversarios, sino empujarlos hacia conclusiones socialistas, es decir, engañarlos, "*impregnar* el liberalismo de so-"cialismo", no presentar frente a los liberales candidatos socialistas, sino introducirlos subrepticiamente e imponérselos a los liberales, es decir, hacerlos votar engañosamente. Pero no comprenden, naturalmente, que ellos mismos serán engañados o burlados, o bien traicionarán al socialismo... Mas cuando vuelven a su táctica específica de velar la lucha de clases, las cosas marchan mal. La lucha de clases hace que nos odien fanáticamente a Marx y a todos nosotros.

"Los fabianos cuentan, naturalmente, con muchos partidarios burgueses..." [37]

Esta característica de Engels revela claramente la orientación político-social que los fabianos seguían en sus actividades teóricas y prácticas.

[35] La Sociedad Fabiana tomó su nombre del general romano Fabio Máximo, que en la lucha contra Cartago adoptó una táctica de extremada prudencia, lo cual le valió el título de "El Contemporizador".

[36] El programa de la Sociedad Fabiana fue insertado como Apéndice en la *Historia del siglo XIX* de Lavisse y Rambaud, ed. rusa, t. VIII, 1907, pág. 292.

[37] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 459.

4. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los investigadores ingleses durante la segunda mitad del siglo XIX

El acontecimiento más trascendental dentro de las ciencias naturales a mediados del siglo XIX fue el descubrimiento de Charles Darwin; su teoría de la evolución en la biología tuvo una gran importancia filosófica.[38]

Toda la *biología* se desarrolla posteriormente bajo el signo de la teoría de la evolución. A la elaboración y fundamentación de esta última contribuyó en alto grado otro naturalista inglés, *Alfred Wallace* (1823-1913). Descubrió al mismo tiempo que Darwin la ley de la selección natural, pero reconoció paladinamente la prioridad de este último en tal descubrimiento y desde un principio fue uno de sus más próximos colaboradores.

Wallace es autor de muchos estudios sobre problemas de biogeografía, ciencia de la cual fue uno de los fundadores, y sobre el mimetismo de los animales y las plantas. Sus obras abundan en datos que vienen a confirmar la idea del desarrollo en biología; ofrecen en este sentido particular interés dos de sus libros: *La selección natural* (1870) y *El darvinismo* (1889), en los cuales queda expuesta la concepción del mundo de Wallace.

Este admite la selección natural exclusivamente como consecuencia de la superpoblación, pero la niega por la gran capacidad de los organismos para adaptarse a las circunstancias cambiantes. A una idea tan estrecha de la selección natural va unida su categórica negación de uno de los principios básicos de la teoría darvinista de desarrollo de la naturaleza viva: el principio de la herencia de los caracteres adquiridos.

Una radical divergencia entre las concepciones de Darwin y Wallace se advierte también en la solución que cada uno de ellos da al problema de la antropogénesis. Darwin, como ya sabemos, atribuía el origen y desarrollo del hombre a causas naturales, es decir, le daba una explicación materialista. Wallace, en cambio, afirmaba erróneamente que en el origen y desarrollo del hombre el papel determinante corresponde a cierto "ser intelectual superior" que lo dirigió hacia un determinado fin, de la misma manera exactamente a como el hombre dirige el desarrollo de muchas formas animales y vegetales. Así, pues, a diferencia de Darwin, que daba una explicación materialista a la adecuación a fines dentro de la naturaleza viva, sin hacer excepción del hombre como especie biológica particular, Wallace, al explicar los fenómenos de la antropogénesis, cae en una superficial teleología.

Wallace enunció la teoría, puramente especulativa, de los "estadios del progreso", según la cual la naturaleza viva ha recorrido en su evolución tres estadios por lo menos; en cada uno de ellos entró en acción una fuerza nueva. El primero fue la transformación de la sustancia inorgánica en orgánica; el segundo, la manifestación de la sensibilidad, y el tercero, la aparición de las facultades espirituales del hombre. Estos

[38] La significación filosófica del descubrimiento de Darwin ha sido examinada en el tomo II de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Los juicios que de él emitieron los clásicos del marxismo se recogen en los capítulos I y III del presente tomo.

tres estadios del progreso, que va desde la materia inorgánica hasta el hombre, indican claramente, según palabras de Wallace, la existencia de un mundo invisible, del mundo del espíritu, al cual se encuentra subordinado el mundo material.

En sus años mozos, Wallace cobró afición por el espiritismo. Era ya un sabio conocido cuando, en 1875, publicó *Los milagros y el espiritismo moderno.* Al criticar los entusiasmos espiritistas de Wallace, Engels señalaba la relación que tenían con la limitación de un enfoque estrechamente empirista de los fenómenos de la naturaleza.

El desprecio empirista por la dialéctica y, en general, por todo pensamiento teórico, dice Engels, trae como castigo que algunos de los empíricos más sensatos caigan víctimas de la más absurda de todas las supersticiones: del espiritismo moderno. La simple experiencia es incapaz de acabar con el espiritismo.

Entre los grandes científicos que defendieron y ampliaron fecundamente la teoría materialista del desarrollo de la naturaleza viva se encuentra el eminente biólogo inglés *Thomas Henry Huxley* (1825-1895), uno de los más íntimos amigos y compañeros de Darwin. Frecuentemente hablaba ante los obreros ingleses para explicarles las ideas de Darwin, y esto le granjeó entre ellos una gran popularidad. Huxley hizo mucho para fundamentar la doctrina de la evolución de Darwin con datos de la zoología, la anatomía comparada y la paleontología, campos en los que realizó importantes investigaciones.

Por sus concepciones filosóficas, Huxley era un agnóstico a la manera de Hume y Spencer; al propio tiempo, en las ciencias naturales profesaba el materialismo. Es quien introdujo en la filosofía el término de "agnóstico". "...El inglés Huxley, discípulo de Hume, creador de la expresión exacta y justa de "agnosticismo",[30] dice de él V. I. Lenin.

Lo mismo que todos los agnósticos adeptos de Hume, Huxley no iba más allá del análisis de las sensaciones y manifestaba que es imposible saber nada fidedigno de su naturaleza o del original de que proceden. F. Engels y V. I. Lenin calificaban a los agnósticos tipo Huxley de "materialistas vergonzantes", y esto, en el caso de Huxley, expresa muy bien la naturaleza de sus opiniones filosóficas. Por una parte, afirma, por ejemplo, que el progreso de la ciencia "significó en todo tiempo y significa hoy más que nunca la extensión del dominio de lo que llamamos materia y causalidad, y la correspondiente desaparición gradual de lo que llamamos espíritu y espontaneidad, de todos los dominios del pensamiento humano". Y más adelante: "...Desde el punto de vista del progreso de la ciencia, es preferible en todos los sentidos la terminología matemática, pues relaciona el pensamiento con los demás fenómenos del universo... mientras que la terminología contraria o espiritualista carece en extremo de contenido *(utterly barren)* y no conduce a nada más que a la oscuridad y a la confusión... Por lo tanto, pocas dudas pueden caber de que cuanto más avance la ciencia, con tanta mayor extensión y tanto más consecuentemente serán representados por fórmulas o símbolos materialistas todos los fenómenos de la naturaleza". Por otra parte, Huxley

[30] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. cit., pág. 24.

escribía: "Si me viese obligado a elegir entre el materialismo absoluto y el idealismo absoluto, forzoso me sería optar por este último"... "La única cosa que conocemos con certeza es la existencia del mundo espiritual." [40]

Refiriéndose a las concepciones filosóficas del biólogo inglés, V. I. Lenin señalaba que los idealistas, los espiritualistas, hacían sistemáticamente la guerra contra T. Huxley "no porque fuese un materialista poco definido y resuelto, como le reprochaba Engels, sino porque bajo su agnosticismo se ocultaba en esencia el materialismo".[41]

El hecho de que Huxley fuese en última instancia materialista, aunque "vergonzante", encontró reflejo en su encarnizada lucha contra los reaccionarios y oscurantistas de todo género que atacaban la doctrina de Darwin. En particular, en una controversia pública, puso profundamente de relieve y desenmascaró la ignorancia y el oscurantismo del obispo Wilberforce, jefe de los antidarvinistas ingleses en aquel entonces.

Engels habla de Huxley como de un sabio que, contrariamente a Wallace y sus partidarios, mantenía una actitud muy crítica hacia el espiritismo. Cuando la Dialectical Society de Londres invitó a Huxley a incorporarse a una comisión dedicada al estudio del espiritismo, él declinó la oferta. burlándose del espiritismo y de sus adeptos. Engels escribía a este respecto que la experiencia se veía obligada a oponer a la obstinación de los visionarios no experimentos empíricos, sino razonamientos teóricos, y a decir con Huxley: "Lo único bueno que, a mi juicio, podría ponerse de manifiesto, al demostrar la verdad del espiritualismo, sería el suministrar un nuevo argumento en contra del suicidio. ¡Antes vivir como un barrendero que decir necedades desde el reino de los muertos por boca de un médium que se alquila a razón de veinte chelines por sesión!" [42]

La línea materialista en física se encuentra representada con especial vigor en los trabajos de Faraday y sus discípulos.

Miguel Faraday (1791-1867), el gran físico materialista inglés, sentó los cimientos de la doctrina general del electromagnetismo. En sus investigaciones se guiaba por la idea dialéctica de la unidad y la concatenación universal de las "fuerzas" y los fenómenos de la naturaleza. Sus fundamentales trabajos sobre el electromagnetismo, continuados más tarde por Maxwell, Lorentz, Hertz, Stollétov, Lébediev y otros físicos, contribuyeron al triunfo de las ideas materialistas en las ciencias naturales. Los fenómenos más importantes del electromagnetismo habían sido descubiertos antes de Faraday, pero éste propuso un nuevo enfoque de los mismos. Muestra el carácter común de todas las electricidades conocidas hasta entonces y se plantea la tarea de convertir el magnetismo en electricidad, o, en otras palabras, "obtener electricidad con ayuda del magnetismo común y ordinario".[43] Lleva a cabo brillantemente su propósito y des-

[40] Cita tomada de V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., páginas 226-227.

[41] Ibídem, pág. 91.

[42] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. esp. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México. D. F., 1961, pág. 40.

[43] M. Faraday, *Investigaciones experimentales sobre electricidad*, trad. rusa, t. I, 1947, pág. 12.

cubre la inducción electromagnética, con lo que sienta el comienzo de la teoría electromagnética actual. Toda la energética contemporánea, que ha producido una revolución en la técnica, descansa en los descubrimientos de Faraday: él construyó el primer motor eléctrico, la primera dínamo y el primer transformador.

El convencimiento profundo de la unidad de las "fuerzas" de la naturaleza guió a Faraday en su busca de vínculos entre el magnetismo y la electricidad, la energía calórica, la acción química y la luz y la cristalización, y, a través de esta última, con las fuerzas de cohesión.

Faraday consiguió "imantar la luz", es decir, descubrir el giro del plano de polarización del rayo luminoso bajo la acción del campo magnético. Este descubrimiento era una sólida prueba experimental en favor de la teoría electromagnética de la luz creada posteriormente por Maxwell. Si Faraday no logró investigar directamente la acción del campo magnético sobre la radiación, se debió sólo a la falta de precisión del material que empleaba en sus experimentos. Esto pudo realizarlo más tarde, en 1896, el físico holandés P. Zeeman, quien registró el cambio de la longitud de onda de la raya del espectro bajo la acción del campo magnético. El fenómeno de Zeeman ha tenido gran importancia para los avances de la actual física atómica, sirviendo como prueba de la existencia real de los electrones y de la compleja estructura de los átomos. Faraday trató también de descubrir experimentalmente la relación entre la fuerza de la gravedad y la electricidad. Sólo la física moderna ha llevado a cabo esta previsión de Faraday, al descubrir la desviación gravitacional del rayo luminoso, hecho de gran importancia para la teoría general de la relatividad. Todo esto nos prueba la profunda clarividencia y la fuerza del método científico que él empleaba.

La concepción de la unidad de las distintas "fuerzas" de la naturaleza condujo a Faraday a la idea materialista de la conservación y transformación de estas "fuerzas".

Faraday amplía y profundiza con sus investigaciones la idea de un medio material universal que llena el espacio cósmico. Como partidario que era de la acción próxima —doctrina materialista según la cual la interacción obra entre los cuerpos a través de un medio material—, expone la noción de las líneas físicas de fuerzas, que él considera no estática, sino dinámicamente. Aunque en su tiempo, dice, es imposible descubrir con más detalle los procesos que transcurren en el medio y que nosotros percibimos como electromagnéticos, ópticos y gravitatorios, está convencido de su unidad.

Como físico materialista, cuya labor científica transformó las ideas hasta él existentes sobre los fenómenos electromagnéticos, Faraday contribuyó a superar el mecanicismo en la ciencia.

Ciertos continuadores de la obra científica de Faraday lo consideran adversario de la atomística. Pero si bien él dice que mira "con cierto recelo" el "término *átomo*",[44] la esencia de sus concepciones no tienden a negar la estructura atómica de la materia, sino a una concepción más

[44] M. Faraday, *Investigaciones experimentales sobre electricidad*, ed. cit., t. I, pág. 344.

profunda de los principios del atomismo. Cuando se resiste a aceptar el término de "átomo", lo que en realidad hace es combatir la idea metafísica de la indivisibilidad absoluta de los átomos, y expresa su convencimiento de que las partículas discretas de la materia son complejas; se opone a la interpretación puramente mecanicista del atomismo. "...Un número enorme de hechos —escribía— nos induce a pensar que los átomos de la materia están dotados, de cierta manera, de fuerzas eléctricas o se hallan relacionados con éstas, y a ellas deben sus cualidades más notables, comprendida la afinidad química que entre sí presentan." [45] Refiriéndonos al alcance de las investigaciones científicas de Faraday para los avances de la atomística, hay que señalar también que las leyes de la electrólisis, por él descubiertas, condujeron directamente a la conclusión del carácter discreto de la carga eléctrica. Esta conclusión de las leyes de Faraday fue extraída posteriormente por Maxwell, Arrhenius y Hemholtz.

Los méritos principales del gran físico inglés en la lucha por el materialismo y la superación de las ideas metafísicas en las ciencias naturales del siglo XIX consisten en el mantenimiento de la idea de la unidad de las "fuerzas" de la naturaleza a través de todas sus investigaciones, en la elaboración del principio de la acción próxima y en la profundización de la atomística.

Un gran papel en la defensa y desarrollo de las tradiciones materialistas dentro de las ciencias naturales desempeñó también *James Clark Maxwell* (1831-1879), eminente físico inglés, creador de la teoría del campo electromagnético y continuador de las ideas de Faraday. Subrayando los estrechos vínculos de sus investigaciones con los trabajos de este último, Maxwell escribía: "El único propósito que me mueve es el de mostrar cómo con la aplicación directa de las ideas y los métodos de Faraday se pueden poner en claro, mejor que de ninguna otra manera, las relaciones recíprocas de las distintas clases de fenómenos por él descubiertos." [46]

Partiendo de la idea materialista de la acción próxima, Maxwell amplía y profundiza la idea del medio material intermedio, la presencia del cual explica las interacciones electromagnéticas. Generaliza las ideas de Faraday y nos da la forma de una teoría matemática consecuentemente desarrollada. Según Maxwell, el campo magnético lo crea no sólo el movimiento de las cargas, sino también cualquier cambio del campo eléctrico en el tiempo. Dedujo las ecuaciones de la electrodinámica que llevan su nombre, las cuales expresan matemáticamente las leyes fundamentales del campo electromagnético. En ellas se refleja la relación entre el cambio de la tensión eléctrica y magnética del campo en uno u otro medio material y la distribución y el movimiento de las cargas en ese campo.

En la construcción de su teoría, Maxwell atribuyó singular importancia al método de las analogías, valiéndose para esto de modelos hidrodinámicos referentes a la estructura y la dinámica del éter como medio que

[45] M. Faraday, *Investigaciones experimentales sobre electricidad*, ed. cit., t. I. pág. 335.

[46] J. C. Maxwell, *Obras escogidas sobre la teoría del campo electromagnético*. Moscú, 1954, pág. 15.

transmite las interacciones electromagnéticas. Partía de la unidad de la naturaleza, de su materialidad. La aplicación y elaboración de este método por Maxwell es un persuasivo ejemplo de la dialéctica del conocimiento, que refleja la dialéctica objetiva de la naturaleza.

La teoría electromagnética de Maxwell venía a confirmar las ideas de Faraday sobre la relación profunda que existe entre los fenómenos electromagnéticos y los luminosos. Apoyándose en datos experimentales y ampliando la idea de la relación entre los fenómenos eléctricos y luminosos, Maxwell creó la teoría electromagnética de la luz. La óptica y la electrodinámica pasaron a constituir un capítulo único de la física, y el amplio círculo de los fenómenos ópticos encontró explicación en las leyes de la teoría electromagnética. Posteriormente, con los nuevos avances de la física, la unidad de los fenómenos electromagnéticos y ópticos se hizo más profunda y amplia.

La teoría de Maxwell se vio confirmada y ensanchó sus límites con los trabajos de físicos tales como el alemán H. Hertz, el holandés H. A. Lorentz, los rusos A. Stoliétov, A. Popov y P. Lébediev, y otros. De la teoría electromagnética de Maxwell se desprendía, en particular, la presión de la luz. Las investigaciones clásicas del eminente físico ruso P. Lébediev sobre la presión luminosa eran, a la par que los experimentos de H. Hertz, una brillante confirmación de la teoría de Maxwell. Proporcionaban una importante prueba experimental de que el campo electromagnético es uno de los tipos físicos de materia.

A la vez que ampliaba y profundizaba la doctrina del medio continuo, que transmite las acciones mutuas electromagnéticas, Maxwell contribuyó enormemente a la creación y profundización de la atomística, en la cual se expresaba una de las manifestaciones concretas del materialismo dentro de las ciencias naturales. Aunque sin superar todavía la limitación de la vieja atomística, que consideraba los átomos como partículas del universo absolutamente simples e indivisibles, es precisamente Maxwell quien llega a la conclusión del carácter discreto de las descargas eléctricas y quien relaciona directamente esta idea de la discreción con las leyes de la electrólisis descubiertas por Faraday. Entregado al estudio de los problemas de la teoría cinética de la materia, estableció la ley de distribución de velocidades de las moléculas, la ley estática que se refiere al movimiento de un gran número de partículas. Con ello contribuía a ahondar en el concepto del determinismo dentro de la física, fijando la atención no sólo en la ley dinámica, sino también en la estática como tipo especial de leyes. También pertenece a Maxwell el estudio matemático de la estabilidad de los anillos de Saturno. Su demostración puramente teórica de que dichos anillos no son una masa continua, sino que en realidad se componen de un enjambre de meteoritos, era una prueba de la potencia cognoscitiva de la razón, capaz de penetrar más allá de los límites a donde alcanza la simple visión humana.

Maxwell estaba convencido de la objetividad de las leyes de la naturaleza. Con sus investigaciones en el campo del electromagnetismo amplió las ideas de Faraday acerca de la profunda concatenación de las distintas "fuerzas" de la naturaleza y del importante papel del medio material en los procesos electromagnéticos. La teoría electromagnética de Faraday-

Maxwell preparaba el terreno para que la física rebasase el marco del mecanicismo y se aproximase a la "novísima revolución en las ciencias naturales", que se produjo a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Las investigaciones espectroscópicas de los hombres de ciencia ingleses contribuyeron en alto grado a refutar el agnosticismo y las ideas de Hume, que tan en boga estaban entonces en Inglaterra. A comienzos de los años 60 del siglo XIX, es decir, poco después del descubrimiento del análisis espectral por Bunsen y Kirchhoff en Alemania, el químico y físico inglés *William Crookes* (1832-1919) encontraba, con ayuda del espectroscopio, un nuevo elemento químico, el talio. A fines de esa misma década, por igual procedimiento, el astrofísico inglés J. Lockyer descubrió en el espectro del Sol las rayas de un elemento desconocido, al que dio el nombre de "helio". Sus investigaciones y descubrimientos los relacionaba Lockyer con la idea mecanicista de la protomateria, enunciada ya a principios del siglo XIX, que se había extendido en la ciencia gracias a la hipótesis del médico inglés Prout. Un cuarto de siglo más tarde el helio era descubierto en la Tierra por el eminente químico materialista inglés William Ramsay. El método principal a que se recurrió para demostrar que el elemento descubierto por Ramsay era realmente el helio fue también el del análisis espectral. La identidad del helio terráqueo y el solar quedó establecida por W. Crookes. De este modo se hacía patente el poder de los métodos del conocimiento científico, que permitían descubrir un elemento nuevo primero en el Sol, y luego confirmar su existencia real al encontrarlo entre los cuerpos de la Tierra.

Crookes realizó investigaciones sobre los rayos catódicos, que se observan en los gases muy enrarecidos —en el tubo de Crookes— y son un flujo de electrones, como lo demostró en los años 90 el físico inglés J. J. Thomson. Por otra parte, el estudio de la luminiscencia catódica, descubierta por Crookes (iluminación del vidrio sobre el que inciden los rayos catódicos), condujo a Roentgen, en 1895, al descubrimiento de unos rayos nuevos que llevan su nombre. Así, pues, las investigaciones de Crookes prepararon directamente dos trascendentales descubrimientos, que originaron en las postrimerías del siglo XIX una nueva revolución dentro de la física.

Crookes era partidario del "darvinismo inorgánico", es decir, sostenía la idea del desarrollo de los elementos químicos, que están muy lejos de ser eternos y que experimentan cambios tan profundos como las especies biológicas. A mediados de los años 80 publicó un trabajo que llevaba por título *El origen de los elementos químicos* (por analogía con *El origen de las especies*, de Darwin). En esta obra expone Crookes la idea, profundamente dialéctica, de que el sistema periódico de los elementos de Mendeleev refleja todo el proceso de desarrollo de la materia, siendo cada una de sus casillas (o más exactamente, el elemento situado en cada casilla) una fase determinada de ese consecutivo desarrollo. Así, pues, mucho antes de descubrirse la radiactividad y la transformación de los elementos, Crookes aplicó la idea del desarrollo a los elementos químicos y vio con toda la razón en la ley periódica de Mendeleev la ley fundamental del desarrollo de la materia dentro de la naturaleza inorgánica.

A semejanza de Wallace, Crookes se aficionó al espiritismo, del que

cayó víctima. Con ayuda de aparatos físicos muy precisos, en la construcción de los cuales se distinguía, trató de demostrar la "materialización" de los espíritus y otros absurdos por el estilo. Engels observa irónicamente acerca del empleo que Crookes hacía de pesos de muelle, de baterías eléctricas y otros aparatos físicos y mecánicos para el estudio de los fenómenos espiritistas: "...Veremos si contaba, además, para estos experimentos con el aparato más importante de todos, que es una cabeza escéptica y crítica y si supo conservarlo hasta el final, en estado de funcionamiento. Desde luego, podemos asegurar que el señor Crookes ha dado pruebas de hallarse prisionero de las mismas engañosas ilusiones que el señor Wallace." [47]

5. Propagación de las ideas filosóficas del marxismo en Inglaterra

El ascenso del movimiento obrero en los países europeos durante la segunda mitad del siglo XIX acaba por extenderse a Inglaterra, donde después de la derrota de los cartistas había declinado. Sus principales esfuerzos se centraban ahora, sobre todo, en la lucha económica contra los capitalistas, en la organización de *trades-union*, etc. La profunda crisis económica iniciada en 1873 trae una brusca agudización de la lucha de clases en el país. El incremento del movimiento obrero crea ciertas condiciones para la propagación de las ideas marxistas en Inglaterra. Se constituyen la Federación Socialdemócrata (1884) y luego la Liga Socialista y el Partido Laborista Independiente (1893), que tratan de ponerse a la cabeza del movimiento socialista inglés.

Al desarrollo del movimiento socialista en Inglaterra contribuyeron en gran medida los fundadores del materialismo dialéctico e histórico, C. Marx y F. Engels. Durante su larga estancia en el país ejercieron una influencia directa para la propagación de las ideas socialistas en el seno del movimiento obrero inglés. En 1883 aparecía la edición inglesa de *El Capital*. En los años siguientes se publicaban en Inglaterra el *Manifiesto del Partido Comunista*, *Salario, precio y ganancia*, *Trabajo asalariado y capital* y *Del socialismo utópico al socialismo científico*. La aparición de estas obras dio un impulso a la difusión de las ideas marxistas.

Entre los propagandistas del marxismo en el movimiento obrero de Inglaterra se destacan entonces Eleonora Aveling, hija de Marx, Edward Aveling, Ernest Belfort Bax, W. Morris y K. Schorlemmer. Este grupo de socialistas marxistas constituía el ala izquierda revolucionaria de la Federación Socialdemócrata; después de retirarse de ella fundaron la Liga Socialista, que luchó activamente para propagar las ideas del marxismo en Inglaterra. En sus artículos y discursos públicos, los socialistas marxistas combatían tanto el sectarismo y el dogmatismo como el reformismo, y en especial las teorías reformistas de la Sociedad Fabiana, con las que se trataba de refutar la doctrina de Marx sobre la lucha de clases, la dictadura del proletariado y el comunismo.

[47] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. esp. cit., pág. 35.

Eleonora Marx-Aveling (1855-1898), destacada dirigente del movimiento socialista inglés, que contribuyó a organizar la huelga de los obreros portuarios londinenses (1889) y el movimiento de los obreros no calificados de Inglaterra en los años 80, fue una propagandista activa de las ideas del marxismo. Editó *Salario, precio y ganancia*, de Marx (1898), y reunió en un libro la serie de artículos de Marx y Engels sobre la revolución y la contrarrevolución en Alemania, aparecidos primeramente en el *New York Daily Tribune*. En sus trabajos *Carlos Marx*, *El movimiento de la clase obrera en Inglaterra*, *El problema de la mujer*, *Federico Engels*, *El movimiento obrero en América* y otros, combate la ideología burguesa y reformista y defiende la doctrina de Marx, la concepción materialista de la historia. W. Liebknecht escribía el 5 de abril de 1898 en el *Vorwärts* sobre E. Marx-Aveling: "Su objetivo era comprender el socialismo, propagar el socialismo y vivir para el socialismo." [48]

En *El movimiento de la clase obrera en Inglaterra*, Eleonora Aveling analiza, guiándose por la teoría marxista de la lucha de clases, la historia del movimiento obrero inglés y, en particular, una de sus etapas más importantes, como era el cartismo.

En la propagación de las ideas marxistas en Inglaterra desempeñó un señalado papel *Edward Aveling* (1851-1898), doctor en Derecho por el colegio universitario de Londres, físico y químico. E. Aveling, apasionado propagandista del marxismo y de la doctrina darvinista, fue vicepresidente de la National Secularian Society, que se dedicaba al estudio de los problemas del ateísmo. En colaboración con S. Moore tradujo al inglés el primer tomo de *El Capital* de Marx y *Del socialismo utópico al socialismo científico*, de Engels.

En su obra *Marx para los estudiantes*, Aveling pone de manifiesto la esencia de la doctrina de Darwin y de la teoría económica de Marx, y señala el enorme valor que tienen para la concepción materialista del desarrollo de la naturaleza y la sociedad. "Lo que Darwin hizo en biología —escribe— lo hizo Marx en la economía política. Cada uno de ellos, mediante prolongadas y pacientes observaciones, experimentos, anotaciones y meditaciones, llegó a una síntesis enorme, como no habían visto ni la biología ni la economía política, una síntesis que no sólo revolucionaba estas ramas de la ciencia, sino que de hecho revoluciona todo el pensamiento humano, toda la vida del hombre... No hay duda alguna de que el siglo XIX glorificará dos nombres: el de Carlos Darwin y el de Carlos Marx." [49]

La esencia de la teoría científica de la evolución de Darwin consiste, según Aveling, en que asestó un golpe a las doctrinas metafísicas, hasta entonces imperantes, de Linneo y Cuvier sobre la creación y la inmutabilidad de las especies, y fundamentó la infinita variedad de organismos en la naturaleza. Aveling veía como un mérito de Darwin el que éste, apoyándose en un formidable material científico, demostró persuasivamente la superioridad de la ciencia ante la religión y las doctrinas idea-

[48] Cita tomada de la revista *Archivo de Historia*, 1958, núm. 2, pág. 189 (en ruso).

[49] Edward Aveling, *The Student's Marx*, Londres, págs. IV-V.

listas. "...El autor de *El origen de las especies* —escribía Aveling— ha hecho seguramente mucho más que cualquiera otra por el progreso de nuestros conocimientos, sin hablar ya de que su conocida teoría ha resuelto muchos problemas biológicos de gran importancia." [50]

En su propaganda de la doctrina de Darwin y su defensa del materialismo en la concepción de la naturaleza, E. Aveling revela la falsedad de las ideas acerca del origen divino y de la inmutabilidad de la naturaleza. Según escribía, "no existe prueba alguna de la existencia de Dios, pues el invento de un término o un nombre no explica lo más mínimo los fenómenos; el conjunto de los conocimientos humanos se halla limitado por lo natural, y únicamente se recurre a la ayuda de lo sobrenatural en el momento y en el lugar en que el conocimiento termina".[51] Los investigadores materialistas buscan las causas de los fenómenos en la naturaleza misma, en las leyes de su desarrollo. "Todas nuestras esperanzas —decéa Aveling— se cifran en este mundo y sólo en este mundo." [52]

A la vez que combate la ideología de la Sociedad Fabiana, Aveling explica las cuestiones más importantes de la teoría marxista de la lucha de clases, de la revolución y del Estado. Al "socialismo ético" opone la doctrina materialista científica de Marx sobre el comunismo. "...En el mundo —escribe— existen la desigualdad y la miseria. Esta desigualdad social, esta miseria de muchos y la felicidad de unos pocos es consecuencia necesaria de nuestras condiciones sociales..., la esencia de estas condiciones sociales estriba en que el conjunto del pueblo, la clase obrera, produce y distribuye todas las mercancías, mientras que una minoría, las clases medias y altas, poseen esas mercancías..., la tiranía de unos pocos sobre muchos es sólo posible porque esos pocos poseen la tierra, los materiales, las máquinas, los bancos, los ferrocarriles, en una palabra, todos los medios de producción y distribución de las mercancías; y poseen todo esto no como clase que haya alcanzado dichos bienes por una virtud superior, un esfuerzo o una abnegación, sino mediante la fuerza o el engaño..." [53]

Aveling considera con Marx que las relaciones capitalistas serán suprimidas como consecuencia de la revolución social y que el viejo régimen de explotación se verá reemplazado por un régimen nuevo, socialista. Será "una sociedad en la que todos los medios de producción serán propiedad de la sociedad misma, que reconocerá la igualdad completa de todos, sin distinción de sexo, y propiciará los descubrimientos técnicos y científicos..., desplegará la capacidad intelectual y física de todos sus miembros hasta el nivel más elevado, hasta un nivel como nunca se alcanzó todavía".[54] Aveling comprendía que "en la futura forma comunista de la sociedad se crearán condiciones sociales justas..., pues la base de la sociedad futura será el principio de que cada individuo se encuentre en estado de desplegar y revelar todas sus capacidades".[55]

[50] E. Aveling, *Die Darwinische Theorie*, Stuttgart, 1888, S. 4.
[51] E. Aveling, *C. Darwin. Su vida y su obra*, Moscú, 1923, pág. 26.
[52] Ibídem.
[53] E. Aveling y E. Marx-Aveling, *Shelley's Socialism*, Oxford, 1947, pág. 2.
[54] E. Aveling y E. Marx-Aveling, *The Women Question*, Londres, 1887, pág. 15.
[55] E. Aveling, *Vida y obra de Marx*, trad. rusa, 1920, pág. 39.

Refiriéndose al período de transición del capitalismo al socialismo, a las fases de desarrollo de la sociedad comunista, Aveling se detiene una y otra vez en el problema del Estado, en el papel de éste dentro del socialismo. "El Estado —escribe— será en el socialismo la voluntad organizada de los obreros. Contribuirá a suprimir las diferencias entre el trabajo físico y el intelectual y al establecimiento de la igualdad para todos, sin distinción de sexos..." [56]

Con sus trabajos, Aveling trataba de llevar a la conciencia de los obreros ingleses los fundamentos de la filosofía y la sociología marxistas.

Un importante papel en la propagación de la filosofía marxista en Inglaterra, durante la segunda mitad del siglo XIX, cumplió también *Ernst Belfort Bax* (1854-1926), discípulo de Marx, socialista, historiador y filósofo inglés. En 1883 Bax ingresó en la Federación Socialdemócrata.[57] En 1886-1888 forma parte de la Liga Socialista. En 1890 se adhiere al Partido Independiente Británico y permanece en él hasta 1915; después de la primera guerra mundial derivó hasta el reformismo y el social-chovinismo.

Bajo la influencia de la Comuna de París, a la que dedica un trabajo titulado *La Comuna de París, 1870-1871*, Bax estudia las obras de Marx, y particularmente *El Capital*, y a fines de 1881, en la revista anual inglesa *Modern Thought*, inserta un artículo sobre el fundador del socialismo científico, que lleva por título *El jefe del pensamiento contemporáneo.*

A la pluma de E. Bax pertenecen también *La ética del socialismo* (1886), *Concepción desde un punto de vista nuevo* (1903), *Manual de historia de la filosofía* (1884), *El problema de la realidad* (1893), *Las bases de la realidad* (1907) y otros libros. En colaboración con el socialista inglés William Morris dio a la luz *El socialismo, su desarrollo y perspectiva* (1894).

Desde las posiciones del materialismo histórico, Bax examina los problemas relacionados con la concepción de la lucha de clases y con la determinación del papel de las ideas en el progreso social. "La verdad descubierta por Marx —escribe— y que nos dice que el factor fundamental que determina la estructura de la sociedad es la condición material y económica. ha de ser para el socialista la clave para la trasformación de la historia." [58]

Bax se manifiesta no sólo contra la concepción idealista de la historia, sino también contra su interpretación materialista vulgar; subraya que en el desarrollo de la sociedad el marxismo atribuye singular valor a todos los elementos de la supraestructura social y explica el activo papel de las ideas sociales. En la sociedad, escribe, el desarrollo es tanto económico como espiritual, y sólo la interacción de estos aspectos "da como resul-

[56] E. Aveling y E. Marx-Aveling, *The Woman Question*, pág. 15.

[57] De la reorganización de la Federación Democrática (1881-1884) surgió la Federación Socialdemócrata (agosto de 1884), la cual, a pesar de contar con un ala izquierda revolucionaria, se distinguía en aquel entonces por su sectarismo y dogmatismo: no tomaba en consideración las características del movimiento obrero inglés y se negaba a trabajar en el seno de las *trades-union* y otras organizaciones obreras de masas.

[58] E. B. Bax, *Religion of Socialism*, Londres, 1890, pág. IV.

tado la evolución social en sus formas concretas".[59] La sociedad, según Bax, es un todo único donde sus partes y sus aspectos están ligados todos entre sí, se encuentran en estado de interacción y desarrollo. "La significación de la base económica para el desarrollo histórico, he de subrayarlo una vez más —dice Bax—, no la niega en la actualidad ni una sola persona, ni, por supuesto, ningún socialista que tenga algún conocimiento de la historia; pero la afirmación de que esta base es total y exclusivamente, por así decirlo, la causa decisiva de la historia, que se basta a sí misma, se contradice con toda la marcha de los acontecimientos históricos." [60] Bax aplica el método dialéctico al estudio de los fenómenos sociales y señala acertadamente que el progreso histórico es la síntesis "de lo universal y lo particular, de la necesidad y la casualidad".[61]

Frente a las distintas manifestaciones idealistas acerca del socialismo, Bax trata en sus primeros trabajos de defender su concepción científica. "El socialismo —escribe— no es una teoría tomada de la vana e informe indeterminación de un sentimiento utópico y de propósitos buenos, muy hermosos, pero nada prácticos, sino que es algo que se deduce auténticamente de los hechos de la historia." [62]

En sus trabajos filosóficos, Bax divulgó el materialismo dialéctico y lo defendió de los ataques del idealismo. Sometió a crítica la filosofía idealista de Hegel y también el idealismo absoluto, el neorrealismo, el pragmatismo y otras corrientes de la filosofía burguesa.

En su examen de la filosofía griega, Bax señala los rasgos fundamentales del idealismo objetivo de Platón y las vacilaciones de Aristóteles entre el idealismo y el materialismo, y critica la filosofía mística del neoplatonismo.

Al analizar la lucha entre el idealismo y el materialismo en la filosofía burguesa de los siglos XVII y XVIII, enjuicia muy favorablemente las manifestaciones de los filósofos materialistas (Bacon, Hobbes) contra la escolástica y en defensa del conocimiento experimental y del materialismo. Bax critica el idealismo subjetivo de Berkeley. "...Berkeley —escribe— se emancipó de las cualidades primarias de la materia, como cualidades independientes de la razón, con su famosa fórmula *esse est percipi*, identificando las cualidades primarias y las secundarias." [63]

Deteniéndose en la característica de las escuelas idealistas de su tiempo, Bax escribe: "La posición central del idealismo contemporáneo se reduce a demostrar que toda la realidad, toda la experiencia no significa sino la determinación posible o real de la concienica." [64] Con relación al idealismo absoluto subraya que esta escuela, en la filosofía inglesa de ese período, era un intento de reavivar y utilizar el platonismo, el hegelianismo y el criticismo kantiano para demostrar el carácter ilusorio del mundo material. "...El movimiento hegeliano de los años 80 y 90 —es-

[59] Cita tomada de la recopilación: *El materialismo histórico*, Ed. Est. Ucrania, 1923, pág. 11.
[60] Ibídem, pág. 30.
[61] E. B. Bax, *The Problem of Reality*, Londres, 1893, pág. 158.
[62] E. B. Bax, *Religion of Socialism*, ed. cit., pág. IV,
[63] E. B. Bax, *The Real, the Rational and the Alogical*, Londres, 1920, pág. 15.
[64] Ibídem, pág. 18.

cribe Bax— acabó con el empirismo en la filosofía inglesa e hizo renacer el absoluto de Hegel." [65]

Las intervenciones de Bax contra las diversas corrientes idealistas de la filosofía burguesa tuvieron gran significación en la lucha ideológica de aquel tiempo.

Ahora bien, en su defensa de las tesis del materialismo dialéctico e histórico, Bax incurrió en algunos errores. Rendía tributo a la teoría ecléctica de los factores y daba excesiva importancia al papel del "factor psicológico" en la historia, al equipararlo a las condiciones económicas. Al confundir dos problemas distintos —el origen y la significación de las ideas sociales—, de la acertada tesis de que bajo el socialismo crece el papel de la conciencia de los hombres llegaba a la errónea conclusión de que entonces el factor económico del progreso se verá "definitivamente desbancado". Esto era una desviación de la concepción marxista de la historia. Concesiones al idealismo son también algunas otras tesis erróneas de Bax, como, por ejemplo, su interpretación de la experiencia, que se aproxima a lo que Mach sostiene al particular.

William Morris (1834-1896), poeta, artista y personalidad social de Inglaterra, puso en los años 80 y 90 su talento al servicio de las ideas del socialismo. En los años 80 se incorporó activamente al movimiento socialista. En colaboración con un grupo de socialistas marxistas, en 1885 comenzó a publicar la revista *El Bien Común*, en cuyas páginas se hacía propaganda de las ideas socialistas. Allí apareció el trabajo de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, y también obras de W. Morris como la utopía *Noticias de ningún sitio o la época de la paz*, las narraciones *Un sueño de John Bull*, la *Canción del Primero de Mayo*, la *Canción de los muertos* y otras. Las producciones de Morris, que significaban una valiosa aportación a la literatura democrática inglesa del siglo XIX, se hallan inspiradas por el odio al capitalismo.

En colaboración con Hyndman, Morris editó *Los principios del socialismo*, que se convirtió en el manifiesto de la Federación Socialdemócrata. En este trabajo se dice: "...Hay dos clases en la sociedad, una que posee las riquezas y los instrumentos de producción, y otra que produce las riquezas con ayuda de esos medios de producción, de los cuales sólo disponen y se benefician las clases poseedoras. Estas dos clases son necesariamente antagónicas entre sí." [66] Morris somete a una razonada crítica la novela utópica del norteamericano Bellamy, en la que se predicaba la idea del socialismo burgués. "Si esto es socialismo —escribe Morris—, nosotros no ayudaremos a que triunfe, puesto que no nos deja esperanza alguna..." [67]

En los trabajos *Sobre el arte y el socialismo*, *La sociedad verdadera y la falsa*, *Arte y socialismo*, y *Cómo me hice socialista*, Morris defiende frente a Bellamy la doctrina socialista de Marx. "El socialismo —escribe— es un estado de la sociedad en el que no ha de haber ni ricos ni pobres..., en una palabra..., en el que todos los hombres han de vivir en pie de

[65] E. B. Bax, *The Real, the Rational and the Alogical*, ed. cit., pág. 170.
[66] Cita tomada de la revista: *The Marxist Quarterly*, 1955, núm. 4, v. 2, pág. 239.
[67] Cita tomada de: A. L. Morton, *La utopía inglesa*, trad. rusa, Moscú, 1956, pág. 188.

igualdad." [68] Morris cree en la realización final del régimen comunista. No sabe cuándo ocurrirá esto, pero opina que el comunismo no advendrá de súbito. No puede ser implantado sin un período de transición.

Suponía Morris que quizá hayamos de atravesar por un período, denominado socialismo, en el que los instrumentos de producción y los mercados estarán en manos de quienes pueden utilizarlos, es decir, de los obreros; un período en el que serán imposibles las grandes acumulaciones de capital en manos de uno u otro individuo. El dinero perderá entonces su privilegio. En esta sociedad todos tendrán la posibilidad de dedicarse a un trabajo fecundo.

Ese estado de la sociedad, según Morris, ha de transformarse paulatinamente y sin cambios violentos hasta llegar al comunismo completo. "...El socialismo verdadero y completo significa lo que yo desearía llamar comunismo." [69]

Las concepciones de Morris, en las que se divulgaba una serie de tesis de Marx y Engels sobre el régimen socialista, adolecían, sin embargo, de cierta limitación. Engels, en una carta a F. A. Sorge del 29 de abril de 1886, llama a Morris "socialista de sentimiento".[70] Al no valorar acertadamente el papel de la gran industria dentro del socialismo, Morris atribuía una significación predominante al trabajo artesanal en la futura Inglaterra. Tampoco tenía una noción clara del papel del partido proletario revolucionario en la lucha por la realización del comunismo.

Un mérito de Morris, sin embargo, es la excelente propaganda que hace de las ideas del socialismo revolucionario y del papel de la lucha de los trabajadores para la conquista del socialismo.

A pesar de la intensa labor de los discípulos ingleses de Marx, las ideas marxistas no adquirieron preponderancia en el movimiento obrero. Esto se debía, en gran parte, a la acción conservadora de las *trades-union*, que mantenían a los trabajadores británicos bajo la influencia de las teorías reformistas burguesas.

*

Los sensibles cambios operados en la economía del país marcaron su huella sobre la filosofía y la sociología burguesas de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX.

Hacia 1850 Inglaterra alcanza el punto culminante de su desarrollo como gran potencia capitalista. Se convierte en el "taller" y el banquero del mundo y posee un gran número de colonias. El principio del librecambio y de la no intervención del Estado en la vida económica tiene en este tiempo su encarnación más completa.

Las características de este período de la historia inglesa encuentran reflejo en la filosofía del positivismo, el cual se presenta bajo la bandera de la ciencia y del conocimiento empírico, enuncia las ideas de la evolución y del progreso y, al propio tiempo, se ve dominado por el agnosticismo y la metafísica.

[68] W. Morris, *On Art and Socialism*, Londres, 1947, pág. 275.
[69] Ibídem, pág. 327.
[70] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVII, pág. 555.

En el último cuarto del siglo XIX, al aparecer en el país los monopolios capitalistas y al incrementar su influencia sobre toda la vida social, y también al agudizarse las contradicciones entre Inglaterra, Alemania y los Estados Unidos, la filosofía y la sociología burguesas de Inglaterra enuncian una serie de concepciones reaccionarias militantes con el objeto de impedir la radicalización de los trabajadores y de robustecer el Estado capitalista. Salta al primer plano una forma tan abiertamente reaccionaria de la filosofía idealista como el "idealismo absoluto". La sociología burguesa trata de utilizar las leyes de la biología en provecho de la teoría racista que justificaba la dominación de los anglosajones sobre los pueblos de las colonias.

Paralelamente, a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX, Inglaterra conoce importantes avances en el campo de las ciencias naturales: se abre paso la teoría de la evolución formulada por Darwin y sus continuadores, se hacen nuevos descubrimientos en física (Faraday, Maxwell y otros) que proporcionan una base científico-natural a la doctrina de la materia y el movimiento, etc. Las conquistas de las ciencias naturales asestan un serio golpe al agnosticismo y al idealismo, aunque los propios investigadores ingleses de ese tiempo, en una considerable mayoría, no son materialistas conscientes; a menudo caen bajo la influencia del agnosticismo, y en ocasiones llegan al idealismo franco y abierto.

El progreso del movimiento obrero hace que en Inglaterra se extiendan las ideas marxistas. El marxismo es difundido en este país por Eleonora Marx-Aveling, Edward Aveling, E. Bax y W. Morris, quienes mantienen la lucha contra el idealismo en el plano filosófico y se esfuerzan para unir la concepción marxista del mundo al movimiento socialista, que entonces se desarrolla en Inglaterra.

CAPITULO VII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN FRANCIA DESDE LA REVOLUCION DE 1848 HASTA EL COMIENZO DE LA EPOCA DEL IMPERIALISMO

A mediados del siglo XIX termina en Francia la revolución industrial. El desarrollo del modo capitalista de producción acaba por transformar radicalmente la economía del país y conduce a cambios considerables en el plano social; el más importante de ellos es la conversión de la clase obrera de Francia en una activa y poderosa fuerza social y el desarrollo de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía.

El proletariado fue en Francia la principal fuerza activa de la revolución democrático-burguesa de 1848, aunque en aquel tiempo no poseía aún una conciencia de clase plenamente formada; en el país no existía un partido proletario revolucionario. La burguesía industrial, que se había adueñado del poder, renunció a la política de transformaciones democrático-burguesas. A pesar de la derrota de la clase obrera en la revolución de 1848 y de la línea decreciente de su desarrollo, la insurrección de junio del proletariado francés tuvo la significación histórica, según la expresión de V. I. Lenin, de ser la primera gran guerra civil entre el proletariado y la burguesía.[1]

En el período subsiguiente a la revolución, los monárquicos, valiéndose de que la burguesía se había pasado al campo de la reacción, consiguieron derribar la república y establecer el imperio de Napoleón III. El Imperio, dice Marx, "era la única forma de gobierno posible, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar el país y la clase obrera no la había adquirido aún".[2]

En el período que va de la revolución de 1848 a 1870, Francia conoce un intenso avance de la industria y el comercio. Entre 1852 y 1869 el número de máquinas de vapor instaladas en las fábricas crece de 6.080 a 26.221. El conjunto de la producción industrial llega casi a triplicarse, y el incremento es todavía mayor en algunos sectores, como en los tejidos de algodón, lana y seda. La producción de hierro y acero se eleva de 320.000 toneladas en 1852 a 1.014.000 en 1869. La concentración de la

[1] Véase: V. I. Lenin, *La Tercera Internacional y su lugar en la historia. Obras*, t. 29, pág. 283.

[2] C. Marx, *La guerra civil en Francia*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. I, Moscú, 1951, pág. 483.

producción se hace muy intensa. El comercio exterior se amplía entre dos veces y media y tres veces.

También conoce progresos la agricultura: aumenta la superficie total de siembra y se eleva el rendimiento de los principales cultivos. No obstante, a consecuencia de los anticuados métodos que emplea y de la baja productividad del trabajo, su avance es bastante inferior al de la industria.

El progreso económico de Francia en el período que va de la revolución de 1848 a la Comuna de París trae consigo una mayor agudización de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía.

En el país crece rápidamente la población urbana. A fines de los años 60 París contaba con 450.000 obreros, o sea 100.000 más que en 1848. Durante esos años se acentúa considerablemente la explotación de los obreros en las fábricas, así como la explotación del trabajo de mujeres y niños. La respuesta del proletariado se traduce en un incremento del movimiento huelguístico. El proletariado lucha con creciente energía en defensa de sus intereses, son cada vez más frecuentes y reiteradas las reivindicaciones económicas y políticas que presenta a los dueños de las empresas industriales.

La burguesía industrial, que se enriquece con rapidez, recurre a métodos cada vez más inhumanos de explotación de los obreros. En contra de los intereses del pueblo francés, el gobierno del Segundo Imperio arrastra el país a guerras de conquista que lo agotan y le cuestan decenas de miles de vidas humanas. La crisis económica que estalla en 1866 agudiza aún más la situación política en el interior y provoca un nuevo ascenso del movimiento revolucionario de la clase obrera.

La Comuna de París (1871) fue el primer ejemplo que ofrece la historia de una dictadura del proletariado implantada por la revolución proletaria. Resultado como era de un prolongado desarrollo del movimiento revolucionario de la clase obrera, esta primera revolución proletaria que conoce la historia tuvo una gran significación internacional, al impulsar en alto grado la cohesión revolucionaria de los trabajadores de todos los países. A la Comuna de París se incorporaron activamente trabajadores de distintas nacionalidades. Por primera vez en la historia, el proletariado mantuvo su hegemonía en la revolución y llevó tras de sí a las grandes masas trabajadoras.

Ahora bien, la Comuna de París no fue la dictadura del proletariado completa y sólida. Primeramente, porque en Francia no había en aquel tiempo un partido obrero auténticamente marxista, y también porque los comuneros no tenían una idea precisa de las tareas de la revolución proletaria. Además, no tuvieron éxito los intentos que los comuneros realizaron para establecer la alianza entre los obreros y los campesinos.

Los comuneros no alcanzaron a comprender que para el éxito de la revolución habían de recurrir a la expropiación de los bancos. Todos estos errores condujeron a la derrota de la Comuna de París.

La Comuna de París significó el comienzo de una nueva fase en la historia de la lucha revolucionaria del proletariado contra la clase de los capitalistas. Como primera experiencia de la dictadura del proletariado, tuvo una significación histórica universal. V. I. Lenin decía: "La causa de la Comuna es la causa de la revolución social, la causa de la completa

emancipación política y económica de los trabajadores, la causa del proletariado del mundo entero. Y en este sentido es inmortal." [3]

La burguesía aplastó la Comuna de París, pero fue incapaz de detener el movimiento revolucionario de la clase obrera de Francia. En 1880 se constituía el Partido Obrero francés, que inscribió en su bandera las ideas del socialismo proletario. Los notables marxistas franceses Paul Lafargue y Jules Guesde hacen propaganda de la teoría del marxismo revolucionario. La doctrina de Marx y Engels se adentra cada vez más en la conciencia de las masas trabajadoras.

Las ciencias naturales experimentan en Francia avances considerables durante la segunda mitad del siglo XIX. Los investigadores franceses contribuyen eficazmente al progreso de las ciencias físico-matemáticas, la química y la fisiología, la medicina, la geografía, la geología y la antropología; en este período cobran gran impulso las matemáticas. Un puesto de honor en la historia de la ciencia mundial ocupan figuras tales como Claudio Bernard, Luis Pasteur, Marcellin Berthelot, Adolphe Würtz y otros sabios franceses de este tiempo.

El pensamiento filosófico y sociológico burgués de Francia, en su conjunto, sigue de ordinario una línea descendente. En la Francia de la segunda mitad del siglo XIX, en unas condiciones en que el movimiento obrero iba en ascenso, la burguesía y sus ideólogos se desplazan al campo de la reacción, y concluyen una alianza ofensiva y defensiva con los restos de la nobleza y aristocracia feudales para la lucha contra el movimiento de emancipación del proletariado. La Iglesia Católica es una de las fuerzas ideológicas reaccionarias más influyentes de cuantas intervienen en defensa del capitalismo.

La concepción materialista consecuente del mundo se halla representada en Francia, lo mismo que en los demás países, por la filosofía del marxismo. Entre la filosofía del proletariado —el materialismo dialéctico— y la filosofía de la burguesía —las distintas corrientes y escuelas idealistas— se desarrolla una enconada lucha ideológica. En la lucha contra la ideología burguesa dentro del movimiento obrero, los fieles continuadores y discípulos de C. Marx y F. Engels, en particular Paul Lafargue, propagan en Francia las grandes ideas de la filosofía marxista. La fecunda labor teórica y política de Jules Guesde y Paul Lafargue es tenida en alta estima por el Partido Comunista Francés, depositario de las mejores tradiciones culturales de su país.

La filosofía burguesa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX se diferencia radicalmente de las doctrinas filosóficas clásicas creadas por tan eminentes pensadores franceses como Descartes, Gassendi, Meslier, Diderot, La Mettrie, Helvecio y Holbach. La concepción que del mundo tiene la burguesía francesa ahora, en la segunda mitad del siglo XIX, adquiere un carácter completamente distinto al que tenía en el período precedente a la gran revolución burguesa de 1789-1794. Y como reflejo de los cambios producidos en la vida social del país, respondiendo a las nuevas demandas de clase de la burguesía francesa, la filosofía burguesa

[3] V. I. Lenin, *En memoria de la Comuna. Obras completas*, ed. rusa, t. 17, página 115.

adquiere también un carácter nuevo. Cambia sustancialmente la problemática filosófica y, en grado mayor todavía, las soluciones que presentan los ideólogos burgueses a los problemas filosóficos.

Lo característico en los filósofos burgueses de Francia en la segunda mitad del siglo XIX es la renuncia decidida a las tradiciones materialistas de su filosofía clásica. Los problemas de la teoría del conocimiento son ahora enfocados con un criterio exclusivamente idealista; se rebaja la fuerza y el poderío de la razón; cada vez suena más alta la prédica del irracionalismo, el agnosticismo y el fideísmo. Los filosófos burgueses de Francia, como de los demás países del Occidente europeo, proclaman sin rebozo alguno la necesidad de restablecer la alianza entre la filosofía y la religión, para oponerla a la alianza de la filosofía y las ciencias naturales, que había perdido ya popularidad en los medios burgueses.

Problemas que antes parecían definitivamente resueltos por los clásicos de la filosofía son sacados de nuevo a la luz por los epígonos, que tratan de darles una enunciación y una solución distintas. En este plano, los filósofos burgueses de Francia no sólo tienden a apoyarse en el período que nos ocupa en los trabajos de sus compatriotas, los idealistas de la primera mitad del siglo, sino que buscan también ayuda en las teorías de los idealistas alemanes e ingleses.

Las ideas positivistas de Comte, Mill y Spencer encuentran en Francia numerosos partidarios, que dan al positivismo, si no una forma nueva, un nuevo matiz, y lo adaptan a las nuevas condiciones de la vida social, a las nuevas necesidades de la burguesía dominante (H. Taine y los numerosos discípulos y continuadores de Comte).

Algunos filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XIX acuden a la filosofía clásica alemana, pero sin advertir en ella la más valiosa de sus aportaciones —el método dialéctico—, y se limitan a reproducir y vulgarizar sus construcciones especulativas.

Antes aún de que en Alemania fuese proclamada la consigna de "vuelta a Kant", los filósofos burgueses de Francia manifiestan ya un crecido interés hacia los idealistas alemanes, hacia Leibniz, Kant, Schelling y Hegel. De entre los filósofos burgueses de Francia de mediados del siglo XIX, Ravaisson es atraído por las ideas de Leibniz y Schelling, Secrétan experimenta la influencia de Schelling, Lachelier, la de Leibniz y Kant, y Renouvier, la de Hegel y, singularmente, de Kant.

Lo característico en las construcciones de estos epígonos es la tendencia a utilizar las ideas de la filosofía clásica alemana, que ellos vulgarizan, para la lucha contra la concepción materialista del mundo.

Sin embargo, los éxitos alcanzados en su fecundo avance por la ciencia, y en particular por las ciencias naturales, siguen aportando datos nuevos e irrefutables argumentos en defensa de las concepciones materialistas. En Francia, lo mismo que en Alemania, Inglaterra y otros países, se ponen de relieve profundas contradicciones entre la línea ascendente de desarrollo de las ciencias naturales y la línea descendente de la filosofía burguesa.

1. Corrientes fundamentales de la filosofía burguesa después de la revolución de 1848

Las características de la filosofía burguesa de Francia en este período se ponen netamente de relieve en el positivismo de H. Taine, el escepticismo de E. Renán, el neocriticismo de Ch. Renouvier, la "filosofía de la vida" de M. Guyau y la "filosofía de la contingencia" de E. Boutroux.

Hipólito Taine (1828-1893), figura eminente del positivismo en filosofía, estética, historia del arte y literatura, nació en Vouziers (Ardenas). En un principio (1853-1860) se manifestó contra el espiritualismo y el eclecticismo; es el tiempo en que se forman sus concepciones filosóficas positivistas. A comienzos de 1857 apareció su obra filosófica principal de este período, *Filósofos contemporáneos*, en el que hace la crítica de los filósofos franceses de su tiempo.

En el segundo período de su actividad (1861-1870) da a luz una serie de trabajos sobre filosofía, estética e historia de la literatura: *Historia de la literatura inglesa* (1863-1864), *Filosofía del arte* (1865) y *De la inteligencia* (1870), que se atienen a la concepción positivista por él elaborada. Después de la Comuna de París, en los años de la reacción burguesa, en sus obras comienzan a mostrarse netamente las tendencias políticas reaccionarias. En este tiempo, su obra principal es *Los orígenes de la Francia contemporánea* (iniciada en 1871, quedó sin terminar; entre 1876 y 1893 se publicaron cinco tomos de esta obra).

La más importante de las obras filosóficas de Taine es *De la inteligencia*, en la que hace una exposición sistemática de la teoría positivista del conocimiento. Dentro de ella hace distinción entre dos partes fundamentales: la doctrina de los elementos del conocimiento y la de los tipos de conocimiento.

El problema fundamental de la filosofía lo resuelve Taine con un criterio idealista subjetivo, interpretando la realidad objetiva como un conjunto de impresiones sensibles del sujeto, las cuales no son sino signos indicadores de la existencia de algo desconocido e incognoscible. También interpreta de una manera agnóstica el pensamiento teórico, que él reduce a un proceso subjetivo de creación de palabras, a una "constante formación de palabras".

El "mecanismo general" del conocimiento, al decir de Taine, consta de dos fases principales: en la primera, en el proceso del conocimiento se crean ilusiones, que son corregidas en la segunda. La misma manera de plantear el problema del conocimiento revela ya la tendencia agnóstica. Taine busca la verdad en el campo de las ilusiones: la verdad ha de ser definida como una ilusión corregida.

Taine considera, pues, la conciencia como un conjunto de alucinaciones y afirma que éstas, al proyectar el objeto fuera del sujeto que conoce, son el verdadero mecanismo del conocimiento en general; por eso la sensación, que corresponde al objeto real, no es sino un caso particular de la alucinación, de donde la percepción exterior, es decir, la percepción de los objetos exteriores, ha de ser definida como "alucinación verdadera".

Según Taine, el sujeto no necesita en principio de un objeto para atri-

buir el atributo de la existencia a este objeto o a una propiedad suya. El objeto real cumple en su teoría del conocimiento la función de complemento casual de la conciencia alucinadora: exista o no el objeto real, el mecanismo general del conocimiento actúa exactamente lo mismo y llega a unos mismos resultados.

El sentido filosófico de la doctrina de Taine sobre la percepción exterior como "alucinación verdadera" consiste en el reconocimiento del sujeto, de la conciencia, del "yo" como principio *autosuficiente* de todo el proceso cognoscitivo, y la negación del conocimiento como *reflejo* de la realidad objetiva. Para la aparición de las alucinaciones es del todo suficiente la presencia de las sensaciones que las originan, exista o no el objeto exterior que da origen a la sensación y tengan lugar o no las "conmociones nerviosas" producidas por ese objeto exterior en el sujeto. Rasgos característicos del positivismo de Taine son la disolución del mundo exterior en las "alucinaciones" y la admisión del sujeto como principio fundamental y autosuficiente de todo el conocimiento. No puede decirse que fuera una filosofía "original". Las concepciones de Taine son en el fondo una repetición del idealismo subjetivo de Berkeley y de las teorías positivistas de mediados del siglo XIX.

El problema de la determinación del conocimiento verdadero, el proceso de "corrección de las ilusiones", es resuelto, según Taine, mediante la comparación de las distintas alucinaciones que se contradicen entre sí; la contradicción es inadmisible, y esto lleva a eliminar o a limitar algunas de las alucinaciones que se excluyen mutuamente, con lo que se alcanza la conformidad entre las alucinaciones y los objetos.

¿Qué ocurre en el proceso del conocimiento —pregunta Taine— cuando mediante nuestras sensaciones conocemos un cuerpo exterior, una mesa, por ejemplo? La respuesta viene determinada ya por las reflexiones anteriores; al conocer un cuerpo exterior se forma un fantasma de él, una alucinación, una cosa "aparente" que se diferencia de la cosa real, una simple y efímera semejanza interna que forma parte de nosotros mismos, pero que nos parece un cuerpo exterior, independiente de nosotros y "estable". Taine denomina al cuerpo, al objeto, "haz de propiedades" que corresponden a nuestras sensaciones y que pueden ser definidas como la capacidad de provocar en nosotros una u otra sensación.

"Cuerpo liso o duro; esto significa que puede despertar la sensación de contacto de lo liso y lo blando, o de lo áspero y lo duro. Pesado, ligero, punzante, liso, duro, blando, viscoso, húmedo: todas estas denominaciones significan sólo la capacidad de despertar sensaciones más o menos complejas, vigorosas y variadas, de contacto, de presión, de temperatura, de contracción de los músculos y de dolor." [4]

Hay, sin embargo, un grupo de propiedades, continúa Taine, que a primera vista parecen pertenecer al propio cuerpo, internas, y que no guardan relación solamente con las sensaciones; tales son el espacio, la figura, la movilidad, la posición, todas las propiedades geométricas. Taine recurre aquí al examen de las cualidades primarias de Locke, que él interpreta a la manera de Berkeley, o sea, las declara tan subjetivas como

[4] H. Taine, *De la inteligencia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1894, pág. 265.

las cualidades "secundarias". Es característico, no obstante, que la paternidad de esta concepción no la atribuye a Berkeley, sino a Mill y a Spencer.

La definición del cuerpo como "haces" (complejos. — *N. de la Red.)* de capacidades que dan origen a las sensaciones, no se diferencia en el fondo de la fórmula de Berkeley: ser es ser percibido. De conformidad con el idealismo subjetivo de Berkeley, Taine afirma que esta capacidad no es algo internamente inherente al objeto que pertenezca a éste "personalmente"; la capacidad significa sólo que tales y tales sensaciones son posibles ahora o en el futuro y necesarias bajo tales o cuales condiciones. "Por consiguiente, el haz de capacidades no es nada, y tanto más es nada el cuerpo, es decir, el haz de capacidades." [5]

La reducción del cuerpo a un "haz" de posibilidades de sensaciones se diferencia poco de la definición que Mill hace de la materia como la posibilidad permanente de sensaciones. A esta concepción Taine "agrega" dos elementos. Primero, plantea el problema de la transformación de la posibilidad de la sensación en necesidad; segundo, afirma, en contra de las premisas idealistas subjetivas de que parte, que hay razón completa para atribuir a los cuerpos movimiento, y por tanto existencia real, al margen de nuestras sensaciones.

Así, pues, la teoría del conocimiento de Taine combina el idealismo subjetivo y el agnosticismo con concesiones al materialismo.

Tras de admitir la diferencia entre las alucinaciones "falsas" y "verdaderas", Taine trata de resolver el problema de la verdad y del error ¿Qué distingue el conocimiento verdadero de la idea falsa de las cosas? En este punto muestra vacilaciones. Así, admite que cualquier cuerpo, animado o inanimado, puede ser considerado desde dos puntos de vista: cómo es con relación a nosotros y cómo es en sí. Esta delimitación se contradice también con el empirismo idealista, que sólo admite la realidad de lo directamente observado. El carácter ecléctico de las concepciones filosóficas de Taine se refleja asimismo en el reconocimiento de la "ley" general de los fenómenos naturales al margen del sujeto cognoscente.

Ningún sofisma pude ayudar al positivista francés a eludir el reconocimiento de que el origen de las sensaciones se encuentra en la realidad objetiva. Cierto que a esta fuente objetiva le da el nombre de ley general, pero eso no es sino una prueba de su inconsecuencia.[6]

Contradicciones análogas se advierten también en la doctrina de Taine sobre el "conocimiento del espíritu", es decir, el conocimiento de los fenómenos psíquicos. Define la conciencia como la presencia de un "haz de acontecimientos", pero, sin embargo, admite cierta sujeción a ley en la sucesión de los fenómenos psíquicos. Mas como niega la doctrina materialista de la conciencia como propiedad interna de la materia altamente organizada y rechaza la concepción espiritualista de la sustancia espiritual, el reconocimiento de esta sujeción a ley, lo mismo que el reconoci-

[5] H. Taine, *De la inteligencia,* pág. 271.

[6] El propio Taine reconoce vergonzantemente su inconsecuencia filosófica en una de las notas de su obra *De la inteligencia,* cuando dice que con este complemento a las teorías de los positivistas ingleses "devolvemos a los cuerpos la existencia real, al margen de nuestras sensaciones". (Véase: H. Taine, *De la inteligencia,* pág. 287.)

miento de que los cambios de los cuerpos físicos se operan con fuerza de ley, no hace más que demostrar la inconsecuencia de su credo filosófico.

La función de la memoria, que dispone los fenómenos psíquicos en el tiempo, se subordina, según Taine, a su incontestable mecanismo de "corrección de las ilusiones", que explica también el carácter del "conocimiento de los cuerpos" en el espacio.

La vinculación asociativa de las distintas imágenes y las sensaciones correspondientes las une por parejas; y esta asociación, habitual para la memoria, nos permite, al decir de Taine, no sólo relacionar el presente con el pasado, sino deducir, con gran probabilidad, el futuro partiendo del presente. Este razonamiento de Taine tiene su origen filosófico en la doctrina de Hume sobre la causalidad. Lo mismo que Hume, Taine niega el carácter objetivo de la ley de la causalidad, con lo que se enfrenta a la concepción científica, determinista, de los fenómenos de la naturaleza.

Así esboza Taine el paso de su doctrina del "conocimiento del espíritu" a la del "conocimiento de las cosas generales", apartado en el que expone su concepción agnóstica del pensamiento teórico.

Desde el punto de vista de Taine, el pensamiento teórico es el pensamiento sobre los caracteres abstractos de las cosas con ayuda de nombres abstractos, los cuales integran lo que se denomina concepciones abstractas; justamente por ello, la formación de conceptos, según Taine, no es otra cosa sino la formación de los nombres que son sus sustitutos. Opone metafísicamente entre sí lo general, lo particular y lo individual, sin ver los vínculos que hay entre ellos, y se inclina hacia una concepción puramente nominalista de lo general únicamente como nombre abstracto.

Taine aportó una valiosa contribución a la historia de las ideas estéticas. La obra en que dentro de este plano expone su pensamiento de una manera más completa es *Filosofía del arte* (1865).

La base filosófica de su estética es el positivismo.

De sus fluctuaciones entre el materialismo y el idealismo nos habla, ante todo, la propia definición que él nos da de lo que es materia del arte. "...La producción artística tiene como objeto descubrir el carácter fundamental o que salta a la vista de manera más completa y clara a como lo hacen los objetos existentes. Para ello, el artista se forma una cierta noción de este carácter —su idea— y de conformidad con su idea transforma el objeto real." [1]

Refiriéndose a su teoría estética, Taine dice que la obra de arte hay que examinarla no como algo aislado, sino como parte del todo que la condiciona y explica. El primer todo al que hay que referir la obra de arte es la creación total del artista. A su vez, la creación del artista es sólo parte de un todo más amplio: la escuela artística de su país y de su época. Esta misma escuela, en fin, no es sino parte de un todo todavía más amplio: la sociedad que la rodea; las costumbres y la concepción del mundo del artista y del público son las mismas.

El arte, tal como Taine lo concibe, es un fenómeno social; el pensador francés no acepta la teoría individualista de Carlyle, que oponía el genio a la multitud. De conformidad con la estética sociológica de Taine, la

[1] H. Taine, *Filosofía del arte*, trad. rusa, Moscú, 1933, pág. 278.

aparición y el desarrollo del arte se encuentran subordinados a la ley del "mecanismo social", en el que lo principal son tres factores: el medio, el momento histórico y la raza.

La estética de Taine posee, en cierta medida, una tendencia realista en la concepción del arte.

Esa tendencia realista en las ideas estéticas de Taine va unida a la inclinación que siente por la obra de realistas tan grandes como Shakespeare, Balzac y Stendhal; su atención hacia las escuelas realistas de pintura se acrece al examinar el arte de la Grecia antigua, Italia y Holanda.

La fluctuación entre el determinismo abstracto —que reduce toda la complejidad de la creación artística a un mecanismo simplificado— y el espiritualismo —para el que el criterio de valoración de la obra de arte es lo absoluto espiritual, fuera del tiempo y del espacio—, la combinación ecléctica en una misma doctrina de tendencias heterogéneas es lo característico de la estética de Taine.

Con la filosofía de Taine termina en Francia el primer período del positivismo, fundado por Augusto Comte y continuado por los positivistas ingleses de mediados del siglo XIX.

Paralelamente a H. Taine gozó de amplia fama *Ernest Joseph Renán* (1823-1892), cuyas concepciones filosóficas se caracterizan por rasgos de escepticismo y agnosticismo. Renán recibió una formación eclesiástica católica y estaba destinado al sacerdocio; pero, dominado por las dudas sobre la verdad de la religión, abandonó la carrera eclesiástica y se dedicó a la investigación y la enseñanza, principalmente en el campo de la historia del lenguaje, la religión y la filosofía de la cultura en su conjunto. Sus obras principales son: *El porvenir de la ciencia* (escrita en 1848 y que no fue publicada hasta 1890), *Averroes y el averroísmo* (1852), *Ensayos de moral y crítica* (1860), *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876) y *Los orígenes del cristianismo* (1863-1883), en siete volúmenes, entre los que se encuentra la *Vida de Jesús* (1863), que es la más conocida de todas las obras de Renán.

Las concepciones filosóficas de Renán no se distinguían por su consecuencia, carecían por completo de sistema; en gran parte se hallan expuestas en forma artística y no constituyen una concepción integral y armónica del mundo. Renán es un ecléctico típico en filosofía. De una parte, enfocaba con un espíritu crítico las religiones históricas y se separó de la Iglesia Católica; su escepticismo religioso y su exaltación del conocimiento científico le valieron los desaforados ataques de las gentes de la Iglesia. De otra, no era ateo, creía que, en última instancia, la ciencia y la religión no se contradicen, y se entregaba a fantasías acerca de una forma nueva de la religión, compatible con la ciencia.

A la vez que enaltecía a la ciencia, viendo en ella una de las mejores realizaciones del genio humano, Renán manifestaba sus dudas de que la razón fuese capaz de penetrar en lo más hondo del ser, limitaba la esfera de la ciencia y dejaba sitio también a la religión.

Las concepciones filosóficas de Renán se caracterizan por la fluctuación entre las dos tendencias fundamentales de la filosofía: el idealismo y el materialismo.

Con todo su escepticismo y agnosticismo, Renán reconoce que la na-

turaleza se subordina en su desarrollo a leyes objetivas que le son propias; niega la intervención de todo ser divino sobrenatural en la marcha de los fenómenos naturales. La ciencia ha confirmado enteramente, decía él, que la naturaleza y la sociedad se subordinan a la ley de la causalidad; todos los fenómenos naturales y sociales son una irrompible cadena de causas y efectos.

Pero, seguidamente, Renán comienza a dudar de la justeza de este punto de vista. Habla de un objetivo final del universo, oculto tras las cosas, invita a soñar con la inmortalidad del alma, reconoce la necesidad moral de la fe en Dios, etc. Así, el pensamiento filosófico de Renán va de un lado para otro, impotente, sin decidirse entre la religión y la ciencia.

En la obra de Renán, el interés máximo lo ofrecen sus trabajos de investigación histórica, que se distinguen por una amplia erudición y abundan en atinadas observaciones. Renán era partidario del enfoque con un criterio histórico de los problemas de la religión, la moral, la filosofía y el derecho. Su método histórico no era en puridad científico, pues no veía la base material de la historia de la cultura, aunque justamente en esta última esfera consiguió Renán ciertos resultados positivos. Particular importancia ofrece su investigación histórico-filosófica del averroísmo y de la influencia de la filosofía árabe sobre los aristotélicos de Padua y París.

Una corriente característica de la filosofía burguesa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX es el *neocriticismo*, tendencia afín al neokantismo. El neocriticismo francés, lo mismo que el neokantismo alemán, es una filosofía de epígonos que vulgarizan el legado de la filosofía clásica alemana.

Los "neocriticistas" de Francia, al igual que los neokantianos de Alemania, que despojaban del elemento materialista la filosofía de Kant y elevaban a un plano absoluto los rasgos más reaccionarios de su doctrina, no crearon nada nuevo ni progresivo en filosofía. El fundador del neocriticismo es *Charles Renouvier* (1815-1903). El primer período en la evolución filosófica de Renouvier se refiere a los años 40, tiempo en que escribe *Manual de filosofía moderna* (1842), *Manual de filosofía antigua* (1844) y *Manual republicano del hombre y del ciudadano* (1848).

En su juventud, Renouvier experimentó la influencia del sansimonismo. Si bien consideraba con un espíritu crítico la filosofía ecléctica de Cousin, sus propias concepciones, incluso en aquellos años, se distinguen por su carácter ecléctico y por su marcada tendencia al idealismo subjetivo. Kant, pensaba Renouvier, robusteció las posiciones del idealismo subjetivo; el idealista francés se marcó la tarea de interpretar la doctrina hegeliana de la contradicción desde el punto de vista de las antinomias kantianas. El pensamiento teórico, según Renouvier, es incapaz de resolver las contradicciones en que se ve envuelto; la vieja lógica ha revelado su inconsistencia. En su crítica de la lógica formal, trata de poner límites al intelecto para completarlo con la fe.

Las tesis fundamentales del neocriticismo las formuló Renouvier en los años 50 y 60. Su trabajo principal en este período es *Ensayos de crítica general*, que se compone de cuatro partes: 1. *Lógica* (1854);

2. *Psicología racional* (1859); 3. *Los principios de la naturaleza* (1864), y 4. *Introducción a la filosofía analítica de la historia* (1864). En 1869 vio la luz *La ciencia de la moral.*

La filosofía, según Renouvier, es la crítica del conocimiento, representa el punto de partida en el examen de la ciencia y de los problemas de la concepción del mundo; según Renouvier, la filosofía abandona su camino verdadero después de Kant, es decir, el camino gnoseológico, y acude a la "metafísica" (término que él comprende como doctrina de la sustancia); Hegel vistió con el ropaje de la lógica las fantasías cosmogónicas de Oriente.

Desde el punto de vista del neocriticismo, la filosofía es, ante todo, teoría del conocimiento. Renouvier negaba la realidad objetiva y, para establecer las "premisas inmutables" de la ciencia, estimaba necesario el examen del pensamiento teórico "por dentro", sin tomar en consideración ningún vínculo del mismo con la realidad. Así llegó a la anticientífica afirmación de que las "cosas" con que opera el pensamiento teórico son representaciones.

Ahora bien, el idealismo subjetivo en forma franca y abierta no satisface al iniciador del neocriticismo. Movido por su pretensión de colocarse "por encima" del materialismo y del idealismo, Renouvier expone la doctrina relativista del "vínculo ineludible" del sujeto y el objeto. El "error" del materialismo lo veía en el reconocimiento del objeto con independencia del sujeto; al mismo tiempo "rechazaba" el idealismo subjetivo, para el cual el "representante" antecede a la representación. De conformidad con el relativismo absoluto de Renouvier, sujeto y objeto son sólo aspectos diversos de la representación, sus elementos: el "representante" (sujeto) y "lo representado" (objeto).

"...Toda representación —dice— tiene dos lados; representante y representado." [8] La "cosa en sí" es rechazada tanto desde el punto de vista del "representante" como de "lo representado". No existen nada más que relaciones entre las representaciones, que se suceden una a otra. Los conceptos generales son una mera abstracción de representaciones, pero no pueden decir ni dicen nada de la "cosa en sí", de la substancia. "Lo representado" es solamente una relación entre representaciones. La infinitud actual, según Renouvier, es imposible, puesto que su reconocimiento conduce a la contradicción. La argumentación de Renouvier se basa en la negación, típicamente metafísica, de la realidad de las contradicciones; toda realidad, sostiene, puede ser considerada como un número o como una serie infinita de números, mientras que el reconocimiento de la infinitud actual lleva a la contradicción.

La negación de la infinitud y la aceptación de la finitud como característica fundamental de todo lo representado es la esencia del "finitismo" [9] de Renouvier. En el "finitismo" se apoya para rechazar la realidad de la materia, el espacio, el tiempo y el movimiento, pues al admitir su realidad, dice, necesariamente llegamos a la conclusión de su infinitud.

[8] Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, t. I, París, 1912, pág. 17.

[9] Del latín *finis*, fin. *(N. de la Red.)*

Así, pues, la lucha contra el materialismo es lo esencial en las construcciones filosóficas del neocriticismo. Ese mismo sentido tiene la reivindicación de Renouvier cuando proclama la necesidad de "destruir el ídolo de la cosa en sí".

Lo característico en la filosofía de Renouvier es la combinación ecléctica del apriorismo de Kant y del fenomenalismo de Hume.

De conformidad con la teoría relativista del conocimiento de Renouvier, la verdad, o concordancia entre la idea y el objeto, no es más que la relación entre la representación como "representante" y la representación como "representado". El objeto y el sujeto del conocimiento no rebasan los límites de las representaciones y de las relaciones entre ellas. El propio fenómeno es solamente una correlación. A las relaciones entre los fenómenos (correlaciones) las denomina Renouvier ley, la cual es también interpretada en el sentido del idealismo subjetivo. Con ese mismo espíritu examina las otras categorías filosóficas, viendo en ellas formas apriorísticas propias de la representación como "representante". En las categorías, dice Renouvier, "la crítica, emancipada de la tradición ontológica, ve sólo los fenómenos... permanentes y generales... que basta con registrar únicamente".[10]

Aunque Renouvier acepta el apriorismo kantiano, al mismo tiempo subraya los puntos principales de su discrepancia con Kant: negación de la "cosa en sí", subordinación de todas las categorías a la categoría de la relación, finitismo y voluntarismo. A diferencia de Kant, se marca la tarea de fundamentar la libertad de la voluntad sin salirse del mundo de los fenómenos.

En la teoría del conocimiento de Renouvier, lo característico es el voluntarismo. Así lo revela su noción de la voluntad como representación, que es causa de sí misma: la voluntad como tal es libre; al determinar la voluntad determinamos la libertad. La existencia de la libertad es evidente por sí misma, pero lógicamente es indemostrable. Es el reconocimiento de la libertad, según Renouvier, lo que afirma directamente su existencia. La propia libertad ha de decidir si existe o no. La libertad, sostiene, "es más que una creación, es la creación de la creación".[11]

El paso de la duda a la certeza, dice Renouvier, se lleva a cabo mediante la fe, la voluntad y la libertad. La duda acerca de algo desaparece cuando lo vemos, cuando lo sabemos, cuando creemos en ello. Pero creemos lo que hemos visto, creemos lo que sabemos de tal manera que de los tres actos intelectuales el principal es la fe. Esta, según Renouvier, indica la única salida posible del estado de duda y es lo que da base al conocimiento. Así, pues, el fundador del neocriticismo se solidariza en esencia con la concepción tomista de la fe y el conocimiento, expuesta de nuevo por el Vaticano en la encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879) como inapelable símbolo filosófico de fe del catolicismo. Renouvier afirma que la fe es el primer conocimiento, libremente postulado, que condiciona la libertad de la voluntad. La representación del "yo-voluntad"

[10] Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, t. I, págs. 141-142.

[11] Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, t. II, París, 1912, pág. 104.

condiciona el paso del "yo-pensamiento" al "yo-objeto". La unidad de estas representaciones forma el "yo-vivo".

Lo que diferencia el neocriticismo de Renouvier de la filosofía de Kant es que el idealista francés acepta las tesis de las antinomias kantianas (1. El mundo tiene principio (límite) en el tiempo y el espacio; 2. Todo en el mundo está compuesto de lo *simple* (lo indivisible); 3. En el mundo existen causas *libres;* 4. En la serie de las causas universales hay un ser *necesario* [12]) y rechaza las antítesis (1. El mundo es *infinito* en el tiempo y en el espacio; 2. No hay nada simple, todo es *complejo;* 3. No hay libertad alguna, todo es *naturaleza;*[13] 4. En la serie de las causas universales no hay nada necesario,[14] y todo es *casual* [15]). La negación de la antítesis de la primera antinomia se manifiesta en el finitismo de Renouvier; el desarrollo por él del principio de la discontinuidad y la negación de la continuidad del espacio, el tiempo y el movimiento prueban que también en la segunda antinomia acepta solamente la tesis. El voluntarismo de Renouvier y su doctrina de la libertad expresan una actitud análoga hacia la tercer antinomia de Kant. En la cuarta antinomia acepta igualmente la tesis sólo, lo cual se refleja en su fideísmo, en la transformación de su idealismo en una teología burguesa modernizada, en la subordinación de la razón a la fe. El fideísmo de Renouvier predomina singularmente en las obras del último período de su labor filosófica (1871-1903). El voluntarismo pasa a un primer plano y adopta un carácter místico. Su doctrina del libre albedrío la relaciona con una "nueva monadología", que es una versión vulgarizada de la filosofía de Leinbiz. E fundador del neocriticismo, que antes consideraba como "metafísica' todo lo que recordase a la sustancia y que hasta borraba a ésta de su cuadro de categorías, expone ahora una doctrina místico-religiosa acerca de las mónadas-sustancias que va contra la teoría atomística de la estructura de la materia. La mónada, tal como Renouvier la concibe, es una sustancia simple cuya existencia condiciona la existencia de las sustancias compuestas. La mónada no posee ni forma ni extensión, se encuentra fuera del espacio: ni la vista ni la imaginación pueden captar la esencia de estos "verdaderos átomos de la naturaleza". La actividad creadora, inherente a la mónada, rompe la cadena de la necesidad. Desde estas posiciones trata Renouvier de fundamentar los postulados kantianos de Dios, libertad e inmortalidad.

La última obra filosófica de Renouvier, *El personalismo* (1902), anticipa algunas ideas de la corriente filosófica idealista objetiva, francamente religiosa, que posteriormente había de aparecer bajo este mismo nombre en Francia y en los Estados Unidos. Renouvier crea el mito teológico del origen y de la suerte futura de la humanidad. Dios, dice, no es responsable del mal que nosotros vemos en el mundo. El mal surgió por culpa de los "superhombres" primitivos, que turbaron la armonía del universo, abusando de su voluntad. Resultado de ello fue la aparición del caos, y luego ya, de éste surgieron el mundo y los hombres actuales. Las

[12] Es decir, Dios. *(N. de la Red.)*
[13] Es decir, necesidad. *(N. de la Red.)*
[14] Es decir, no hay Dios. *(N. de la Red.)*
[15] Es decir, no depende de la voluntad de Dios. *(N. de la Red.)*

contradicciones sociales, afirma Renouvier, han de encontrar una solución "sobrenatural", teológica, y no revolucionaria.

Renouvier dibuja un cuadro fantástico del futuro mundo sobrenatural, en el que la persona humana gozará de una felicidad celestial.

Haciendo una síntesis de lo que significa Renouvier como filósofo reaccionario, V. I. Lenin escribe: "Es la cabeza visible de la escuela de los llamados neocriticistas, muy influyente y muy extendida en Francia. Su filosofía teórica es una combinación del fenomenalismo de Hume y del apriorismo de Kant. La cosa en sí es categóricamente rechazada. La concatenación de los fenómenos, el orden, la ley, es declarada apriorística, la ley se escribe con mayúscula y es convertida en base de la religión. El clero católico está encantado con tal filosofía." [16]

Representante de la voluntarista *filosofía de la vida* en Francia fue *Jean-Marie Guyau* (1854-1888), cuya prematura muerte no fue obstáculo para que dejase una nutrida obra. Guyau escribió sobre cuestiones de filosofía, sociología, ética, estética e historia de la filosofía. Sus principales trabajos son: *La moral de Epicuro y su relación con las doctrinas contemporáneas* (1878), *Historia y crítica de las doctrinas inglesas contemporáneas sobre la moral* (1879), *Los problemas de la estética contemporánea* (1884), *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1885), *La irreligión del porvenir* (1887), *El arte desde el punto de vista sociológico* (1890) y *Génesis de la idea del tiempo* (1890).

Guyau se ocupó principalmente de los problemas del arte, la moral y la religión, pero en sus trabajos dedica cierto lugar a las cuestiones generales de la filosofía. Al tratar de estas últimas revela una fuerte tendencia al agnosticismo y el escepticismo, aunque no resiste a la tentación de dar una solución "hipotética" a la pugna entre el idealismo y el materialismo. Tratando de resolver este problema, Guyau declara su aspiración a "conciliar" el idealismo y el materialismo, a "unificar" estas dos tendencias filosóficas del "naturalismo", de acuerdo con las cuales todo el ser se reduce a la naturaleza junto con los seres que la componen. Entre los representantes del "naturalismo idealista" incluye Guyau a Schelling, Schopenhauer, Wundt, Fouillée y otros idealistas. Así, pues, el término de "naturalismo idealista", creado por Guyau, no hace sino encubrir la esencia anticientífica de estas teorías. El propio Guyau admite que semejante "naturalismo idealista" es perfectamente compatible con el sentimiento religioso. La tendencia contraria es para Guyau el "naturalismo materialista", según el cual la esencia de la realidad es la materia. Sin citar un solo nombre de filósofos adeptos de esta corriente, Guyau opone sus objeciones a la concepción materialista del mundo, objeciones que no se distinguen por su profundidad ni por su originalidad.

Manifiesta ante todo que la propia palabra "materia" es una de las más imprecisas de todas cuantas existen. Semejante objeción no da en el blanco, puesto que la historia de la filosofía nos habla de un prolongado proceso de desarrollo de tal categoría, que ha adquirido una fundamentación perfectamente científica en la filosofía del materialismo dialéctico

[16] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 230.

e histórico y que se ha visto refrendada por las conquistas de la ciencia moderna.

Guyau se oponía al concepto del átomo como partícula indivisible de la materia y señalaba su carácter desintegrable. Pero el materialsmo actual, apoyándose en los últimos avances de la física, está muy lejos de considerar el átomo como no desintegrable. Las objeciones de Guyau contra el materialismo son aplicables, acaso, a la atomística de Demócrito, pero de ninguna manera al materialismo actual, es decir, al materialismo dialéctico e histórico.

La segunda "corrección" que, según Guyau, necesita el materialismo se refiere a la necesidad de aceptar que la materia posee en cierta medida la capacidad de vivir y, en última instancia, de pensar. Pero justamente esta tesis es la que defendían los materialistas, en particular de los siglos XVII a XIX, en la lucha contra la escolástica y la teología. El materialismo dialéctico ha dado al problema una solución científica, al enunciar la tesis de la conciencia como propiedad interna de la materia altamente organizada.

Guyau no quiere ver el hecho de que el materialismo y el idealismo dan una solución diametralmente opuesta al problema de la relación entre el espíritu y la naturaleza, entre la conciencia y el ser. La solución que Guyau propone, el "naturalismo monista", en el que se sintetizan supuestamente los dos puntos de vista opuestos —el idealismo y el materialismo—, es en realidad la negación del materialismo y la prédica del idealismo. Guyau afirma: "En vez de diluir la materia en la razón o la razón en la materia, nosotros las agrupamos en una síntesis que, precisamente en la *vida*, se ve obligada a reconocer la propia ciencia, ajena a las opiniones preconcebidas de carácter moral o religioso." [17]

El reconocimiento de la "vida" como supuesta síntesis de la materia y la conciencia es la tesis básica de la idealista "filosofía de la vida" de Guyau. Más adelante, al precisar su punto de vista, no habla ya de conciencia y materia, sino de conciencia y acción, dando a la "filosofía de la vida" un carácter voluntarista.

"Deseosa de dominarse a sí misma con ayuda de la conciencia, la vida trata al propio tiempo de extenderse todo lo posible mediante la acción, de manera cada vez más irresistible." [18]

En la "fuente de la vida", según la teoría de Guyau, encuentran sus raíces la moral, la religón y el arte.

El "naturalismo monista" de Guyau niega todo lo sobrenatural, comprendido esto último sólo en el sentido de que no reconoce nada con existencia fuera de la naturaleza, fuera de la realidad, aunque al definir la esencia de la realidad como "vida" trata de encontrar en esta esfera un lugar para Dios.

Guyau somete a crítica las religiones "positivas" pretéritas y presentes, sosteniendo que su tiempo ha pasado y que no habrá sitio para ellas en la sociedad futura; en este sentido habla de la "irreligión del porvenir". Afirma, empero, que con la desaparición de estas religiones surgirá

[17] J. M. Guyau, *La irreligión del porvenir*, Moscú, 1909, págs. 345-346.
[18] Ibídem, pág. 346.

una religión nueva sin Dios, sin cultos y sin ritos, una religión basada en la actitud religiosa de los hombres hacia el cosmos. Al exponer esta idea suya se apoya en Ludwig Feuerbach. Pero en éste las contadas manifestaciones que hace acerca de la religión del futuro son una inconsecuencia de su materialismo y ateísmo, mientras que Guyau combate contra el uno y el otro.

De manera análoga examina Guyau los problemas de la moral. El sentimiento moral del hombre, según Guyau, lo mismo que el sentimiento religioso, tiene su origen en la propia "vida". Hay que renunciar a las viejas formas de la moral y admitir una "moral sin obligación ni sanción". En última instancia, al decir de Guyau, la religión, emancipada de los dogmas, el culto y los ritos, se fundirá con la moral en un sentimiento único de amor a todos los hombres, a todo el cosmos.

De tal suerte, la "filosofía de la vida" de Guyau desemboca en sueños fantásticos que no explican nada de la vida real.

En el campo de la estética, Guyau plantea el estudio del arte desde el punto de vista sociológico, mas también aquí se limita principalmente a reflexiones sobre el papel del arte en la espiritualidad entre los hombres, sobre la propagación de las ideas sublimes y los sentimientos nobles, pero no revela la verdadera naturaleza social ni el papel del arte en la vida de la sociedad.

No obstante, el punto de vista sociológico desde el que Guyau contempla el arte tiene su lado positivo, consistente en la negación de la teoría del arte por el arte y, de la misma manera, del arte como juego.

"El arte —según lo define Guyau— es la extensión de lo social, mediante el sentimiento, a todos los seres de la naturaleza y hasta a los seres de los que se supone que atraviesan la frontera de la naturaleza o, finalmente, a los seres ficticios, producto de la imaginación humana. Por consiguiente, la emoción artística es, por su esencia, social; como resultado de ello, su objeto es ampliar la vida individual, hacer que se funda con una vida más ancha y universal. *La tarea más elevada del arte es producir una emoción estética de carácter social.*" [19]

No es posible negar a la estética de Guyau ciertas virtudes: hace acertadas observaciones sobre el proceso de la creación artística, reconoce que la producción artística ha de tener un contenido y plantea algunos problemas de la teoría del arte. La lucha de Guyau contra el modernismo y el simbolismo lo coloca por encima de otros teóricos burgueses del arte de años posteriores.

Guyau cultivó también la poesía; dejó un volumen titulado *Versos de un filósofo* (1881).

En su conjunto, sin embargo, las concepciones filosóficas de Guyau y sus ideas sobre la religión, la moral y el arte se hallaban lejos de una concepción científica de la realidad.

El intento suyo de "conciliar" el materialismo y el idealismo en filosofía, y de manera especial en la estética, la ética y la doctrina de la religión, sufrió un completo revés; su voluntarista "filosofía de la vida" fue

[19] J. M. Guyau, *El arte desde el punto de vista sociológico*, trad. rusa, San Petersburgo, 1900, pág. 53.

uno de los orígenes de teorías reaccionarias posteriores, que corresponden a la época del imperialismo (filosofía de Bergson, sociología de Durkheim).

Una corriente característica de la filosofía burguesa de Francia en este período es el irracionalismo. La tendencia general de la filosofía burguesa reaccionaria —someter a revisión las conquistas de la ciencia para fundamentar la filosofía idealista y la religión— se muestra con particular relieve en la doctrina de E. Boutroux, el cual somete a una crítica idealista la concepción científica de las leyes de la naturaleza y la sociedad, tratando de demostrar que las leyes establecidas por la ciencia no revelan la esencia de las cosas ni tienen validez objetiva y necesaria.

Emile Boutroux (1845-1921), profesor de historia de la filosofía en la Escuela Normal Superior y en la Sorbona, miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, ejerció con sus conferencias y escritos considerable influencia sobre los filósofos idealistas franceses de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Exponente del papel reaccionario de Boutroux es la *filosofía de la contingencia* como doctrina específica, irracional y fideísta, de la cual fue iniciador. Sus principales trabajos son: *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874), *De la idea de ley natural* (1895) y *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea* (1908).

Boutroux veía la tarea fundamental de su filosofía idealista en limitar la importancia de las leyes de la naturaleza y la sociedad y demostrar que por su carácter no son necesarias. Además del mundo de la razón, de los conocimientos positivos, de la necesidad, dice, existe el mundo de los sentimientos, de la metafísica, de la casualidad (de la contingencia). Necesidad y casualidad son conceptos que se excluyen. Donde la necesidad se halla presente, no puede darse la casualidad, y viceversa, la casualidad excluye la necesidad. Esta concepción metafísica del problema de la necesidad y la casualidad, la negación de los vínculos dialécticos recíprocos entre ellas, muestra hasta qué punto se había degradado la filosofía burguesa de aquel período en comparación con Hegel. Boutroux se dedica a buscar una casualidad, que no conduce a nada, que interrumpe la cadena de la necesidad y limita el campo de las leyes de la naturaleza y la sociedad:

"...Si resultase —dice— que el mundo presente descubre en cierto grado una casualidad que realmente no se reduce a nada, cabría pensar que las leyes de la naturaleza no son absolutas, que su base reside en causas que imperan sobre ellas y que, por esto, el punto de vista discursivo no puede ser el punto de vista definitivo en el conocimiento de las cosas." [20]

Boutroux trata de dar fundamento a su doctrina de la contingencia de las leyes de la naturaleza. Hay que distinguir, dice, entre necesidad absoluta y necesidad relativa. La primera presupone la fusión completa de las partes en un todo único, mientras que la segunda es la relación necesaria entre dos cosas. De aquí se desprende que el concepto de necesidad absoluta no es aplicable al mundo, puesto que este último es un conjunto de cosas heterogéneas; con respecto al mundo se puede hablar solamente de necesidad relativa. La necesidad relativa, a su vez, puede ser teórica o real.

[20] E. Boutroux, *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, trad. rusa, Moscú, 1900, pág. 7.

La relación necesaria entre dos cosas en el plano teórico puede ser formal o sustancial, por cuanto se trata del análisis. La necesidad formal es el silogismo; la necesidad sustancial es la identidad.

Refiriéndose al silogismo, Boutroux subraya que la necesidad formal existente en la relación entre las premisas y la conclusión no es aún garantía de la necesidad real. "...Allí donde existe la relación analítica, existe también una vinculación necesaria. Pero esta vinculación es de por sí puramente formal." [21]

Desde el punto de vista analítico, según Boutroux, sólo es completamente necesaria de por sí la identidad, pero el principio de identidad, que realiza la necesidad sustancial, puede ser inaplicable a la realidad. De estas reflexiones lógico-formales llega a la conclusión de que mediante el análisis es imposible aplicar al ser la categoría de la necesidad.

Del análisis pasa Boutroux a la síntesis. En este plano admite la existencia de dos tipos específicos de necesidad: el juicio sintético *a priori* (necesidad subjetiva) y la síntesis causal *a priori* (necesidad fundamental). Aquí encontramos una influencia considerable de Kant, aunque el punto de vista del idealista francés se distingue por una tendencia subjetivista mucho más acusada. Todo juicio sintético *a priori*, afirma Boutroux, es necesario, pero esta necesidad ostenta un carácter subjetivo, no garantiza la vinculación necesaria entre las propias cosas. Otra cosa es la síntesis causal *a priori;* en la relación de causa y efecto no hay contingencia alguna, aquí se revela la necesidad fundamental. Ahora bien, todavía hay que *demostrar* la posibilidad de las síntesis causales *a priori*. Además de la necesidad teórica existe la necesidad real o de hecho, que es como Boutroux llama a la síntesis causal fundamentada empíricamente.

En última instancia, todo el contenido de las extensas reflexiones de Boutroux sobre los distintos tipos y subtipos de categorías de la necesidad se reducen a que la atención ha de centrarse en el problema de si el principio de la causalidad es aplicable a los fenómenos de la realidad. Desde el punto de vista suyo, ni teóricamente ni de hecho es imposible argumentar la tesis: "el ser es potencia más acto". "...El ser actualmente dado —afirma— no es consecuencia necesaria de lo posible: es su forma casual." [22] Pero si el ser es contingente respecto de la posibilidad, se plantea el problema de si no es necesario en sí mismo, de si no se subordina a la ley necesaria del desarrollo, es decir, de si es necesaria la ley de la relación causal entre los fenómenos. Boutroux afirma que la vinculación necesaria entre los fenómenos se contradice con la naturaleza misma de los fenómenos, que el principio de causalidad, siendo como es una generalización de los datos empíricos, únicamente se puede admitir en su parte empírica ya demostrada.

El examen del ser, afirma Boutroux, nos lleva a la conclusión de que no puede considerarse como necesario ni en relación a su existencia, como síntesis de la posibilidad y la actualidad, ni en relación a su principio fundamental, a la ley de la causalidad. Gracias a esto, la contingencia se

[21] E. Boutroux, *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, ed. cit., página 10.
[22] Ibídem, pág. 27.

adentra en el ser y reina en él. Esta proposición idealista, enunciada por Boutroux, alienta en todas sus intervenciones contra la ciencia; como iniciador del irracionalismo y el fideísmo franceses de fines del siglo XIX y comienzos del XX, Boutroux afirma que "el objeto de la ciencia es una pura abstracción, una forma exterior que no predetermina la naturaleza interna del ser".[23]

Boutroux no se limita a esta afirmación general y trata de someter a crítica, desde el punto de vista de la filosofía de la contingencia, las tesis cardinales del conocimiento científico.

Las leyes de la lógica, afirm Boutroux, son internamente necesarias, pero la misma lógica es contigente respecto del ser. La lógica impera sobre la superficie de las cosas, pero no determina su naturaleza. Las leyes de las matemáticas, lo mismo que las leyes de la lógica, las considera contingentes. Igualmente casuales, según él, son las "propiedades matemáticas" de la materia, la extensión y el movimiento; se trata simplemente de símbolos con ayuda de los cuales los hombres de ciencia ponen orden en el medio superficial del ser, que es el único que está a su alcance; en cuanto a la esencia del ser, las categorías de extensión y movimiento no le pueden ser aplicadas.

De modo análogo están construidos los razonamientos de Boutroux sobre las leyes de la mecánica. El elemento nuevo que diferencia a la mecánica de las matemáticas es, según Boutroux, el concepto de fuerza y el de ley de la naturaleza a él unido. Ambos conceptos los interpreta con un criterio subjetivista; en ellos ve únicamente la manifestación de la aspiración subjetiva del espíritu humano a la unidad y a la síntesis.

En la física, Boutroux encuentra de nuevo el elemento de contingencia, que él ve en la imposibilidad de reducir las leyes de esta ciencia a las leyes de la mecánica, puesto que los fenómenos físicos se diferencian de los mecánicos por su irreversibilidad. De la misma manera, estima probable en el más alto grado que también las leyes físicas dejen lugar a la contingencia.

"El elemento fundamental, común al antecedente y al efecto, que es la condición de su nexo necesario, se nos escapa aquí casi por completo. Para nosotros, aquí existen únicamente los vínculos dados en la experiencia, y por tanto contingentes." [24]

Como prueba de esta idea, Boutroux expone la consideración de que el efecto se diferencia de la causa, de que en la relación causal del fenómeno surge algo nuevo no condicionado por la necesidad y, por lo tanto, contingente. Aquí se pone de relieve la incomprensión por el idealista francés del vínculo dialéctico de los fenómenos. Un punto de vista análogo mantiene en la interpretación de los fenómenos químicos, biológicos y psíquicos. Las raíces gnoseológicas de esta teoría idealista de la contingencia hay que buscarlas en la elevación al plano de lo absoluto de la imposibilidad de reducir las ciencias que estudian las formas superiores del movimiento de la materia a las ciencias que estudian las formas inferiores de este movimiento.

[23] E. Boutroux, *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, trad. rusa, página 33.

[24] Ibídem, pág. 105.

El libro de Boutroux *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* termina con una interpretación idealista de la psicología. En un segundo trabajo, aparecido posteriormente, *De la idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporáneas*, trata de llevar también a la esfera de los fenómenos sociales la contingencia que niega la necesidad. Las leyes de la historia, según su punto de vista, no pueden establecer el nexo necesario entre los fenómenos de la vida social.

Apoyándose en su interpretación idealista de las leyes de la naturaleza y la sociedad —en el reconocimiento del carácter "contingente" de estas leyes—, Boutroux construye su sistema filosófico fideísta, de conformidad con el cual el ser viene a estar constituido por una serie de capas casuales entre sí y dentro de sí. "En el universo —dice— podemos diferenciar varios mundos, que, a la manera de estratos, se elevan unos sobre otros. Sobre el mundo de la necesidad pura, de la cantidad pura sin cualidad, que es idéntico al no ser, se encuentran el mundo de las causas, el mundo de los conceptos, el mundo matemático, el mundo físico, el mundo vivo y, por último, el mundo pensante." [25]

Entre estos pisos o capas del universo no existe un nexo necesario, y cada uno de ellos es, en cierta medida, independiente de los otros, es decir, casual; de la misma manera, la contingencia se revela también dentro de cada uno de esos pisos por separado. Así, pues, el universo, al decir de Boutroux, es a modo de un pastel de hoja en el que las capas de "masa" (necesidad) se alternan con capas de "dulce" (contingencia), y en el que además el "dulce" (contingencia) penetra en las propias capas de la "masa" (necesidad).

La ciencia, afirma Boutroux, puede conocer —y aun así sólo simbólicamente— la "masa" y nada más, mientras que el "relleno" interior únicamente se halla al alcance de la religión. En lo más alto de este pastel cósmico coloca a Dios.

En su trabajo *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea*, sin pretensión alguna de realizar un análisis gnoseológico profundo, Boutroux denigra la ciencia y exalta el misticismo.

El examen de las tendencias más influyentes de la filosofía burguesa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX —positivismo de Taine, escepticismo de Renán, neocriticismo de Renouvier, "filosofía de la vida" de Guyau y "filosofía de la contingencia" de Boutroux— nos muestra que el pensamiento filosófico burgués de este período sigue su marcha en línea descendente, incluso si lo comparamos con las corrientes filosóficas idealistas de la primera mitad del siglo. El positivismo francés, tras de recorrer el camino que va de Comte a Taine, deriva definitivamente hasta el idealismo subjetivo y el agnosticismo. La incapacidad de los ideólogos burgueses de este período para crear un sistema medianamente íntegro y armónico de concepciones filosóficas encuentra expresión clara en el escepticismo de Renán, El neocriticismo, que defiende la vuelta a un Kant ya "corregido", renuncia al elemento materialista presente en la filosofía kantiana, eleva al plano de lo absoluto su aspecto idealista y, en última

[25] E. Boutroux, *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, ed. cit., página 185.

instancia, degenera en un personalismo místico. La "filosofía de la vida" de Guyau es una de las fuentes que dan origen a las reaccionarias teorías voluntaristas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. La "filosofía de la contingencia" de Boutroux se encontraba al servicio de la religión y defendía el irracionalismo y el fideísmo.

Las viejas tradiciones materialistas de la filosofía francesa de los siglos XVII y XVIII fueron escarnecidas y dadas al olvido por los filósofos burgueses del siglo XIX.

2. La sociología burguesa de Francia (el positivismo, el racismo y la escuela psicológica)

Los ideólogos burgueses de la segunda mitad del siglo XIX, inquietos por el auge del movimiento obrero, buscan los medios para combatir la ideología científica del proletariado. De ahí el gran interés que manifiestan por los problemas de la sociología. Surge una serie de escuelas que tratan de oponer al marxismo diversas variantes de la concepción idealista de la historia. Se fundan la Sociedad Sociológica de París, el Instituto Internacional de Sociología, la Biblioteca Internacional de Sociología y otras organizaciones semejantes.

Los ideólogos burgueses propugnan en sociología concepciones idealistas subjetivas basadas en la negación de las leyes objetivas. Adquiere particular difusión la tendencia *psicológica*, que reduce todos los fenómenos de la vida social a la actividad psíquica del individuo tomado aisladamente o al "conjunto de estados psíquicos"; sobre esta base se proclama la identidad del ser social y de la conciencia social. El principal argumento que se esgrime en defensa de tal identidad es la circunstancia de que los vínculos sociales son establecidos por seres dotados de conciencia. Esta última es considerada como el contenido básico de la vida social y como el estímulo determinante de la conducta del individuo. En su crítica de este punto de vista, Lenin escribía: "De que los hombres, al ponerse en contacto con otros, lo hagan como seres conscientes, *no se deduce* de ningún modo que la conciencia social sea idéntica al ser social." [28] La doctrina de los "psicologistas" acerca de la identidad del ser y la conciencia iba dirigida directamente contra el materialismo histórico.

Otra tendencia de la sociología burguesa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX fue el *naturalismo*, para el que los procesos sociales eran resultado de las "leyes eternas de la naturaleza": leyes físicas, biológicas, etc. Con ayuda del naturalismo, los ideólogos burgueses trataban de justificar la explotación y la desigualdad social, que consideraban formas naturales de la interacción de las partes del cuerpo de la sociedad en su conjunto. Con todas sus diferencias, estas dos corrientes principales de la sociología tienen de común el odio al marxismo.

Una evolución característica se produce en este período entre los seguidores de Comte, quienes rechazan definitivamente cuanto de positivo había tomado su maestro de Saint-Simon y transforman su sociología en una vulgar doctrina burguesa.

[28] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 361.

Sacan a primer plano las ideas más reaccionarias de Comte y toman las leyes económicas del capitalismo como leyes eternas de la naturaleza: el propio régimen capitalista es para ellos una organización perfecta y la "encarnación natural" del progreso de la sociedad. Al mismo tiempo, muchos continuadores de Comte tratan de evadirse de las tendencias sectarias de su maestro, de sus intentos de organizar una iglesia positivista especial, y comienzan a adaptar la sociología del positivismo a la enseñanza en las universidades burguesas.

Al criticar a los sociólogos burgueses de la segunda mitad del siglo XIX, F. Engels escribía a Lange en carta del 29 de marzo de 1865: "Para nosotros, las denominadas "leyes económicas" no son leyes eternas de la naturaleza, sino leyes históricas, que aparecen y desaparecen..." [27] Los comtistas, concordes por un lado con el espíritu del idealismo subjetivo y el agnosticismo, afirmaban que las leyes de la naturaleza, lo mismo que las leyes de la sociedad, no existen fuera del "yo" humano o, en todo caso, no son cognoscibles; por otro lado, consideraban las leyes del capitalismo como eternas y suprahistóricas.

Uno de los representantes principales de la escuela de Comte fue *Emile Littré* (1801-1881). En 1830 se batió en las barricadas y después de la revolución de 1848 abandonó sus anteriores ideas políticas; más tarde, senador y miembro de la Academia Francesa, defendió la propiedad capitalista y la república burguesa. En sus obras *Augusto Comte y la filosofía positiva* (1863) y *Fragmentos de filosofía positiva y de sociología contemporánea* (1876) afirma Littré, siguiendo a Comte, que la lucha revolucionaria ha de ceder su puesto a la conciliación de los intereses de clase opuestos. Interpreta la historia de la sociedad humana como la historia de la actividad espiritual de los hombres y deduce lo económico de las aspiraciones y emociones del individuo tomado aisladamente y en abstracto. La "ciencia pura", manifestaba, es más importante que la actividad práctica. Las concepciones sociológicas de Littré se aproximan a la tendencia psicológica en esta esfera del saber.

En su labor como filólogo tuvieron cierto valor científico su *Historia de la lengua francesa* (1862), en dos tomos, y el *Diccionario de la lengua francesa* (1863-1877), en tres. Sin embargo, en estas obras aplica su concepción idealista de la historia, interpreta la lengua como un producto de la actividad espiritual abstracta y la divorcia de la vida material de la sociedad.

Siguiendo a Littré, la propaganda de las ideas de Comte es continuada por *Pierre Laffitte* (1823-1893). En su *Programa de un curso de sociología*, obra que adquirió gran notoriedad, expone detalladamente su concepto de la sociedad como producto de los procesos biológicos y también de la actividad intelectual de los hombres. Laffitte mantiene una posición biopsicológica y reduce la ciencia de la sociedad ya a una elemental biología descriptiva, ya a una psicología empírica. El principal defecto de la sociología lo ve en la ausencia de una valoración moral de los procesos sociales, y reemplaza el análisis científico de los hechos por una crítica moral abstracta de los mismos.

[27] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953, pág. 172.

Laffitte acepta la división que Comte hace de la sociología en estática social y dinámica social y propone "reducir la dinámica social al *estudio abstracto* de los estados consecutivos de los organismos sociales realmente existentes".[28] De este modo trata de combinar la sociología de Comte con la teoría orgánica de Spencer. Además, como metafísico típico que es, niega la existenca de contradicciones en la vida social. La concepción orgánica la utiliza para colocar una supuesta armonía en el lugar que ocupan las contradicciones reales.

Entre los adeptos de Comte se encuentra también *Jules Emile Rigolage*, autor de *La sociología de Comte* (1897). A la lucha revolucionaria del proletariado contra el capitalismo opone una pacífica labor de reforma para el perfeccionamiento intelectual y moral de la sociedad burguesa. Se manifiesta abiertamente contra la igualdad social, que califica de quimera irrealizable, y se entrega a la empresa de demostrar que justamente la desigualdad social es la fuente del progreso. "El progreso de la civilización —escribe— está lejos de acercarnos a la quimérica igualdad; al contrario, tiende a desarrollar estas diferencias..." [29]

A la vez que proclama el carácter eterno de la propiedad privada, Rigolage invita a ejercer una presión moral sobre los propietarios. Mientras que Saint-Simon confiaba en el convencimiento para atraer a los capitalistas hacia el socialismo, Rigolage, siguiendo a Comte, afirma que de lo único que se puede hablar es de la educación en los capitalistas del sentimiento de la responsabilidad; cualesquiera que sean las condiciones, los capitalistas han de ser capitalistas. En el plano sociológico era partidario de la teoría ecléctica de los factores.

Reconocía tres fuerzas motrices de la historia: la raza, el clima y la política. "La raza, el clima y la acción política —dice— son las tres fuentes de las variaciones de la vida social..." [30]

De conformidad con su ecléctica teoría, en la vida social todo tiene igual importancia: la política y la economía, el derecho y la moral, el Estado y la religión. La interacción de unos y otros factores es lo que determina el curso de los acontecimientos históricos. Ajeno a la concepción científica de la historia, negaba la unidad del proceso histórico-social y reducía la sociología a un conjunto ecléctico de manifestaciones sobre los distintos hechos históricos.

Rigolage es un representante del método *descriptivo* en sociología. La ciencia, según él, no ha de ocuparse en la explicación de los fenómenos, sino en su sistematización formal, de conformidad con su semejanza externa. No obstante, aun subrayando el carácter empírico de la sociología, cierra los ojos a numerosos hechos de la historia universal que no se acomodan a su sistema.

Una posición ecléctica análoga ocupa el sociólogo positivista *Jean François Robinet* (1825-1899), autor de *La filosofía positivista de Augusto Comte*. Al no ver la peculiaridad cualitativa de los procesos sociales,

[28] Tomado de: Robinet, *La filosofía positiva de Augusto Comte*, trad. rusa, San Petersburgo, 1898, pág. 124.
[29] Rigolage, *La sociología de Comte*, San Petersburgo, 1898, capítulo I, pág. 9.
[30] Obra citada, cap. III, pág. 59.

toma todos los fenómenos de la sociedad como un conjunto de leyes fisiológicas, sociológicas y morales. En su exposición de los principios de la concepción positivista del mundo, Robinet afirma, de un lado, que "el mundo exterior proporciona a nuestra conciencia un material objetivo", mientras que, de otra, sostiene que "nuestra razón tiende a tomar de sí misma vínculos subjetivos para sus impresiones objetivas..." [31] Por lo tanto, une con un criterio ecléctico la tesis materialista del contenido objetivo de la sociología, como ciencia que trata de procesos sociales reales, y la conclusión idealista de la estructura apriorista de toda investigación sociológica. Las concepciones de Robinet son una clara ilustración de la profunda crisis a que llega la sociología positivista.

Los epígonos de Comte elevan sobre el pavés las ideas más reaccionarias de su maestro, y en particular su concepción metafísica de la sociedad, como un sistema de equilibrio que excluye supuestamente las contradicciones internas y la lucha de las fuerzas contrarias. Actúan como idealistas y como metafísicos.

Comte, con todos los defectos de su doctrina, ilustraba sus trabajos con una gran abundancia de datos; sus seguidores carecen hasta de ese mérito. Las obras de los sociólogos comtistas de la segunda mitad del siglo XIX se distinguen por un esquematismo sin contenido.

Hay una serie de filósofos y sociólogos franceses que en la segunda mitad del siglo XIX comienzan a criticar el comtismo y tratan de trasplantar a su país las ideas positivistas de Spencer.[32]

Uno de los propagandistas de la teoría orgánica de Spencer en Francia es el filósofo idealista, profesor en Burdeos y París, *Alfred Fouillée* (1838-1912). En su *Historia de la filosofía* (1875), *Crítica de los sistemas de moral contemporánea* (1883) y otras obras intenta "conciliar" el materialismo y el idealismo. "El ideal de la filosofía —escribe— es una doctrina amplia y universal capaz de conciliar todos los sistemas." [33] De este modo, al decir de Fouillée, es posible crear una metafísica nueva que resuelva los problemas filosóficos fundamentales. Trata de establecer una diferencia de principio entre el "método de conciliación" del materialismo y el idealismo, que él propone, y la simple mezcolanza de tendencias filosóficas opuestas. "El método de la conciliación de los sistemas —manifiesta Fouillée— no hay que confundirlo con el denominado *eclecticismo* (cursivas del autor), si bien *nuestro método aspira a conservar todo lo que de bueno hay en el eclecticismo*" [34] (cursivas nuestras.—*N. de la Red.)*. La esencia del "método de la conciliación" reside en la concordancia formal de los distintos principios filosóficos. Gracias a esto, piensa Fouillée, resulta posible prescindir de todo lo falso y agrupar en una síntesis cuanto de verdadero hay en las doctrinas filosóficas opuestas. Y comprendiendo que en el plano de los principios resulta imposible dar una base científica a su "método", no encuentra nada mejor que recurrir a la ayuda de la moral cristiana del "perdón universal". "Los filósofos han de hacer

[31] Robinet, *La filosofía positiva de Augusto Comte*, pág. 47.
[32] Acerca de Spencer, véase el capítulo VI del presente tomo.
[33] A. Fouillée, *Historia de la filosofía*, trad. rusa, San Petersburgo, 1901, pág. 10.
[34] Ibídem, pág. 12.

suyo el principio supremo de la moral —dice—, que al mismo tiempo les servirá de la mejor norma de crítica: "Amaos los unos a los otros".[35]

Fouillée critica a A. Comte por haber utilizado en escala insuficiente los métodos científico-naturales de pensamiento en la investigación de los problemas sociológicos, aunque él mismo se encuentra lejos de llegar a una concepción científica de la vida social. La sociología de Fouillée se basa en una combinación de las ideas de Comte y Spencer; lo que él quiere es completar el comtismo con la teoría orgánica de la sociedad. En *La ciencia contemporánea de la sociedad* (1880) recurre a la biología para afirmar que todo cuanto ocurre en la sociedad es análogo a la interacción de las distintas partes del organismo. El organismo social, sostiene, lo mismo que el animal, posee un sistema nervioso que dirige su acción. En última instancia, todas las funciones del régimen burgués son para Fouillée naturales e indestructibles. Partiendo de la unidad de todos los órganos y funciones del organismo humano, transporta mecánicamente esta noción a la sociedad y llega a la conclusión absurda de que la lucha de clases posee un carácter supuestamente antinatural. Su *Historia de la filosofía* termina con las palabras siguientes: "¿En qué consiste lo verdadero y eterno? En la libertad ideal, en la capacidad para el desinterés o el amor, en la unión moral o social de todos los seres, que prepara paulatinamente la libertad." [36] Las concepciones sociológicas de Fouillée son tan eclécticas como su filosofía. Las fuerzas motrices del desarrollo social que él reconoce son tres: las leyes biológicas, los impulsos volitivos de los hombres y los principios morales. En su sociología, los elementos mecanicistas se combinan con el idealismo subjetivo y la teología. El papel reaccionario de las concepciones filosóficas y sociológicas de Fouillée se pone claramente de relieve en sus llamamientos a la conciliación de las clases, en sus reflexiones abstractas y vacías sobre la "libertad ideal" y la "unión moral" de todos los miembros de la sociedad independientemente de la clase a que pertenezcan.

Un partidario más abierto todavía de la concepción orgánica de Spencer era el sociólogo francés *René Worms* (1869-1926). Su trabajo más importante es *El organismo social* (1896). La analogía spenceriana entre la sociedad y el organismo animal trata Worms de convertirla en una justificación teórica del colonialismo francés. La formación de colonias, afirmaba, no es más que una manera de reproducirse la sociedad; la lucha de clases y la revolución eran para él patología social, mientras que la actuación reaccionaria del gobierno burgués pasaba a la categoría de terapéutica e higiene de la sociedad. Al igual que Fouillée, Worms defendía la conciliación del proletariado y la burguesía. "Actualmente —escribe— hay otro mal más serio, que también hay que eludir: es la denominada lucha de clases o, más exactamente, el choque entre los pobres y los ricos." [37] Así, la "teoría orgánica" es utilizada para justificar el régimen burgués y negar la lucha de clase del proletariado.

Worms figura entre los partidarios de la reaccionaria teoría racista.

[35] A. Fouillée, *Historia de la filosofía*, trad. rusa, San Petersburgo, 1901, pág. 11.
[36] A. Fouillée, *Historia de la filosofía*, ed. cit., pág. 360.
[37] R. Worms, *El organismo social*, trad. rusa, San Petersburgo, 1897, pág. 224.

Niega la lucha de clases, y toda la historia de la humanidad la reduce a una lucha de razas.

Racistas militantes fueron los sociólogos reaccionarios franceses *Joseph Arthur Gobineau* (1816-1882) y *Jorge Vacher de Lapouge* (1854-1936). El primero de ellos se dio a conocer en el campo de la sociología antes que Worms; el segundo pertenecía a la misma generación que éste.

De Gobineau es una obra sociológica en cuatro volúmenes titulada *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1857). Partiendo de supuestos caracteres biológicos que, según él, dividen a la sociedad humana en razas "superiores" e "inferiores", llega a la conclusión de la necesidad de la victoria de las primeras sobre las segundas. No obstante su origen francés, Gobineau afirmaba que la más digna de todas las razas es la "raza alemana". Consideraba a los franceses una raza pervertida y hablaba con odio de los eslavos. Sin recurrir siquiera a argumentos seudoteóricos para la defensa de sus concepciones racistas, parte de la afirmación dogmática de que la "propia naturaleza" impone la desigualdad social de los hombres y los pueblos.

Gobineau es uno de los sociólogos racistas más reaccionarios. Su "sociología" es anticientífica del comienzo al fin, y los cuatro tomos de su "investigación" son un conjunto de superficiales reflexiones que se apoyan en hechos no comprobados o adulterados por completo.

Lapouge trató en vano, con ayuda de la teoría racial, de "argumentar" la existencia de grupos superiores e inferiores dentro de un mismo pueblo. En el grupo más elevado y valioso incluía a los aristócratas, por razón de su dolicocefalia (cráneo alargado). En cuanto a los trabajadores, es decir, a los obreros, campesinos y artesanos, los consideraba braquicéfalos (de cráneo redondo) y los incluía en términos generales entre la raza inferior. Con ayuda de tan anticientíficas y absurdas afirmaciones, Lapouge quería dar una base de "legitimidad" y "naturalidad" al régimen de explotación, el cual, afirmaba, asegura la dominación del "principio racial superior". Decía que el hombre, al igual que todos los demás seres, se encuentra subordinado a la selección. Justamente la selección natural, según él, hizo a los capitalistas dueños de las empresas y a los obreros gentes que venden su fuerza de trabajo a los capitalistas. Las concepciones sociológicos de Lapouge, afines al "darvinismo social", son tan reaccionarias y anticientíficas como las concepciones de Gobineau.

Las teorías racistas de Gobineau y Lapouge estaban urdidas con falsedades, pues la ciencia había demostrado ya mucho antes que ni la forma, ni el tamaño del cráneo, ni ningún otro carácter morfológico exterior, como el color de la piel, del cabello, etc., pueden servir en absoluto de fundamento para dividir a los pueblos en superiores e inferiores; dentro de cualquier clase social hay dolicocéfalos y braquicéfalos. Finalmente, contra las afirmaciones de los racistas, la ciencia ha demostrado plenamente el monogenismo, o sea la doctrina que afirma la unidad de origen de los hombres, la afinidad de sangre de todas las razas humanas.

La sociología de Gobineau y Lapouge era la doctrina anticientífica de las capas más reaccionarias de la burguesía francesa; posteriormente, las actividades de Lapouge se vieron indisolublemente unidas a la agresiva

política del imperialismo francés. Las "teorías" racistas de Gobineau y Lapouge fueron ampliamente utilizadas por el fascismo alemán.

A fines del siglo XIX, entre los sociólogos burgueses de Francia adquiere carta de naturaleza la teoría psicológica del desarrollo social. Atemorizados por la Comuna de París, los ideólogos de la burguesía se dan a la busca de nuevos métodos de lucha contra el movimiento revolucionario de la clase obrera. Así recurren en amplia escala a los datos de la psicología, que entonces se había segregado ya como una esfera autónoma en el campo del saber y había logrado ciertos éxitos con la aplicación del método experimental al estudio de los fenómenos psíquicos. Al mismo tiempo, entre los psicólogos burgueses imperaban abiertamente las teorías idealistas subjetivas, las cuales, a su vez, eran ampliamente utilizadas por los sociólogos burgueses, en especial por los partidarios de la orientación psicológica dentro de la sociología.

Uno de los líderes de esta tendencia fue *Gabriel Tarde* (1843-1904), autor de *Las leyes de la imitación* (1890), *Lógica social* (1895) y de *Las leyes sociales* (1898). Las fuentes teóricas de su sociología eran, de un lado, las investigaciones de los psicólogos burgueses en la segunda mitad del siglo XIX y, de otra, las obras de Leibniz, al que él vulgarizaba, y de Schopenhauer. De Leibniz tomaba la monadología idealista y de Schopenhauer el voluntarismo.

Tarde infunde un carácter psicológico a todos los fenómenos de la vida social. Interpreta como categorías psicológicas procesos como la actividad de producción, el trabajo, etc. Hasta la riqueza social es definida por él como "encarnación de cierta combinación del deseo y la creencia..." [38] Toda la vida social la diluye en la psique humana, la convierte en un derivado de ésta, mientras que la sociología es considerada como un apartado de la psicología. Las formas de la conciencia social —la ciencia, el arte, la moral, el derecho, etc.— se ven convertidas en productos de la vida psíquica del individuo, sin que reflejen ningún proceso objetivo de la realidad.

Tarde "explica" todos los procesos y fenómenos de la vida social por dos factores psicológicos: la tendencia a la invención y la tendencia a la imitación. La minoría, dice, inventa; la inmensa mayoría imita a los individuos geniales, a los inventores. En su obra fundamental, *Las leyes de la imitación,* Tarde considera el organismo social como algo "imitativo por su esencia... La imitación —escribe— cumple en las sociedades un papel análogo al de la herencia en los organismos fisiológicos..." [39]

Tarde proclama gratuitamente la existencia de la "ley social de la imitación", la eleva a fuerza motriz de la historia humana y divide arbitrariamente su acción en tres etapas. La primera es la lucha del inventor aislado y genial contra la rutina de las masas populares, que rechazan los descubrimentos nuevos. La segunda es la inclinación general y carente del sentido de la medida por la innovación. Y finalmente viene la tercera etapa, en que la masa sigue dócilmente al genio sin manifestar el menor espíritu de iniciativa.

[38] Tarde, *Lógica social,* trad. rusa, San Petersburgo, 1901, pág. 367.
[39] Tarde, *Las leyes de la imitación,* San Petersburgo, 1892, pág. 11.

Tarde trata de acomodar a este artificioso y reaccionario esquema del desarrollo social todos los procesos históricos concretos. Deforma el contenido real y la grandiosa significación histórica de la actividad de las masas populares en el trabajo y del movimiento por su emancipación, esforzándose cuanto puede por demostrar que las masas populares constituyen un elemento pasivo de la historia universal, y que el progreso social se realiza venciendo la eterna inercia y el espíritu conservador de las masas.

La gran difusión que tuvieron en Francia, y luego en otros países del Occidente europeo, y también en los Estados Unidos, las ideas anticientíficas de Tarde y la escuela psicológica encabezada por él, demuestra que esta tendencia de la sociología decadente supo cumplir bien su papel reaccionario en cuanto a la apología del orden capitalista.

3. Los problemas filosóficos en los trabajos de los naturalistas franceses

A diferencia de la filosofía y la sociología de Francia, donde en la segunda mitad del siglo XIX predomina la influencia de las teorías idealistas, los trabajos de los naturalistas franceses avanzados de este período mantienen, y en bastantes casos desarrollan, las ideas progresivas y las tendencias materialistas.

A los avances de las ciencias naturales en este tiempo contribuyó en gran medida el famoso fisiólogo y patólogo francés *Claudio Bernard* (1813-1878). Su principal mérito es haber fundamentado y aplicado en amplia escala el método experimental en el estudio de las funciones del organismo y, de conformidad con ello, la elaboración de las bases científicas de la medicina experimental. Sus concepciones teórico-filosóficas se hallan expuestas, principalmente, en las siguientes obras: *Introducción a la medicina experimental* (1865), *Lecciones de patología experimental* (1872) y *Fenómenos vitales comunes a los animales y las plantas* (1878). En ellas, la atención del autor se centra en la importancia del método experimental para las ciencias naturales en general y para la medicina en particular.

Partiendo de las ideas de los creadores del método experimental en las ciencias naturales —Galileo, Torricelli, Newton— y de los trabajos de Bacon, que dio base filosófica a este método, C. Bernard demuestra que, en todas las esferas del saber humano, la práctica empírica precedió al estado teórico o científico. "La ciencia —dice— apareció siempre *a posteriori*, para encontrar las leyes de lo fenómenos que previamente habían sido observados y reunidos. En cuanto la ley ha sido hallada, el empirismo queda explicado y los sistemas *a priori* desaparecen para dar lugar a la teoría científica, la cual expresa la ley de los hechos ya conocidos y, por otra parte, indica la dirección de las investigaciones ulteriores encaminadas a ampliar el campo de la ciencia." [40]

El progreso de la ciencia, según C. Bernard, no consiste en reavivar los viejos sistemas apriorísticos y doctrinas de distintas autoridades, sino

[40] C. Bernard. *Lecciones de patología experimental*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1937, pág. 339.

en reemplazarlos por el conocimiento de las leyes de los fenómenos objetivos. El valor del método experimental lo ve en que produce una revolución en la ciencia y sustituye la autoridad personal por un criterio científico objetivo.

"La primera característica del método experimental —escribe— consiste en que parte sólo de sí mismo, porque encierra en sí su propo criterio, que es la experiencia. No reconoce ninguna otra autoridad más que la autoridad de los hechos y se emancipa de la influencia de la autoridad personal. Hace ya tiempo que las ciencias físico-químicas reconocen que el principio de autoridad, que era la base de la escolástica, ha de ser abandonado." [41] Ahora bien, C. Bernard subraya que el espíritu crítico hacia las autoridades que el método experimental reclama, no se contradice en modo alguno con la estimación hacia los grandes predecesores, que hicieron descubrimientos sobre los que descansan las ciencias contemporáneas. Los grandes sabios pueden ser modelos dignos de imitación, pero sus descubrimientos no han de ser tomados como un límite ante el que se deba detener la investigación científica. Al contrario, cualquier logro científico ha de ser dejado atrás inevitablemente y superado por los éxitos de las generaciones posteriores. Cada tiempo, dice C. Bernard, tiene sus errores y sus verdades. Los éxitos de la ciencia experimental consisten en que el conjunto de verdades aumenta a medida que disminuye el conjunto de los errores. Cada una de las verdades particulares se incorpora a las otras para formar verdades más generales. En esta "fusión" del conocimiento, los nombres de las personas desaparecen paulatinamente, y cuanto más avanza la ciencia, más impersonal es la forma que adopta y tanto más se aparta del pasado. C. Bernard escribía: "En la ciencia experimental, el presente incluye en sí al pasado, de la misma manera que éste se verá incluido en el futuro. En una palabra, para el experimentador no hay más que un libro eterno: el libro de la naturaleza; para leerlo no hay ni habrá nunca otro medio que el método experimental." [42]

C. Bernard opone el método experimental tanto al empirismo unilateral como al racionalismo entendido unilateralmente. Estimaba que en el método experimental se hallan indisolublemente unidos entre sí dos aspectos de la investigación científica: el arte de observar los hechos en condiciones exactas y bien definidas y el arte de aplicar a estos hechos el razonamiento, al objeto de relacionarlos con las condiciones de la existencia. El científico no debe conformarse con reunir hechos, sino que está obligado a llegar hasta las teorías, que son las únicas que integran la ciencia. Y para esto es necesario que la razón, partiendo de los hechos, tienda a lo desconocido con ayuda de las hipótesis, recurriendo constantemente, a cada paso, a la comprobación por la experiencia, de tal modo que, al seguir las conclusiones de estas hipótesis, no se desvíe de su camino y no olvide la realidad.

C. Bernard enunció y fundamentó una serie de ideas, importantes y nuevas en su tiempo, acerca de la misión de la ciencia. "El fin de toda ciencia —escribe—, lo mismo de los seres vivos que de los cuerpos mine-

[41] C. Bernard, *Lecciones de patología experimental*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, 1937, págs. 341-342.
[42] C. Bernard, *Lecciones de patología experimental*, págs. 344-345.

rales, puede ser definido con dos palabras: *prever y obrar*." [43] Ampliando esta tesis, señala que el fin del experimentador se reduce a determinar las leyes de los fenómenos, lo que permite dominar esos fenómenos y dirigirlos a su arbitrio. El último fin práctico de la ciencia es, pues, el que ha de ponerse al servicio del hombre.

C. Bernard tenía en alta estima el valor de la filosofía avanzada para las ciencias experimentales. La filosofía, escribe, al plantear un cúmulo inagotable de problemas no resueltos, estimula y mantiene el movimiento salvador en la ciencia. Apoya "la sed de lo desconocido y el fuego sagrado de la investigación, que el científico no debe perder nunca".[44]

Al mismo tiempo, C. Bernard estimaba que las ciencias experimentales no tienen necesidad de recurrir a ningún sistema filosófico, puesto que cualquiera de ellos, al partir de representaciones apriorísticas, trata de operar con los hechos de la observación y la experimentación que en grado mayor o menor justifican estas representaciones, a la vez que elimina los hechos que no concuerdan con el sistema. "Descartes, por ejemplo, aporta al estudio de las ciencias experimentales las mismas ideas que tan acertadamente había aplicado en filosofía. Opera con la fisiología lo mismo que con la metafísica: establece un principio filosófico para reducir a él los hechos científicos, en vez de partir de los hechos y relacionar con ellos, *a posteriori*, las ideas, que en cierto modo serían sólo una interpretación de los hechos. El resultado fue que Descartes, a pesar de tomar en consideración los experimentos fisiológicos conocidos en su tiempo, expuso una fisiología fantástica, casi imaginaria." [45]

La escuela idealista de la filosofía natural, imperante en Alemania a principios del siglo XIX y que daba una interpretación demasiado libre, es decir, arbitraria, de los fenómenos del mundo exterior, dice C. Bernard, "como reacción y oposición a esto dio origen a toda una generación de hombres de ciencia, escépticos y empíricos que no deseaban oir hablar más que de los hechos desnudos".[46] y excluían del método experimental todo raciocinio. Ejemplo característico de empirismo extremo y de despreocupación por la filosofía es la expresión favorita de Magendie, maestro de C. Bernard y que éste cita: "Cuando experimento, sólo tengo ojos y oídos, y no tengo cerebro en absoluto." [47]

Refiriéndose precisamente a los sistemas filosóficos especulativos, dice C. Bernard que el único sistema filosófico consiste en no tener ninguno, que "los científicos hacen en los laboratorios sus descubrimientos y crean las teorías y la ciencia sin ayuda de los filósofos".[48]

Así, pues, a la vez que reconoce el valor positivo de la filosofía para las ciencias naturales, rinde tributo a la solución positiva del problema de la relación entre la filosofía y estas ciencias.

[43] C. Bernard. *Curso de fisiología general. Fenómenos vitales comunes a los animales y a las plantas*, trad. rusa, San Petersburgo. 1878, pág. 313.
[44] C. Bernard. *El progreso en las ciencias fisiológicas*. En la obra: R. Virchow, Claudio Bernard. Moleschott, Piderit, Wagner, *Conclusión general del método positivo*, San Petersburgo, 1866, pág. 64.
[45] C. Bernard. *Lecciones de patología experimental*, pág. 406.
[46] Ibídem, pág. 407.
[47] Ibídem.
[48] C. Bernard, *El progreso en las ciencias fisiológicas*, pág. 60.

La concepción del mundo de C. Bernard no era consecuente. Fundamentalmente profesaba un materialismo espontáneo (él mismo calificaba sus concepciones de "determinismo"), pero a menudo encontramos en sus obras manifestaciones de carácter agnóstico y hasta idealista.

C. Bernard combatió activamente el vitalismo, que era una de las corrientes más típicas del idealismo en biología; al vitalismo oponía una concepción, materialista en el fondo, de los fenómenos de la vida. No se mantuvo, empero, fiel a esta línea hasta el fin, y a veces se desviaba hasta el reconocimiento de cierta "fuerza vital" que, según sus palabras, dirige los fenómenos, aunque no los produce (en oposición a los agentes físicos, que producen los fenómenos, pero no los dirigen). Bien es cierto que C. Bernard estimaba que las consideraciones incluso acerca de una "fuerza vital" tan limitada no debían tenerse en cuenta en la fisio'ogía experimental. Mas a pesar de estas reservas, el reconocimiento de una "fuerza vital" cualquiera es una clara concesión al idealismo. Otra concesión al idealismo es su afirmación de que cada fenómeno que se produce en el organismo, tomado en sus relaciones con otros fenómenos, parece ser regido por un dirigente invisible.

C. Bernard formula su concepción del determinismo de la manera siguiente: "...El determinismo no es otra cosa que el reconocimiento de la *ley* por doquier y siempre..." [40] y la definición exacta de las condiciones bajo las cuales se produce un fenómeno cualquiera.

La universalidad del principio del determinismo fisiológico en el organismo vivo, según palabras de Bernard, viene dada por la existencia de determinadas *condiciones* materiales que dirigen la aparición de los fenómenos de la vida y predeterminan las *leyes* que gobiernan el orden y la forma de dichos fenómenos.

Al estudiar las propiedades de cualquier sustancia hay que considerar dos aspectos del problema: la propia sustancia, con las propiedades inmutables a ella inherentes en las condiciones dadas, y el medio, es decir, las condiciones exteriores de la sustancia, que obran como factores directamente determinantes de su aparición y que se encuentran en relación directa con las diversas formas de estas manifestaciones. El fin específico de la ciencia experimental consiste en determinar exactamente las condiciones en que se revelan las propiedades de la materia, pues sólo actuando sobre estas condiciones podemos convertirnos en dueños de los correspondientes fenómenos de la naturaleza.

Así, pues, C. Bernard reconoce la causalidad objetiva, la necesidad, la sujeción a leyes en la naturaleza, y comprende el determinismo con un criterio materialista. Pero se desliza hasta el idealismo y el agnosticismo cuando habla de la existencia de una causa especial que se halla fuera del alcance del conocimiento, a saber: la causa inicial, según sus palabras, creadora de la vida, que la gobierna y le da sus leyes. También es claramente agnóstica su afirmación de que todo cuanto podemos saber es las condiciones de aparición de los fenómenos y de que más allá de este límite

[40] C. Bernard, *Curso de fisiología general. Fenómenos vitales comunes a los animales y a las plantas*, ed. cit., pág. 50.

del conocimiento no puede ir la ciencia, de que la esencia de los fenómenos es incognoscible.

En conjunto, a pesar de todos sus defectos, la concepción del mundo de Claudio Bernard presentaba un carácter progresivo, sobre todo si la situamos sobre el fondo de decadencia general del pensamiento filosófico burgués, y a esto debe en buena parte —y no sólo a sus brillantes descubrimientos científicos— el gran prestigio de que gozó en el siglo XIX entre los hombres de ciencia de todo el mundo.

En la segunda mitad del siglo XIX se sigue trabajando con éxito sobre los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales, y entre ellos la teoría celular; esta última dio un poderoso impulso al desarrollo de la microbiología, la cual se convirtió en ciencia autónoma y alcanzó éxitos excepcionales gracias a los descubrimientos del gran sabio francés *Luis Pasteur* (1822-1895).

Pasteur realizó una serie de descubrimientos científicos de primordial importancia teórica y práctica. Fue el primero en establecer y demostrar la naturaleza biológica del proceso de fermentación del vino y descubrió un nuevo tipo de fermentación, como es el del ácido butírico. Tras de determinar la capacidad de las células de los fermentos para desarrollarse sin acceso de aire, Pasteur señaló por primera vez que la fermentación es la fuente de la energía necesaria para la actividad vital de los microorganismos. Estudió los agentes de muchas enfermedades infecciosas y sugirió eficaces medidas para combatirlas. Le dio fama universal el descubrimiento y aplicación de las vacunas preventivas que inmunizan el organismo de los animales contra las infecciones.

En el sentido teórico filosófico ofrece gran interés la pugna que durante bastantes años mantuvo Pasteur con Pouchet sobre el origen de los microorganismos y la posibilidad de su "generación espontánea".

Las investigaciones microbiológicas habían demostrado desde hace mucho que en los líquidos que contienen cuerpos orgánicos en descomposición y a los cuales llega el aire surgen y se multiplican los microorganismos más diversos. Los investigadores se habían hecho en repetidas ocasiones la pregunta: ¿Cuál es el origen de estos microorganismos, de dónde proceden? Hasta Pasteur se respondía de ordinario de conformidad con la vieja idea de la filosofía natural, que sostenía el origen de la vida por generación espontánea *(generatio aequivoca)*. Esta idea era compartida en el siglo XIX por muchos investigadores, entre ellos por un sabio tan ilustre como Haeckel.

Apoyándose en esta idea y en los numerosos experimentos llevados a cabo por él, Pouchet dio a conocer a la Academia de Ciencias de París su conclusión de que los microorganismos aparecen y se desarrollan en caldos, en condiciones tales que su origen puede ser explicado sólo por generación espontánea.

Pasteur se opuso decididamente a esta afirmación, que se sujetaba al espíritu del materialismo vulgar. Un detenido estudio de las leyes de aparición de los seres microscópicos le llevó a demostrar que, en las condiciones en que él realizaba los experimentos, los microorganismos proceden de otros microorganismos, y no surgen por generación espontánea. En esas investigaciones se basa el método, tan extendido actualmente, de

conservación de los productos alimenticios que se conoce con el nombre de pasterización.

Las investigaciones experimentales y las conclusiones teóricas de Pasteur sobre las leyes de la aparición de los microorganismos se avenían perfectamente con los avances de las ciencias naturales en el siglo XIX, y en particular con los avances de la química orgánica y con la teoría de la evolución.

Los datos de la química demostraban que al descomponerse los cuerpos orgánicos muertos, a medida que el proceso se acentúa, se forman necesariamente productos que cada vez se acercan más a los cuerpos de la naturaleza inorgánica y se hacen menos apropiados para su utilización en la naturaleza orgánica; a este proceso se le puede dar otra orientación distinta y conseguir la utilización de dichos productos de la descomposición sólo en el caso de que vayan a parar a un organismo ya existente y apropiado para ello. Refiriéndose a estos hechos, Engels subrayaba especialmente que "el cuerpo que antes se descompone y que hasta ahora no se ha logrado sintetizar es precisamente el vehículo más esencial de la formación de las células, la albúmina".[60]

La teoría de la evolución demostraba también irrefutablemente la imposibilidad completa de la formación primaria de microorganismos, los cuales, aunque relativamente simples, son organismos ya esencialmente diferenciados, con estructura interna y que revelan un proceso de actividad vital integrada por diversas fases.

La hipótesis de Pouchet de que los microorganismos aparecen en los caldos solamente por generación espontánea no tenía en cuenta los datos de la química y de la teoría de la evolución, y repetía las caducas nociones filosófico-naturales de los sabios de los siglos XVII y XVIII. "La hipótesis de que los nuevos organismos puedan nacer de la descomposición de otros —escribía Engels— procede, esencialmente, de la época de la inmutabilidad de las especies. En aquel tiempo imperaba la necesidad de suponer que todos los organismos, hasta los más complicados, nacían a base de generación originaria, partiendo de materias sin vida, y a menos que se quisiera salir del paso recurriendo a un acto de creación, se caía fácilmente en la creencia de que sería más fácil explicar este proceso partiendo de una materia formativa procedente del mundo orgánico...

"Pero semejante hipótesis se da de bofetones con el estado actual de la ciencia." [61]

Si bien Pasteur no descubrió las leyes del origen de los microorganismos, sus trabajos ampliaron considerablemente el conocimiento que entonces se tenía de la vida de dichos seres. Refiriéndose a la posibilidad del origen de los microorganismos por generación espontánea, Engels escribía: "Los experimentos de Pasteur en este sentido son estériles: jamás llegará a demostrar a quienes creen en la posibilidad de la generación espontánea, por medio de tales experimentos, que este tipo de generación sea imposible; tienen, sin embargo, su importancia, por cuanto que arro-

[60] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 254.
[61] Ibídem, pág. 254.

jan mucha luz acerca de estos organismos, de su vida, sus gérmenes, etc." [52] En cambio, no se puede decir esto de los experimentos y las concepciones de Pouchet; eran un paso atrás si consideramos el nivel de desarrollo que en aquel tiempo habían alcanzado las ciencias naturales y la filosofía.

La concepción de Pasteur sobre el origen de los microorganismos, lo mismo que todos sus descubrimientos científicos, robustecía las posiciones del materialismo filosófico y la dialéctica. A su vez, la concepción materialista vulgar de Pouchet, al contrario, debilitaba las posiciones del materialismo en el problema del origen de la vida, pues su fundamentación empírica carecía de consistencia.

Los químicos franceses alcanzaron grandes éxitos en la segunda mitad del siglo XIX. La química tenía en Francia sus tradiciones desde los tiempos de Lavoisier, quien a fines del siglo XVIII llevó a cabo una revolución en esta ciencia al acabar con la falsa teoría del flogisto. Otra revolución no menos importante es la que en los años 40 del siglo XIX realizan Dumas, Laurent y particularmente Gerhardt, cuyos trabajos echan por tierra la teoría metafísica de Berzelius y comienzan a dar espontáneamente entrada a la dialéctica en la química. Un continuador de las tradiciones científicas avanzadas en Francia fue el eminente químico *Marcellin Berthelot* (1827-1907). A partir de los años 50 del pasado siglo —y en ello reside su principal mérito— descubrió y elaboró los procedimientos generales para la obtención artificial (por síntesis) de los compuestos orgánicos. En la primera mitad del siglo XIX, la famosa síntesis de la urea, llevada a cabo por Wöhler, seguía siendo la única operación de este género, con la particularidad de que la urea era tenida por un producto residual del organismo, que no tomaba parte en el propio proceso de la actividad vital. De ahí que esta síntesis no pudiera quebrantar aún la fe de algunos naturalistas en la "fuerza vital" supuestamente necesaria para la formación de compuestos orgánicos. Pero después de las síntesis de Berthelot, que demostraban la posibilidad en principio de obtener cualquier compuesto orgánico partiendo de cuerpos inorgánicos, e incluso de elementos, la concepción idealista y metafísica a la vez de la "fuerza vital" quedó eliminada definitivamente de la química. Con este motivo, el materialismo obtuvo un nuevo triunfo en el campo de las ciencias naturales.

Berthelot no se distinguió sólo en la experimentación; se destacó también en la historia de la química. De manera especial estudió en sus fuentes escritas la historia de la alquimia, y fruto de sus investigaciones es la extensa obra *Los orígenes de la alquimia* (1885). Sus trabajos guardan estrecha relación con la historia de la filosofía y de la religión, puesto que ponen de relieve los vínculos que existen entre las creencias religiosas y las representaciones filosófico-naturales de los primeros alquimistas. Engels escribía: "La piedra filosofal encierra muchas propiedades de las que se atribuyen a Dios, y los alquimistas egipcios y griegos de los dos primeros siglos de nuestra era tuvieron también arte y parte en la formación de la doctrina cristiana, como lo han demostrado los datos suministrados por Kopp y Berthelot." [53]

[52] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 255.

[53] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp. cit., t. II, pág. 352.

En cuanto a la química teórica, Berthelot ocupaba una posición equivocada, agnóstica en el fondo. Rechazaba la doctrina atómico-molecular y la teoría estructural en la química, y no supo valorar la verdadera significación de la ley periódica. Mendeleev escribía a este propósito que Berthelot, en su obra *Los orígenes de la alquimia*, "confunde abiertamente la idea básica de la ley periódica con la idea de Prout, de los alquimistas y de Demócrito sobre la sustancia primaria única".[54]

Adolphe Würtz (1817-1884), otro químico francés, fue, por el contrario, un ardoroso defensor y propagandista de la doctrina atómico-molecular y, a la vez, de la ley periódica. Refiriéndose a su libro *La teoría atómica*, donde se habla detenidamente del sistema periódico, Mendeleev escribe: "...Würtz ha contribuido mucho a la popularización de mi sistema de los elementos." [55]

Es precisamente en Francia donde el sistema periódico de Mendeleev tuvo su primera confirmación irrefutable, cuando el químico analítico Lecoq de Boisbaudran descubrió un elemento nuevo, denominado galio, las propiedades del cual coincidían casi exactamente con las que Mendeleev había predicho para el ecaaluminio guiándose por la ley periódica.

Pero esta confirmación no vino de buenas a primeras. Apoyándose en la ley periódica, Mendeleev había calculado teóricamente la densidad del supuesto elemento (ecaaluminio) en 5,9 aproximadamente. Sin embargo, Lecoq de Boisbaudran, el primer hombre que tuvo en sus manos el nuevo metal, encontró que su densidad era bastante menos (de 4,7), con lo que se venía por tierra la suposición de Mendeleev. Este, por su parte, estaba firmemente convencido de que si la ley general era cierta, la densidad por él deducida de dicho elemento no podía por menos de ser también cierta. Por eso, aun sin haber visto una vez siquiera el nuevo metal (galio), sostuvo firmemente que las primeras muestras obtenidas por Lecoq de Boisbaudran habían de estar mal purificadas, y que después de la purificación debida habían de dar una densidad próxima a la predicha. Y así resultó en la realidad. El hombre de ciencia, cuando se guía por un acertado pensamiento teórico, ve mejor, con más profundidad y exactitud que quien observa directamente un cuerpo nuevo, hasta entonces desconocido, y no tiene de él una noción teórica. Lecoq de Boisbaudran escribe a este respecto: "Creo que no hay necesidad de insistir en la enorme significación que tiene la confirmación de las conclusiones teóricas del señor Mendeleev acerca de la densidad del nuevo elemento." [56]

El sistema periódico de los elementos resistió una seria prueba en los años 90, después del descubrimiento del argo, el helio y sus análogos. que en un principio parecía que no encontraban en él el lugar correspondiente. Pero el belga Herrera no tardó en proponer la inclusión de todos los gases inertes en un grupo nuevo (el cero) dentro del sistema de Mendeleev. Esta idea se vio plenamente justificada, y además de robustecer la ley periódica en la ciencia dio un nuevo impulso al progreso de toda la doctrina de la sustancia.

[54] D. I. Mendeleev, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. II, Leningrado, 1934, pág. 356.
[55] *Archivo de D. I. Mendeleev*, ed. rusa, t. I, Leningrado, 1951, pág. 55.
[56] Cita tomada de la recopilación: *La ley periódica de D. I. Mendeleev y su significación filosófica*, ed. rusa, Moscú, 1947, pág. 43, nota.

La hipótesis de Prout, a la que Berthelot se remitía, fue rechazada como una concepción mecanicista que no se acomodaba a los hechos; de conformidad con esta hipótesis, los pesos atómicos de todos los elementos habían de ser números enteros o múltiplos del peso atómico del hidrógeno, que se tomaba como la unidad. La detenida comprobación experimental de esta hipótesis mediante la exacta medición de los pesos atómicos demostró que los valores de estos últimos son fraccionarios para la mayoría de los elementos. Contribuyeron especialmente a refutar la hipótesis de Prout y la idea de la protomateria que le servía de base los trabajos del químico belga Stas y del ginebrino Marignac. La refutación de esta hipótesis contribuyó a emancipar la química de las simplistas concepciones mecanicistas y condujo a una visión más profunda, dialéctica en su esencia, del desarrollo de la materia, el cual transcurre no mediante un crecimiento y aumento puramente cuantitativos (como se desprendía de la hipótesis de Prout), sino mediante cambios cualitativos condicionados por las diferencias cuantitativas (como demostraba el sistema periódico de los elementos).

Los trabajos y descubrimientos de los naturalistas franceses avanzados de la segunda mitad del siglo XIX contribuyeron eficazmente a mantener y consolidar la tradición materialista en Francia y dieron un nuevo empuje al desarrollo de las ciencias de la naturaleza.

4. Difusión y desarrollo de la filosofía marxista en Francia. P. Lafargue y J. Guesde

El movimiento obrero francés contribuyó en alto grado a la aparición y el desarrollo del marxismo. Obras tan destacadas de los fundadores del marxismo como *Miseria de la filosofía, La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y otras se hallan directamente relacionadas con los acontecimientos de Francia.

No obstante, durante bastante tiempo el marxismo no pasó de ser en Francia patrimonio de contadas personas. El desarrollo relativamente débil del capitalismo y el carácter predominantemente pequeñoburgués de la población se oponían a una difusión más o menos extensa de las ideas marxistas y al desplazamiento del proudhonismo y de otras doctrinas socialistas utópicas. Hacia 1865, la mayoría de los dirigentes de la Sección francesa de la I Internacional —Varlin, Aubry, Bastélica, Malon y otros— eran partidarios del proudhonismo. Con unas u otras reservas, en aquel entonces también aceptaban el proudhonismo Paul Lafargue y Jules Guesde, futuros líderes del marxismo revolucionario. El proudhonismo y el blanquismo desempeñaron también un importante papel dentro del movimiento obrero de Francia durante la Comuna de París.

Ahora bien, a medida que el proletariado industrial se desarrolla y se incrementa el movimiento obrero, en Francia se va preparando el terreno para una amplia propagación de las ideas marxistas. Junto a las traducciones de obras de Marx y Engels, comienzan a aparecer artículos de divulgación de las ideas marxistas. Así, en el otoño de 1866, el periódico republicano de izquierda *La Rive Gauche* publicó un artículo de P. La-

fargue, *La lucha social*, en el que se hacía un esbozo de la personalidad y los trabajos de C. Marx y se exponían los fundamentos de su doctrina. Lafargue recogía extensas citas de obras de Marx, y en particular de *Miseria de la filosofía*. Con ejemplos tomados de la historia de Francia demostraba la justeza de la teoría marxista de la lucha de clases.

A los dos años de la caída de la Comuna de París, se comenzó a publicar en fascículos sueltos la traducción francesa de *El Capital*. En virtud de las circunstancias históricas en que se encontraba Francia, este trabajo, lo mismo que otras obras marxistas, no ejerció inmediatamente después de su aparición gran influencia sobre las masas trabajadoras. Pero la situación comenzó a cambiar en la segunda mitad de los años 70. Esto guardaba relación con el rápido desarrollo industrial de Francia, que siguió a la guerra franco-prusiana y al renacimiento del movimiento obrero.

A la propagación de las ideas del marxismo en el país contribuyó considerablemente el periódico socialista *L'Egalité* (La Igualdad), fundado en 1877. Los socialistas agrupados en torno a este periódico, dirigidos por *Jules Guesde* (1845-1922), entablaron una aguda lucha contra las corrientes reformistas, imperantes aún en el movimiento obrero, que negaban la lucha de clases y el socialismo. El periódico defendía la igualdad real y completa de los hombres y la doctrina marxista ("colectivista"), de la que, por lo demás, ni Guesde ni sus partidarios tenían entonces una noción muy concreta.[57]

Ya en el primer período de su existencia *L'Egalité* publicó algunos apartados de *El Capital* y artículos de Engels dirigidos contra el "socialismo" bismarckiano.

En 1879 apareció *El colectivismo y la revolución*, de Guesde, en donde éste exponía las bases del comunismo científico y demostraba la necesidad de la revolución social para suprimir la propiedad privada y afirmar la propiedad social sobre los medios de producción. El autor de *El colectivismo y la revolución* defendía las tesis fundamentales de la interpretación materialista de la historia, pero, aun abandonando una serie de errores del socialismo utópico, estaba todavía lejos del marxismo consecuente. Guesde no tenía una noción clara de la economía política del capitalismo ni del mecanismo de la explotación capitalista; no es, pues, extraño que al fundamentar la necesidad del comunismo se limitase a menudo a una argumentación de tipo moral.

A fines de 1879, Guesde estableció contacto epistolar con Marx. A partir de entonces, los guesdistas cuentan sistemáticamente con el consejo de los fundadores del marxismo. De intermediario entre éstos y los colectivistas franceses servía Paul Lafargue, quien más tarde había de desempeñar un papel excepcional en la propagación de la teoría marxista en Francia.

Para los destinos del movimiento obrero y la difusión del marxismo en Francia tuvo enorme importancia el Congreso obrero de Marsella (1879), en el que los partidarios de Guesde obtuvieron una brillante victoria. El Congreso, por mayoría de votos, rechazó tanto las ideas reaccionarias y utópicas de Proudhon sobre la emancipación del proletariado mediante la

[57] Véase: I. D. Belkin, *Jules Guesde y la lucha por el Partido Obrero en Francia*, trad. rusa, Moscú, 1952, págs. 142-143.

organización de cooperativas obreras, de bancos y almacenes populares, el intercambio natural, etc., como las prédicas anarquistas que negaban los medios legales de lucha contra el régimen capitalista. El Congreso acordó la organización de un partido político de la clase obrera. La organización de este partido decidió la redacción de su programa. En 1880, en Londres, con la ayuda de Marx y Engels, Guesde y Lafargue trabajaron en la elaboración del programa del Partido Obrero Francés. Su parte teórica, la Introducción, fue escrita por Marx.

La amplia discusión de dicho programa en las organizaciones obreras de Francia contribuyó a propagar el marxismo, la filosofía marxista, y a desplazar de los medios obreros las ideas del liberalismo burgués y las utopías sociales pequeñoburguesas.

Paul Lafargue (1842-1911) fue una figura destacada del movimiento obrero internacional, uno de los fundadores del Partido Obrero Francés, fiel discípulo de Marx y Engels e inteligente propagandista del marxismo.

En su juventud, Lafargue se sintió atraído por las ideas de Comte y Proudhon. A fines de los años 60, durante su estancia en Londres, ingresó en la I Internacional. Lafargue conocía personalmente a Marx, y bajo su influencia ideológica aceptó la doctrina del marxismo. En 1868, después de terminar en Inglaterra sus estudios de medicina, regresó a Francia, donde durante algunos años luchó por agrupar a la clase obrera y trabajó como propagandista del marxismo. En 1871 se puso a la cabeza de los obreros de Burdeos, donde se encontraba, en defensa de la Comuna de París. Al caer ésta, emigró a España y mantuvo allí la línea de la Primera Internacional en lucha contra el bakuninismo. Posteriormente desplegó una intensa actividad para la organización del Partido Obrero Francés; en 1880, de vuelta a su patria, pasó a dirigir el partido junto con Guesde.

En 1880, Lafargue comienza a publicar en las páginas de *L'Egalité* una serie de artículos teóricos —*La lucha de clases, El Partido Obrero y el Estado capitalista, Evolución y revolución* y otros— con los que inicia su propaganda sistemática en Francia del marxismo revolucionario y de la filosofía marxista.

Durante los años 80 escribe Lafargue numerosos trabajos de gran valor contra los economistas burgueses que criticaban a Marx. Entre ellos figuran, por ejemplo, *La teoría de la plusvalía de Carlos Marx y la crítica de P. Leroy Beaulieu* y *"El Capital" de Carlos Marx y la crítica del señor Block*. Sin contar otros trabajos de tipo económico, a fines del siglo XIX y comienzos del XX Lafargue escribió también estudios marxistas sobre filología, crítica literaria y etnografía, historia de la sociedad primitiva, mitología, criminología, etc.

Un lugar especial en la obra de Lafargue ocupan sus escritos filosóficos, nacidos al calor de su enconada lucha contra las diversas tendencias reformistas y revisionistas. En los años 90 somete a documentada crítica las desviaciones oportunistas del conocido socialista francés J. Jaurès, quien trataba de "conciliar" el marxismo con un idealismo de inspiración platónica *(El idealismo y el materialismo en la explicación de la historia,* 1895). Lafargue fue el primer marxista francés que se manifestó contra el reformismo bersteiniano en el terreno de la economía, la política y la filosofía. En 1900, en sus artículos aparecidos en *Le Socialiste* (El Socia-

lista) mostró el reaccionario sentido político de los intentos de llegar a una "síntesis" del marxismo y el kantismo, señalando acertadamente que el llamamiento en pro de la "vuelta a Kant" era la fundamentación filosófica del oportunismo.

En *El problema del conocimiento* hizo una crítica amplia y aguda del agnosticismo, y singularmente del agnosticismo de orientación kantiana.

En su lucha contra los enemigos de la filosofía marxista escribió Lafargue una serie de trabajos sobre problemas del materialismo histórico. Entre ellos sobresale *El determinismo económico de Carlos Marx* (1909), que constituye la principal obra filosófica del socialista francés.

El espíritu de partido y un profundo contenido científico se combinan íntimamente en los trabajos de Lafargue con la riqueza de imágenes y con un brillante ingenio. V. I. Lenin se refirió reiteradamente a sus libros como modelos de divulgación de la teoría marxista. Y no es que Lafargue se limitase a repetir simplemente unas u otras tesis marxistas, sino que se valía del método marxista para analizar con un espíritu creador los fenómenos más importantes de la vida de su tiempo.

La filosofía marxista se abrió paso hasta la conciencia de la parte avanzada de la clase obrera en reñida lucha contra las diversas tendencias del idealismo objetivo y subjetivo, representadas en Francia, en la segunda mitad del pasado siglo, por Renouvier, Lachelier y Boutroux, y más tarde por Bergson, Poincaré, etc.

En las obras de Lafargue ocupa un lugar importante la crítica del idealismo como reflejo tergiversado de la realidad, incompatible con el conocimiento científico. De manera especial estudió el problema de la afinidad del idealismo objetivo con las representaciones animistas primitivas. Los abundantes hechos que analiza en *Origen y evolución del concepto del alma* le dan base para llegar a la ingeniosa conclusión de que las supervivencias del pensamiento primitivo "ocupan un puesto de honor en la filosofía de los espiritualistas y en la religión de los cristianos".[58]

Lafargue señala la inconsistencia de los intentos de presentar la conciencia —propiedad de la materia altamente organizada— como el creador del mundo material. La conciencia, que es una propiedad de la materia, no puede existir fuera de ésta y con independencia de ella. La afirmación contraria es una contradicción flagrante con la ciencia y únicamente puede buscar apoyo en el campo de las fantasías religiosas.

Tras de someter a fundada crítica las tesis de que arranca el sistema idealista de Hegel, Lafargue pone de relieve todo el absurdo que significa el acercamiento de la filosofía de Marx al hegelianismo. Combate duramente la afirmación del socialista francés Ch. Rappoport de que Marx identificaba la idea y la realidad. Rechazando esta afirmación, señala que la idea es tan real como el objeto del que es reflejo en la mente del hombre; Marx, que era materialista, no afirmó jamás la identidad del ser y el pensamiento, de lo reflejado y del reflejo, de la realidad objetiva y la idea; hablaba sólo de su unidad, subrayando que lo primario es lo material y que lo espiritual es secundario.

Con no menos virulencia combatió Lafargue el idealismo subjetivo, y

[58] P. Lafargue, *Obras*, ed. rusa, t. III, Moscú-Leningrado, 1931, pág. 102.

en particular el idealismo subjetivo de Kant. Si a principios del siglo XIX, escribía, la burguesía necesitaba el idealismo de Kant para su lucha contra el materialismo francés del siglo XVIII, a fines del XIX "los intelectuales quieren aplastar, con ayuda de la filosofía de Kant, el materialismo de Marx y Engels".[59]

Lafargue presta atención especial a la crítica del apriorismo kantiano. En Kant veía al continuador en el que, en cierto sentido, culminaba la doctrina idealista de las ideas innatas. Al decir de Kant, indicaba Lafargue, los conceptos de sustancia, causalidad, etc., son categorías racionales, universales y necesarias, que no pueden ser derivadas de la experiencia, sino que existen *a priori* en nuestra razón. Para refutar la doctrina del carácter apriorístico de las categorías, trató especialmente este problema en su obra *El determinismo económico de Carlos Marx*, en el apartado que lleva por título *Origen de los conceptos abstractos*. Apoyándose en gran número de hechos de la índole más diversa, Lafargue demuestra el origen empírico de las ideas. Las representaciones sensibles, que tienen su fuente en el mundo material que existe objetivamente, dan la base para los conceptos abstractos. Incluso las fórmulas abstractas de las matemáticas derivan de la experiencia, de la práctica. "La circunstancia —escribe Lafargue— de que las matemáticas no se ocupen de la mayor parte de las cualidades físicas del cuerpo y únicamente consideren en todo caso determinadas propiedades suyas (en la aritmética y el álgebra el número, en la geometría el punto y la línea) y que, de este modo, en las ciencias abstractas la observación y la experimentación sean superfluas y hayan sido sustituidas por el trabajo especulativo, no autoriza en modo alguno al filósofo de la "cosa en sí" a afirmar que estas ciencias no deben nada a la experiencia." [60] Un material histórico concreto le sirve para mostrar cómo las verdades matemáticas *a priori* surgieron en uno u otro grado de la práctica social. Refiriéndose a la imposibilidad de la demostración lógica de los axiomas, Lafargue dice: "Ello obedece a que los axiomas nos son dados por la experiencia, y no por la razón",[61] nos son dados además por la experiencia económico-social de los hombres.

Lafargue, que reconoce la presencia de un elemento materialista en la filosofía de Kant, concentra el fuego de su crítica contra el idealismo subjetivo y el agnosticismo de este filósofo. Desde las posiciones del materialismo marxista combate la oposición metafísica kantiana de esencia y fenómeno, de la "cosa en sí" y de su reflejo en la conciencia humana. La crítica del idealismo subjetivo y del agnosticismo kantianos lleva a Lafargue a una conclusión neta y precisa: la concepción revolucionaria del mundo, propia del proletariado, no puede tener nada de común con la doctrina kantiana. Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, se hace eco de la polémica de Lafargue con los kantianos y señala la justeza de la posición de este "discípulo de Engels".

[59] P. Lafargue, *Le materialisme de Marx et l'idéalisme de Kant. Le Socialiste.* 25-II-1900.

[60] P. Lafargue, *Economía, Ciencias Naturales y Matemáticas.* En la obra: P. Lafargue, *El materialismo histórico de Marx*, ed. rusa, Ivánovo-Veznesensk, 1923, página 32.

[61] Ibídem.

Poco antes de su muerte, en 1910, Lafargue vuelve en *El problema del conocimiento*, a que antes nos referíamos, a la crítica del agnosticismo, esforzándose por revelar de la manera más completa y persuasiva las raíces sociales de clase y gnoseológicas del agnosticismo. El agnosticismo kantiano, señalaba, al negar la objetividad del conocimiento ayuda a la ciega fe religiosa. Son muy convincentes los argumentos de Lafargue cuando muestra que el agnosticismo, dirigido como va contra el conocimiento científico, se convierte en algo necesario para la clase social que teme la marcha objetiva de las cosas, la verdad objetiva.

En el análisis de las raíces gnoseológicas del agnosticismo merece atención la crítica que Lafargue hace del divorcio metafísico en que la unidad dialéctica del conocimiento sensorial se encuentra respecto del conocimiento lógico. La elevación al plano absoluto de una de estas formas del conocimiento y la negación de la otra, afirmaba, conduce inevitablemente al seno del agnosticismo.

Una de las pruebas de la objetividad del conocimiento humano la ve Lafargue en el hecho de que se funda no sólo en las impresiones sensibles del hombre, sino en las indicaciones de los aparatos científicos. "...Allí donde el ojo del astrónomo no pudo penetrar a través de las tinieblas y del espacio vacío que *Herschel* denomina "saco de carbón", la placa fotográfica nos muestra nuevas acumulaciones de estrellas y la materia cósmica dispersa..." [62]

Ahora bien, aun subrayando acertadamente el papel de los instrumentos científicos para el perfeccionamiento del conocimiento humano, Lafargue se equivocaba al pensar que la sustitución de las sensaciones del hombre por las indicaciones de los aparatos equivale a reemplazar el subjetivismo en el conocimiento por el conocimiento objetivo de la verdad. Esta errónea fórmula puede conducirnos a pensar que antes de que los instrumentos científicos fuesen utilizados el conocimiento humano era subjetivo y no proporcionaba una verdad objetiva. Semejante concepción se contradice con la visión marxista del conocimiento que Lafargue defendía.

Si bien Lafargue consideraba la práctica social como base del conocimiento y criterio de la verdad, en algunos casos la identificaba con el experimento científico. No obstante, estos defectos y errores de detalle no desmerecen el alcance de la lucha que con un espíritu militante sostuvo en pro del materialismo y la cognoscibilidad del mundo.

Del materialismo y de la crítica del agnosticismo, Lafargue llegaba a consecuentes conclusiones ateas. En sus artículos y opúsculos filosóficos y en los dedicados especialmente al ateísmo, fustiga todas las formas y variedades del fideísmo y toda concesión al clericalismo.

Las cuestiones del método filosófico ocupan un lugar relativamente pequeño en la obra de Lafargue, aunque esto no significa que el marxista francés rebajase la significación de la dialéctica materialista.

Sin negar el papel histórico que en cierto grado desempeñó la dialéctica de Hegel en la aparición de la dialéctica marxista, Lafargue hace

[62] P. Lafargue, *El problema del conocimiento*. Véase el Apéndice a la edición rusa de: P. Lafargue, *El determinismo económico de Carlos Marx*, ed. rusa, Moscú, 1923, pág. 320.

ver que es imposible identificarlas. "Marx y Engels —escribe— tomaron de Hegel su método dialéctico, pero después de haberlo puesto de pie, como Marx decía. Con ayuda de ese método, Marx y Engels llegaron a una concepción del desarrollo de la sociedad que se contrapone absolutamente a la concepción hegeliana." [63]

Lafargue rechaza los intentos de presentar las leyes y categorías de la dialéctica como un subjetivo "juego de la razón". Refiriéndose a *El Capital*, dice: "La marcha lógica del desarrollo de los fenómenos es presentada tan hábilmente y con tal perfección que podría parecer una simple invención del propio Marx; y sin embargo, todo lo toma exclusivamente de la realidad, todo es la dialéctica real de la mercancía." [64] La dialéctica es inherente a la propia realidad objetiva. El método dialéctico es producto del estudio de la dialéctica objetiva.

Lafargue consideraba el método dialéctico marxista como el único método científico de carácter universal, aplicable a todas las esferas de la realidad. "...Al estudio de todos los fenómenos naturales o sociales se puede aplicar un mismo método científico, el método dialéctico, que es la "forma suprema del pensamiento".[65]

En todas sus investigaciones, Lafargue se acerca a los fenómenos estudiados con un criterio histórico, examinando el proceso de su formación, sus interconexiones y sus transiciones al contrario. "Todas las cosas —escribe— guardan conexión en el mundo exterior; la cosa viene determinada por la coincidencia de una serie infinita de vínculos y de circunstancias concurrentes; nunca es igual a sí misma; colocada bajo la influencia infinita de su medio, se encuentra en estado de constante formación." [66] Guiándose por este método, Lafargue analiza la aparición y desarrollo de la propiedad, de los conceptos morales del bien y de la justicia, del lenguaje humano, de las creencias religiosas, de los fenómenos literarios, etc.

En su lucha por la concepción dialéctica del desarrollo, Lafargue rechazaba el evolucionismo vulgar, que niega el salto en la aparición de la calidad nueva, y demostraba, frente a los adeptos de Comte, la unidad de la evolución y la revolución. "Muchos —escribía Lafargue—, entre ellos los positivistas, creen que estas dos formas del desarrollo —la evolución y la revolución— son opuestas y se excluyen mutuamente, cuando en realidad se complementan. A toda revolución en el mundo natural o social antecede un período de evolución más o menos duradero." [67]

Lafargue, aun siendo como era partidario convencido y propagandista de la dialéctica materialista, enuncia a veces tesis erróneas. Ya sabemos que hasta un determinado límite los cambios cuantitativos no originan una nueva cualidad. Y en él encontramos algunas manifestaciones en el sentido de que en el proceso de la evolución se forma ya la nueva cualidad y que la revolución no hace sino romper la forma vieja y crear las condiciones para un desarrollo más libre todavía del organismo nuevo, sur-

[63] *Le Socialiste*, 25-II-1900.
[64] P. Lafargue, *Obras*, ed. rusa, t. I, Moscú-Leningrado, 1925, pág. 350.
[65] Ibídem, pág. 272.
[66] P. Lafargue, *El problema del conocimiento*, trad. rusa, págs. 320-321.
[67] P. Lafargue, *Obras*, ed. rusa, t. I, pág. 271.

gido ya antes del salto.[68] Estos errores en la comprensión de una de las leyes más importantes de la dialéctica materialista le conducían a veces a conclusiones políticas equivocadas.

Como dialéctico materialista, Lafargue no se limitaba a registrar la ley del cambio y desarrollo universal de la realidad, sino que trataba de comprender las fuentes internas, los estímulos de este movimiento. Siguiendo a los clásicos del marxismo, afirmaba que todo fenómeno es internamente contradictorio, encierra en sí tendencias opuestas y la lucha de éstas es lo que condiciona el desarrollo. Lafargue muestra la acción de la ley de la unidad y lucha de los contrarios en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Presta atención especial al estudio de la acción de esta ley en el campo de las relaciones económicas, tomando el ejemplo de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, la contradicción entre las cuales, dentro de la sociedad de clases antagónicas, se manifiesta como lucha entre clases sociales hostiles e irreductibles. Esta lucha, subraya Lafargue, es la fuente interna del desarrollo de la sociedad humana en el período de existencia de las formaciones basadas en la propiedad privada. Apoyándose en la ley de la unidad y lucha de los contrarios, critica a los reformistas y revisionistas de su tiempo, que trataban de fundamentar la conciliación de los intereses básicos de la clase obrera y la burguesía.

Lafargue comprendía la unidad inseparable de todas las leyes de la dialéctica y la necesidad de no prescindir de ninguna de ellas en el análisis. Como justamente señalaba, Marx empleó siempre magistralmente todas las leyes y categorías de la dialéctica tomadas en su unidad. Marx, escribía Lafargue, "no se limitaba a ver la superficie; también penetraba en el interior, investigaba las partes integrantes en su interacción y en su reacción recíproca. Aislaba cada una de estas partes y seguía la historia de su desarrollo. Después de esto, pasaba de la cosa a su ambiente, y observaba la acción de este último sobre la primera, y viceversa. Volvía luego a la aparición del objeto, a sus cambios, evoluciones y revoluciones, y llegaba hasta sus acciones más remotas. Veía ante él no una cosa aislada para sí y en sí, sin nexos con el ambiente, sino todo un mundo complejo y que se mueve sin cesar. Y Marx trataba de presentar la vida de este mundo en sus variadas acciones y reacciones que cambian infatigablemente".[69]

Los problemas del materialismo histórico son lo fundamental en los trabajos filosóficos de Lafargue, quien, con toda la razón, consideraba la concepción materialista de la historia como un descubrimiento formidable en el campo de la ciencia y un poderoso factor en la lucha que por su emancipación sostiene la clase obrera. "El materialismo económico[70] de Marx —escribe— saca al hombre del cerco del fatalismo espiritualista. Grita al obrero: ponte en pie, estudia las fuerzas económicas que te abruman, han sido creadas por las manos del hombre de la misma manera que los dioses fueron creados por su cerebro; tú puedes dirigirlas, basta que-

[68] Obra citada, págs. 76, 271-272.
[69] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. I, págs. 348-349.
[70] Por materialismo económico entiende Lafargue aquí el materialismo histórico. *(N. de la Red.)*

rerlo, y la máquina de trabajo, este horroroso instrumento de tortura, se convertirá en el dios redentor que emancipará al hombre del rudo esfuerzo y le proporcionará el asueto necesario para gozar de los placeres físicos y espirituales." [71]

De conformidad completa con la doctrina de Marx, Lafargue veía el punto de partida del materialismo histórico en la tesis del carácter primario del ser social y secundario de la conciencia social. Entendiendo por ser social el conjunto de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, que se desarrollan al margen de la conciencia de los hombres, afirmaba que los cambios en el desarrollo de este ser social determinan en última instancia los cambios que se operan en toda la esfera de las relaciones ideológicas. Los trabajos de Lafargue nos brindan una crítica apasionada e inteligente de muchas interpretaciones idealistas de la historia.

Combate no sólo las concepciones francamente idealistas del desarrollo histórico, sino también las doctrinas que, bajo el pretexto de luchar contra los "extremos" del materialismo y el idealismo, trataban de llegar a una "síntesis" de uno y otro, aunque de hecho hacían pasar subrepticiamente un idealismo histórico un tanto enmascarado. El irreductible espíritu de Lafargue hacia los intentos de "combinar" los principios materialista e idealista en la explicación de la historia se ponen singularmente de relieve en su crítica de la filosofía de la historia de J. Jaurès. Este, dando en forma peculiar nueva vida a la teoría de las ideas innatas, afirmaba la existencia de "formas trazadas de antemano en el cerebro de la humanidad". Entre esas formas incluía el "sentimiento altruísta", el "sentimiento de unidad y solidaridad del género humano", etc. Dichas formas apriorísticas, según Jaurès, de por sí, divorciadas de la economía, carecen de vida y se encuentran como sumidas en un letargo, pero sin ellas sería imposible el desarrollo económico y el progreso social en general. Según este punto de vista, algunas ideas sociales, en particular las ideas de justicia y fraternidad, siempre fueron el motor de la historia.

Lafargue no se limita a criticar a Jaurès y a otros representantes del idealismo histórico de una manera general, sino que también emprende serios estudios para demostrar que la aparición y el desarrollo de las ideas morales, jurídicas, artísticas, religiosas y de otro orden dependen de las relaciones económicas, de la base material de la sociedad. En *El determinismo económico de Carlos Marx*, con gran abundancia de materiales históricos, muestra la dependencia del desarrollo de las ideas del bien y la justicia respecto de los vínculos y las relaciones económicas reales en uno u otro grado de la evolución histórica.

Lafargue reconoce el carácter primario del ser social con respecto a la concienca social, si bien, al mismo tiempo, de conformidad con el espíritu del marxismo revolucionario, rechaza la teoría que rebaja el papel activo de las ideas. Así sostiene con razón que las ideas marxistas, al prender en las masas, se convierten en un factor poderoso para la transformación revolucionaria de la sociedad.

Un lugar importante en sus investigaciones sobre los problemas del materialismo histórico ocupa la crítica de las teorías sociológicas que ne-

[71] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. III, pág. 433.

gaban que el desarrollo social esté sujeto a leyes y la posibilidad de conocer la esencia del proceso histórico.

A primera vista, dice Lafargue, la historia parece una acumulación caótica de acontecimientos y hechos que surgen y desaparecen sin ninguna causa visible. En un principio es como si en la historia humana todo fuese casual y arbitrario y resultase absolutamente imposible advertir la sujeción a leyes, causas objetivas en la evolución y revolución dentro de la vida social. Lafargue pone de relieve toda la inconsistencia de tal concepción de la historia. Remítese a los pensadores que mucho antes de Marx buscaban leyes que explicasen la vida social, pero que, por la fuerza de la limitación histórica y de clase de sus concepciones, eran incapaces de resolver científicamente el problema. En la busca de pruebas de la sujeción a leyes que preside la historia, recurrían a fuerzas sobrenaturales que presuponían un fin, a la idea absoluta, a la razón universal, etc. Sólo Marx, al explicar con un criterio materialista el proceso histórico, estuvo en condiciones de dar una explicación científica de su carácter como proceso sujeto a leyes.

"Si los historiadores y filósofos —escribía Lafargue— fueron incapaces de descubrir las leyes que rigen la evolución de las sociedades, esto se debe a que se movían en las nebulosas tinieblas de las fantasías idealistas. Despreciaban el estudio de las condiciones materiales de existencia de los hombres y de las sociedades." [72]

La doctrina marxista sobre el carácter de la historia como proceso sujeto a leyes, indicaba Lafargue, trae consigo la aceptación de la posibilidad de conocer esas leyes, permite a la clase obrera y a su partido revolucionario estructurar su programa de lucha sobre sólidos cimientos científicos.

Con gran vigor persuasivo y haciendo gala de una vasta erudición, Lafargue revela las causas que impelen a los sociólogos burgueses a defender la anticientífica y estéril concepción idealista de la historia, a convertir los factores ideológicos en la fuerza decisiva del desarrollo social, a trasplantar a la sociedad las leyes de la biología, la mecánica, la psicología y otras ciencias de la naturaleza, a negar el desarrollo dialéctico de la vida social. La concepción idealista de la historia, indicaba, viene condicionada por la situación social de los sociólogos burgueses, por su convicción de que el trabajo intelectual está supuestamente llamado a imperar sobre el trabajo físico. Así, la anarquía de la producción, característica del mundo capitalista, predispone al sociólogo burgués a negar el orden y la ley en la historia. "Los terribles e incomprensibles fenómenos de orden social —escribía Lafargue—, que rodean al burgués y que, no se sabe cómo y por qué, descargan sus golpes sobre su industria, su comercio, su fortuna, su bienestar y su misma vida, son tan enigmáticos e inquietantes como para el salvaje eran los incomprensibles fenómenos de orden físico..." [73]

A la aparición de concepciones idealistas en la sociología, según observa acertadamente Lafargue, contribuyen en grado no despreciable

[72] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. III, págs. 431-432.
[73] Ibídem, pág. 173.

la falta de un modo dialéctico de abordar los fenómenos de la sociedad, la exageración y elevación a una categoría absoluta de un factor social cualquiera, el olvido de los vínculos y las mediaciones de este fenómeno, y de la dependencia en que se encuentra respecto de relaciones más esenciales. Pero si en una serie de sociólogos burgueses la concepción idealista y metafísica de la historia es un error, una ilusión, un autoengaño, no es difícil observar que una parte considerable de ellos defiende la concepción idealista de la historia y las invenciones sociológicas de todo género, guiándose por intereses de clase egoístas de los que se dan perfecta cuenta. Son características a este respecto las palabras de Spencer que Lafargue recoge en *La religión del capital:* "Nuestra teoría científica de la evolución demuestra que la baja posición social de los obreros es un fenómeno tan inevitable como la caída de los cuerpos, que es consecuencia necesaria de las leyes inmanentes e inmutables de la naturaleza." [74]

Desde las posiciones del marxismo, Lafargue sometió a una crítica de principios las tendencias fundamentales de la sociología burguesa: orgánica, psicológica, socialdarvinista, etc. No pasó por alto tampoco la sociología racista, que ya levantaba cabeza en el último período de su vida. La esencia de esta reaccionaria teoría, según sus palabras, está en la afirmación de que "una determinada raza, dotada de cualidades específicas, está llamada a ocupar toda la tierra y a desplazar a todos los demás pueblos".[75] Sin embargo, en cuanto "teoría" llamada a explicar la marcha del proceso histórico, el racismo revela su inconsistencia completa y su carácter absurdo; así se desprende, siquiera sea, indica Lafargue, del hecho de que "hasta la fecha, los inventores de dicha teoría no han podido ponerse de acuerdo entre sí en cuanto a la elección de esa raza",[76] llamada supuestamente a desempeñar el papel principal en la historia.

Un lugar importante en la labor teórica de Lafargue ocupa su defensa de la teoría marxista de las clases y de la lucha de clases, la defensa de las concepciones científicas acerca del Estado y la argumentación de la necesidad de la revolución social y de la dictadura del proletariado.

En su lucha contra las doctrinas burguesas y pequeñoburguesas que sostenían la necesidad de la conciliación de las clases antagónicas de la sociedad capitalista, Lafargue llevó a cabo una intensa propaganda de la teoría marxista de la aparición y naturaleza de las clases sociales, escribió una serie de excelentes trabajos en los que fundamentaba el carácter históricamente inevitable de la desaparición de las clases explotadoras y de la sociedad dividida en clases.

En su defensa de las concepciones de los fundadores del marxismo. Lafargue muestra el origen económico de la aparición de las clases y de la sustitución de unas clases por otras. De la misma manera que en los albores de la historia humana un débil desarrollo de las fuerzas productivas fue la causa fundamental de que surgiesen las clases y la explotación de clase, el elevado desarrollo de las fuerzas productivas, la posibilidad de al-

[74] P. Lafargue, *Obras*, t. III, pág. 353.
[75] Ibídem, pág. 431.
[76] Ibídem.

canzar la abundancia de bienes materiales, convierte inevitablemente la existencia de las clases en un anacronismo histórico.

Lafargue desenmascara con gran tenacidad y consecuencia los intentos anticientíficos de los sociólogos burgueses de presentar el Estado como una organización sobre las clases. "Seguid toda la historia —escribía— y veréis que el Estado es la organización de todas las fuerzas de la opresión y el abuso de que dispone la clase privilegiada, y que la toma del poder aseguró siempre a esta clase el dominio social." [77]

Numerosas y brillantes páginas de las obras de Lafargue revelan la naturaleza de clase de la democracia burguesa y su papel en la defensa del orden capitalista y en la represión de la lucha de la clase obrera y de todas las masas trabajadoras. Refiriéndose al parlamentarismo burgués dice que es "el sistema de gobierno bajo el cual el pueblo se hace la ilusión de que él mismo dirige los asuntos del país, cuando en realidad el poder efectivo se concentra en manos de la burguesía, e incluso no de toda la burguesía, sino únicamente de ciertas capas de esta clase." [78] Lafargue muestra sobre todo el vigor de sus argumentos cuando se refiere a los Estados Unidos y revela que este Estado burgués depende por completo de la voluntad de los grandes monopolios.

Lafargue combatió infatigablemente la propagación en Francia de las ideas anarquistas sobre el Estado. Esta lucha no se halla exenta de ciertos errores y defectos. En algunas de sus manifestaciones, por ejemplo, se subestimaba la importancia de la lucha parlamentaria para la clase obrera. Pero Lafargue se enfrentaba a la negación anarquista del *Estado en general*. "Para los anarquistas —escribía—, el Estado es el diablo, del que huyen como desesperados para no perder la vida. Pero nosotros no tenemos ese temor al diablo." [79]

La divergencia fundamental entre el marxismo revolucionario y el anarquismo la veía Lafargue justamente en el problema de la dictadura del proletariado.

"Mientras la sociedad se encuentre dividida en clases hostiles —escribía—, es decir, mientras sea preciso sojuzgar a una clase cualquiera, la existencia del Estado es una necesidad que no pueden suprimir ni el agua bendita del librecambio ni los conjuros de los anarquistas." [80]

Lafargue estimaba que la instauración del régimen socialista era imposible sin la dictadura del proletariado, llamada a vencer la resistencia de la burguesía derrocada. No es posible silenciar el hecho de que él, al hablar de la necesidad de la dictadura del proletariado, simplificaba un tanto sus tareas, señalaba unos plazos históricos muy reducidos a su existencia, etc. Ahora bien, jamás puso en duda el gran papel histórico que estaba llamada a desempeñar en la consolidación de la nueva sociedad, de la sociedad socialista. "El día en que el proletariado de Europa y América domine el Estado —decía—, habrá de organizar el poder revolucionario y dirigir dictatorialmente la sociedad hasta tanto la burguesía no desaparezca como clase, o sea hasta que no quede terminada la nacionalización

[77] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. II, Moscú-Leningrado, 1928, pág. 313.
[78] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. I, pág. 88.
[79] Ibídem, pág. 294.
[80] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. III, pág. 457.

de los instrumentos de producción (bancos, ferrocarriles, fábricas, minas, etcétera)." [81]

A diferencia de los dirigentes oportunistas de la II Internacional, que rechazaban la idea de la revolución socialista y, como es lógico, mostraban escaso interés hacia los genuinos aliados de la clase obrera, Lafargue prestaba gran atención al estudio de las capas sociales en las que la clase obrera se pudiese apoyar en la lucha por el socialismo. En especial, le interesaban profundamente los campesinos, aunque también en este punto incurrió en algunos errores, a veces de gran peso. Así, refiriéndose a la tarea de llevar adelante la revolución socialista, hablaba de la alianza de la clase obrera con todos los campesinos, comprendidos los campesinos ricos. Estos errores fueron seriamente criticados por Engels.

A Lafargue corresponde el gran mérito de haber luchado infatigablemente contra la propagación de las teorías oportunistas en el seno del movimiento obrero y de haber argumentado la necesidad de la organización de clase de las masas trabajadoras para combatir contra el régimen capitalista.

En algunas de sus obras, y particularmente en *Los trusts norteamericanos y su significación económica, social y política*, Lafargue señaló algunos de los rasgos del estadio imperialista del capitalismo, si bien no llegó a concebir el imperialismo como fase histórica específica de desarrollo del capitalismo.

Con toda su fidelidad al método dialéctico marxista, Lafargue y sus adeptos se muestran a menudo incapaces de aplicar el análisis dialéctico a la realidad y cometen serios errores al fijar la posición del Partido Obrero en los problemas cardinales de la vida política.

No obstante, Lafargue desempeñó un señalado papel en la propaganda del marxismo y en su fecunda aplicación para resolver un buen número de problemas de la ciencia y de la práctica. El empleo que hace del método marxista en el estudio de diversas cuestiones de la economía, la criminología, la ética, la religión, la historia del socialismo, etc., dio como fruto una serie de valiosas investigaciones en el campo del marxismo.

*

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de Francia en la segunda mitad del siglo XIX nos muestra que la filosofía y la sociología burguesas, al abandonar las tradiciones ideológicas avanzadas de los siglos XVII y XVIII, siguen en este período una línea descendente. El agnosticismo, el irracionalismo y el fideísmo se vuelven rasgos característicos del pensamiento filosófico burgués. Esos mismos rasgos presenta la sociología burguesa, que, al negar las leyes objetivas del proceso histórico-social, bien predica un psicologismo subjetivista, bien eleva al plano biológico las relaciones sociales, a la vez que sus representantes más reaccionarios exponen las ideas del racismo y del colonialismo.

Todas estas decadentes tendencias filosóficas y sociológicas surgen y se propagan por razones muy visibles, y no obedecían en absoluto a la

[81] P. Lafargue, *Obras*, ed. cit., t. I, pág. 90, nota.

casualidad: correspondían a las condiciones históricas y a las necesidades de clase de la burguesía francesa de la época.

A diferencia de la filosofía y la sociología burguesas, las ciencias naturales alcanzan de nuevo en Francia, en la segunda mitad del siglo XIX, grandes éxitos que, en el fondo, venían a confirmar la concepción materialista del mundo. Sin embargo, el desconocimiento que los naturalistas tenían de la dialéctica y la influencia que sobre ellos ejercían las doctrinas filosóficas idealistas frenaban el desarrollo de las generalizaciones teóricas en las ciencias naturales.

A las diversas corrientes del pensamiento filosófico burgués de la segunda mitad del siglo XIX se opone activamente en Francia, lo mismo que en otros muchos países, la filosofía marxista. Marx y Engels, los grandes forjadores del marxismo, que fundamentaron la ideología revolucionaria de la clase obrera, estudiaron profundamente y en todos sus aspectos la experiencia de la lucha de clases en Francia, ahondaron en las enseñanzas históricas de la revolución de 1848 y de la Comuna de París, generalizaron esta experiencia en algunas obras clásicas y sometieron a profunda crítica la ideología de la burguesía francesa.

A la propagación de las ideas de la filosofía marxista en Francia y a la crítica de la filosofía burguesa contribuyeron en alto grado Lafargue, Guesde y otros marxistas franceses, discípulos y seguidores de Marx y Engels. Manifestáronse contra las reaccionarias concepciones político-sociales y filosóficas de los ideólogos de la burguesía y sometieron a crítica el reformismo y el revisionismo, las ideas anarquistas y otras doctrinas pequeñoburguesas que habían penetrado en el movimiento obrero.

En esta lucha ideológica, la filosofía marxista, expresión y base de los intereses fundamentales de la clase obrera, obtuvo una serie de brillantes victorias sobre el pensamiento filosófico burgués, que marchaba hacia su decadencia.

CAPITULO VIII

CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA DE ITALIA Y ESPAÑA EN EL PERIODO DE CONSOLIDACION DEL CAPITALISMO (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

ITALIA

La segunda mitad del siglo XIX es el período en que el Estado italiano se forma y afianza como Estado único e independiente. Italia pudo unificarse en un Estado nacional al superar la dispersión feudal y al liberarse de sus esclavizadores extranjeros.

Aunque el movimiento por la independencia nacional y la unificación de Italia *(Il Risorgimento)* era ampliamente popular y, en esencia, tenía un carácter revolucionario, esta unificación (1870) acabó por ser realizada desde arriba, sobre la base de un compromiso entre las clases dominantes. La burguesía italiana, en virtud de su debilidad y su atraso, no fue capaz de llevar hasta el fin la victoria de las relaciones nuevas, capitalistas, sobre el feudalismo. El problema agrario quedó sin resolver: en el campo italiano, y especialmente en el Sur, quedaron en pie vigorosos restos de las relaciones feudales e incluso prefeudales.

Las peculiaridades de la unificación de Italia, su relativo atraso en las esferas económica y política, las considerables supervivencias del feudalismo y el nivel de vida de la población, extremadamente bajo, imprimieron su sello al posterior avance económico-social, político y cultural del país.

Bajo la acción de los acontecimientos revolucionarios que se desarrollaban en el país, del movimiento de liberación nacional y democrático-burgués, en el pensamiento social de la burguesía cobran impulso las tendencias progresivas. Por otra parte, la debilidad de la burguesía italiana, su posición ambigua —debida a que las transformaciones democrático-burguesas se llevaban a cabo en Italia más tarde que en la mayoría de los restantes países occidentales europeos— y también el atraso general del país, determinan la timidez y falta de independencia que se observa en la filosofía burguesa italiana de este período.

A pesar del desarrollo relativamente lento de industria, en el último cuarto del siglo XIX comienza en Italia un intenso ascenso del movimiento obrero. En los años 90, la lucha del proletariado contra las clases dirigentes empieza a rebasar el marco local, pasa al plano nacional y adquiere formas organizadas. El proletariado industrial de Italia, si bien entonces

constituía una parte relativamente pequeña de la población, era ya muy combativo y poseía en alto grado el sentimiento de la solidaridad de clase.

En 1892 se fundaba el Partido Socialista Italiano, que no tardó en convertirse en una gran organización política de masas. Pero sus líderes reformistas frenaban la propagación en el país de las ideas del marxismo revolucionario. Durante largo tiempo en el movimiento obrero italiano predominaron las concepciones anarcosindicalistas y oportunistas.

No obstante, a fines del siglo XIX se hallaba preparado el terreno para la propagación subsiguiente de la ideología marxista. A esto contribuyó en alto grado el auge del movimiento proletario. A la preparación del terreno para los avances de la concepción materialista científica del mundo coadyuvaron también considerablemente las tendencias democrático-revolucionarias y materialistas en las doctrinas y las obras de los pensadores progresivos anteriores a Marx.

Desde los años 60 se inicia la labor teórica de Antonio Labriola, que en la última década del siglo abandona el socialismo utópico para adoptar el socialismo científico. Los trabajos de A. Labriola marcaban el comienzo del pensamiento marxista en Italia, pensamiento que, a pesar de los esfuerzos de la reacción, había de alcanzar posteriormente un brillante florecimiento en las obras de A. Gramsci, P. Togliatti y otros teóricos marxistas italianos.

1. El pensamiento filosófico y sociológico italiano anterior a Marx

A mediados y durante el tercer cuarto del siglo XIX el pensamiento político-social y filosófico se encuentra en Italia bajo la influencia directa del movimiento de liberación nacional y contra el feudalismo, movimiento que tuvo como dirigentes principales a Mazzini y Garibaldi.

José Mazzini (1805-1872) fue un ideólogo del movimiento en pro de la liberación de Italia del yugo extranjero y de la reacción monárquica y clerical. Portavoz del pensar y el sentir, principalmente, de la burguesía pequeña y media del país, era un ardoroso partidario de los principios de la democracia burguesa, la independencia y la soberanía de la nación.

La inconsecuencia de la burguesía italiana, su posición ambigua frente a la lucha de liberación nacional, no pudo por menos, como era lógico, de dejar huella en su ideas y, en grado considerable, determinó su inestabilidad y su carácter contradictorio. Mazzini veía en el pueblo la fuerza decisiva para la liberación del país, pero, al mismo tiempo, siempre experimentó un miedo confuso hacia él y no aceptó la solución práctica radical del más importante de cuantos problemas inquietaban entonces a las masas populares —el problema agrario—, con lo que se enajenó el amplio apoyo de estas últimas. Mazzini, indicaba Marx, "olvida que debería recurrir a los campesinos, a esta parte de Italia oprimida durante siglos... Las necesidades materiales de la población agrícola italiana, exprimida por completo y que... ha sido reducida sistemáticamente hasta una extenuación y un embrutecimiento completos, son, claro, demasiado bajas para la fra-

seología grandilocuente de sus manifiestos ideológicos, cosmopolitas y neocatólicos." [1]

Mazzini, que se manifestaba contra la conservación de los privilegios de la minoría explotadora y planteaba el problema de la emancipación social de los desheredados, veía la solución en la colaboración de los trabajadores y los capitalistas, en la creación de un sistema de asociaciones en que estuviesen agrupados el trabajo y el capital.

Las concepciones de Mazzini, idealistas por su carácter, estaban revestidas de un barniz místico. La lucha por la libertad era para él un deber ético-religioso del hombre. El desarrollo histórico, según él, viene condicionado por factores morales. Las obras suyas se caracterizan, según palabras de Marx, por "la falsa pasión, el énfasis, la verborrea y el misticismo profético".[2]

Los numerosos trabajos de G. Mazzini se hallan reunidos en diversos volúmenes publicados entre 1906 y 1940 (entre otros muchos figuran: *Derechos y deberes de los hombres, La fe y el futuro* y *El socialismo y la democracia).*

Una posición mucho más revolucionaria ocupaba *Giuseppe Garibaldi* (1807-1882), el gran héroe popular de Italia y uno de los primeros jefes de los movimientos de liberación nacional del siglo XIX.

Garibaldi era un hombre de acción y no escribió trabajos teóricos especiales. No obstante, las ideas que expresa en sus cartas, llamamientos, notas, etc., y también en las tres novelas que compuso en los últimos años de su vida, nos permiten adquirir una noción de sus concepciones político-sociales y de la evolución hacia la izquierda que fueron experimentando con el tiempo.

A diferencia de Mazzini, Garibaldi se hallaba íntimamente vinculado al pueblo y en muchos aspectos expresaba sus pensamientos y anhelos. La lucha de liberación era para él la lucha de todo el pueblo contra los enemigos exteriores e interiores de Italia. Garibaldi odiaba apasionadamente a los extranjeros que esclavizaban a su patria, a la reacción clerical y también a la monárquica (a pesar de que cifraba ciertas ilusiones en la monarquía).

Las concepciones de Garibaldi, como justamente señalaron F. Engels y A. Gramsci, no se distinguían por su claridad y espíritu sistemático: en ellas había mucho de ilusorio y contradictorio, abundaba lo ingenuo. Pero el instinto revolucionario, de ordinario, no le engañaba.

La sociedad, según Garibaldi, se halla dividida en dos partes hostiles: frente a las grandes masas del pueblo se encuentran los reyes, los clérigos, la burocracia gubernamental, los militares, etc., la parte improductiva de la sociedad, que explota a los pobres.

La mitad de la nación, escribía, trabaja y sufre necesidades, "pagando la incontinencia y los abusos del gobierno". La otra mitad "es generosamente retribuida por los gobiernos" para humillar a la primera, luchar contra ella y mantenerla bajo su vigilancia.

[1] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Moscú, 1953, pág. 50.
[2] C. Marx, *Mazzini y Napoleón*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 12, 1958, pág. 434.

Garibaldi dijo repetidamente que entre los productores y "quienes consumen" existe un odio irreductible, "un abismo enorme que separa al pobre y al rico y los convierte en enemigos".[3] Al esclavo, afirmaba, le pertenece el derecho inconmovible a "estrangular" a su tirano. No veía, empero, las verdaderas causas económico-sociales de la lucha antifeudal, que él consideraba principalmente como una lucha del pueblo contra la injusticia y el despotismo. La tiranía política es, según él, la causa de todos los levantamientos y revoluciones.

Garibaldi era un internacionalista convencido, partidario de la paz y la amistad entre los pueblos. La humanidad, sostenía, es una familia única; lo que divide a los pueblos no son los ríos, ni las montañas, ni las lenguas, sino "los curas y el despotismo". Después de haber pasado gran parte de su vida en campañas militares, escribe: "No amo la guerra. Las lágrimas de los oprimidos me obligaron a empuñar las armas." [4]

Un elemento de excepcional importancia para tener una clara idea de las tendencias políticas de Garibaldi es su actitud hacia la I Internacional y la Comuna de París. Si bien tenía una idea muy confusa del programa de la I Internacional y en su posición hacia esta organización proletaria y hacia la teoría del comunismo revelaba bastante desconocimiento y ciertos prejuicios pequeñoburgueses, Garibaldi la consideraba como una comunidad de trabajadores que impulsaba "a las naciones a ponerse de acuerdo entre sí y a acabar con la mentira, la guerra y los privilegios".[5] "La Internacional —escribía en una de sus cartas— quiere que todos los hombres sean hermanos, que no haya curas y se ponga fin a los privilegios." [6]

Garibaldi acogió con sincero entusiasmo la Comuna de París. La calificó de "la más hermosa" de las revoluciones y se mostró afligido por su derrota. Si bien no pudo comprender acertadamente la gran significación histórica de la Comuna como primera experiencia de la dictadura del proletariado, manifestó la profunda idea de que "puede servir de modelo para la futura organización política de Europa y de todo el mundo..." [7]

Garibaldi fue un gran demócrata revolucionario. Sus concepciones político-sociales y, tanto más, su lucha práctica, son el punto máximo a que pudieron llegar las fuerzas democrático-republicanas de Italia en la época del *Risorgimento*.

La reacción trataba de oponer su propia ideología al movimiento obrero y democrático de Europa, a las ideas progresivas. En esta lucha contra el progreso correspondió un papel importante a la ideología del catolicismo. En la segunda mitad del siglo XIX se estructura la doctrina social oficial del Vaticano en su forma actual. Dicha doctrina se fraguó en el proceso de transformación de la Iglesia Católica, hasta entonces instrumento de la reacción feudal, en baluarte espiritual del régimen capitalista; sur-

[3] G. Garibaldi, *Scritti e discorsi politici e militari*. Bolonia, 1934, v. I, pág. 401 (Edizione nazionale degli scritti di Giuseppe Garibaldi, v. IV).
[4] Ibídem, v. II, pág. 4.
[5] Ibídem, v. III, pág. 546.
[6] *Epistolario di G. Garibaldi*, v. I, Milán, 1885, pág. 380.
[7] G. Garibaldi, *Scritti e discorsi politici e militari*, v. III, pág. 537.

gió, en medida considerable, como reacción a los avances del movimiento obrero y de su ideología progresiva.

Los documentos fundamentales de la doctrina político-social de la Iglesia Católica son las denominadas encíclicas sociales, iniciadas por el Papa Pío IX (encíclica *Quanta cura*, de 1864, y otras) y especialmente por León XIII, autor, entre otras, de la famosa encíclica *Rerum novarum* (1891).

Lo característico de las encíclicas sociales es la tendencia a demostrar el carácter eterno y natural de la propiedad privada, de la desigualdad social y del régimen de explotación; los ideólogos del Vaticano sostenían que las mejoras sociales pueden venir sólo con la aplicación de las prescripciones de la Iglesia Católica dentro del marco de la sociedad capitalista "corregida" y "mejorada"; las encíclicas condenan enérgicamente las ideas comunistas.

Las encíclicas sociales se basan en las siguientes consideraciones generales: el poder emana de Dios y no del pueblo, la Iglesia y el Estado han de colaborar (correspondiendo la supremacía a la primera), la obediencia a los poderes es obligatoria, las lacras y los defectos de organización de la sociedad son fruto del pecado original, y también del alejamiento en que los hombres viven de Dios y la Iglesia, etc.

De conformidad con estos documentos, la división de la humanidad en poseedores y desposeídos, en explotadores y explotados, viene determinada de siempre por las condiciones inmutables de la existencia humana. El Papa León XIII afirmaba en la encíclica *Rerum novarum:* "...La propiedad privada es un derecho natural del hombre." [8] Y seguía así: "Como primer principio, pues, debe establecerse que hay que respetar la condición propia de la Humanidad, es decir, que es imposible quitar, en la sociedad civil, toda desigualdad. Lo andan intentando, es verdad, los *socialistas,* pero toda tentativa contra la naturaleza de las cosas resulta inútil." [9]

La doctrina sociológica del Vaticano no se limita simplemente a registrar la desigualdad social, en su deseo de demostrar que es imposible acabar con ella, sino que la considera como una especial merced divina. Según su punto de vista, Dios, con su gran misericordia y preocupándose por todos, dispuso la existencia de ricos y pobres para "ejercitar la virtud" y poner a prueba el mérito de los hombres.

La sociología católica, que ve en la existencia de las clases sociales un fenómeno eterno y natural, llama a la vez a acabar con la lucha de clases y a la colaboración de clase. "La mayor equivocación —se dice en la encíclica *Rerum novarum*— es suponer que una clase social sea necesariamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiese hecho a los ricos y a los proletarios para luchar entre sí con una guerra siempre incesante. Esto es tan contrario a la verdad y a la razón, que más bien es verdad el hecho de que, así como en el cuerpo humano los diversos miembros se ajustan entre sí dando como resultado cierta moderada disposición que podríamos llamar simetría, del mismo modo la naturaleza ha cuidado de que en la sociedad civil dichas clases hayan de armonizarse concordes en-

[8] *Doctrina social de León XIII y Pío XI,* Barcelona, Ed. Labor, pág. 44.
[9] Ibídem, pág. 52.

tre sí, correspondiéndose oportunamente para lograr el equilibrio. Una clase tiene absoluta necesidad de la otra; ni el capital puede existir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital." [10]

Es lógico, sin embargo, considerando el sentir de las masas trabajadoras que sufren el yugo del capitalismo, que la doctrina social de la Iglesia no podía limitarse a la mera aprobación del orden existente. Había de robustecer también entre las masas populares la esperanza de que podían ver mejorada su situación dentro del régimen capitalista. Las encíclicas sociales abundan en recetas para conseguirlo. Entre los medios que se propugnan figuran la creación de sociedades católicas de ayuda mutua, de corporaciones de artesanos y profesionales y, más tarde, de sindicatos, etc. El alcance que la Iglesia atribuye a todas estas organizaciones queda expuesto muy abiertamente en la encíclica de León XIII *Quod Apostolici* (28 de diciembre de 1878). Indícase en ella que hay que estimular todo género de sociedades de artesanos y obreros, las cuales, bajo la égida de la Iglesia, habrán de instruir a sus miembros para que se muestren contentos con su suerte, para que soporten "dignamente" el rudo trabajo y se resignen sin queja.

Las jerarquías eclesiásticas, que en un principio veían con malos ojos las ideas del denominado "socialismo cristiano", acabaron, a fines de siglo, por incorporarlo a su bagaje. Les empujó a ello la difusión alcanzada entre las masas trabajadoras por las ideas del socialismo y la necesidad de oponerles algo tan radical exteriormente como ellas, pero en el fondo hostil al verdadero socialismo. El "socialismo cristiano" respondía a estas condiciones, puesto que a la vez que repudiaba el socialismo científico y sostenía como medio principal el perfeccionamiento ético-religioso de los hombres dentro del régimen existente, sometía —sobre todo al principio— a una crítica bastante dura las "injusticias" sociales propias de la sociedad burguesa. Junto a los llamamientos a mostrar paciencia que hacía a los trabajadores, la sociología católica no cesaba en sus reiteradas censuras, a veces en una forma muy amenazadora, de los ricos. Aconsejábase a los capitalistas ser justos, honrados, decentes, humanos, no abusar en la explotación de los obreros, y así sucesivamente.

Es evidente que tales exhortaciones eran puramente demagógicas. Las encíclicas sociales eluden de hecho los problemas serios de la sociedad. No ofrecen medio alguno eficaz para resolverlos y se limitan a meras declaraciones verbales o a simples paliativos que no pueden cambiar sustancialmente la situación de los trabajadores. Los mismos que proponen esos recursos no se hacen ilusión alguna acerca de su eficacia. Los propios autores de las encíclicas, según hemos visto, estiman que el mal es incurable y que la existencia de ricos y pobres ha sido establecida para siempre por la voluntad divina.

Las concepciones sociológicas del catolicismo dirigían su filo desde un principio contra el movimiento obrero y las ideas comunistas. Son muchas las encíclicas papales en las que se presta gran atención a la lucha contra la ideología progresiva. En documentos de la Iglesia como el *Syllabus*, las encíclicas *Quanta cura*, *Diuturnum* y otras muchas, el socialismo y el co-

[10] *Doctrina social de León XIII y Pío XI*. Barcelona, Edit. Labor, pág. 53.

munismo son calificados de "peste", "error fatal", "terrible mal" y "muerte de la sociedad civilizada".

Desde su principio mismo, la sociología católica ve su tarea principal en oponerse a la penetración de la ideología progresiva en la conciencia de las grandes masas y en reemplazarla con ayuda de sus ilusorios proyectos y declaraciones.

En la ideología burguesa italiana de la segunda mitad del siglo XIX, la sociología católica oficial y el tomismo, que en este período es proclamado doctrina oficial de la Iglesia Católica, ocupaban un lugar relativamente modesto. Y se comprende muy bien, puesto que en el período de la lucha de liberación nacional el Vaticano se opuso radicalmente a ella y se mantuvo junto a los enemigos de Italia. A medida que se va produciendo el acercamiento político del Estado italiano y la Iglesia Católica —que culmina con la llegada al poder de los grupos clericales—, se opera la fusión de la ideología burguesa y la ideología religiosa, que, en la actualidad, ocupa en el país una posición dominante.

El desarrollo de la filosofía burguesa italiana en la segunda mitad del siglo XIX se puede dividir en dos períodos. En el primero (años 50 a 70), la corriente más importante es la escuela hegeliana de Nápoles. El segundo (años 80 y 90) se caracteriza por el predominio casi absoluto de las tendencias positivistas en la filosofía y la cultura burguesas de Italia.

El hegelianismo napolitano es una corriente ideológica compleja y contradictoria, en la que coexistieron a veces tendencias opuestas. El ala derecha de los hegelianos napolitanos estuvo presidida por *Augusto Vera* (1813-1885), que en su tiempo gozó de reputación en toda Europa; al ala izquierda pertenecían, entre otros, *Bertrán Spaventa* (1817-1883), *Francisco de Sanctis* (1817-1883) y *Silvio Spaventa* (1822-1893).

Las concepciones de A. Vera no se distinguían por su originalidad. Era un epígono típico, que se inclinaba ciegamente ante Hegel, y que, a la vez, era de hecho incapaz de comprender el verdadero sentido de la filosofía de su maestro. A. Vera miraba con gran desprecio los problemas de la vida real y se encontraba por entero bajo el poder de los dogmas especulativos.

Lo característico de los hegelianos napolitanos de izquierda es su posición crítica frente al hegelianismo tradicional y dogmático, y también su tendencia a relacionar de algún modo con la vida sus construcciones teóricas. "La filosofía —afirmaba B. Spaventa— no es nunca algo abstracto e indiferente hacia las otras formas, formas reales, de la vida, sino que siempre es engendrada y determinada por la realidad histórica concreta." [11]

El hegelianismo napolitano de izquierda alcanzó su punto culminante en la época del *Risorgimento*, en el período de la lucha por la unificación de Italia. Esta tendencia, que se distinguía por su moderación en política, no podía ser la concepción del mundo de los demócratas italianos, pero representó una de las formas en que plasmaban las aspiraciones relativamente progresivas de determinados círculos intelectuales.

Las concepciones de B. Spaventa y F. de Sanctis —las figuras más

[11] Cita tomada de: Giuseppe Berti, *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo Napoletano*, 1954, pág. 3.

relevantes del hegelianismo napolitano y de toda la filosofía italiana del siglo XIX anterior a Marx, en general, de quienes P. Togliatti habló como de "mentes poderosas no contagiadas por los prejuicios" [12]— ofrecen particular interés como una de las fuentes del pensamiento progresivo de Italia en las postrimerías de este siglo. En el proceso de evolución de las concepciones filosóficas de Spaventa y De Sanctis se observan tendencias materialistas, que, aun sin llegar a convertirse en un sistema de ideas claro y definido, sirvieron en cierto grado de preparación ideológica para la difusión del marxismo en Italia. Dichas tendencias fueron desarrolladas sobre la base del marxismo en las obras de A. Labriola, discípulo de B. Spaventa, y también de A. Gramsci y de otros marxistas italianos.

Partiendo de la doctrina de Hegel, los hegelianos italianos de izquierda buscaron nuevas rutas en filosofía. Como De Sanctis dijo en cierta ocasión, el sistema hegeliano, al llevar hasta el extremo los principios del idealismo, ha de conducir inevitablemente a su propia negación, es decir, al materialismo. De Sanctis indicaba que el materialismo, que aproxima la filosofía a la vida, surge obligatoriamente sobre las ruinas del sistema hegeliano, que es una construcción especulativa muy artificiosa.

No obstante, aun sintiendo la necesidad de pasar de la filosofía de Hegel a una filosofía nueva, De Sanctis se detuvo a medio camino, sin hallar salida del idealismo. Para él, el método filosófico había de ser un "realismo" en el que se agrupasen elementos materialistas e idealistas.

Las investigaciones de De Sanctis giran en torno a problemas de estética, historia, literatura, crítica literaria, etc. Su obra principal es una *Historia de la literatura italiana* (1870-1871). De Sanctis contribuyó notablemente a los avances de la estética y de la crítica literaria progresiva, combatió la teoría del arte por el arte, etc. En su conjunto, las ideas de De Sanctis se hallaban más vinculadas a la vida y a la lucha política que las de los restantes hegelianos de la escuela de Nápoles.

Las concepciones filosóficas de los hegelianos napolitanos de izquierda fueron expuestas principalmente por B. Spaventa. De su pluma salieron *Ensayos sobre T. Campanella* (1854-1855), *Principios de filosofía* (1867) (en la edición de 1911, *Lógica y metafísica)*, *Experiencia y metafísica* (1888) y otros muchos trabajos. B. Spaventa llegó, en el fondo, a las mismas concepciones que De Sanctis. "No soy materialista —escribía—, reconozco modestamente que me falta valor para ello; sin embargo, puedo, en general, aceptar esta doctrina, por lo menos tal como yo la entiendo..." [13]

Según afirma Spaventa, su filosofía comprende el materialismo como un aspecto, pero no puede ser identificada con el materialismo, por cuanto este último, según él, es incapaz de explicar el hombre, la conciencia, la voluntad, la sociedad, el Estado, etc. Spaventa, lo mismo que otros muchos pensadores progresivos de su tiempo, fieles a la común tradición idealista, identificaba la concepción materialista del mundo con el materialismo metafísico.

[12] P. Togliatti, *Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX*. "*Problemas de filosofía*", 1955, núm. 5, pág. 65 (en ruso).

[13] Cita tomada de: Giuseppe Berti, *Bertrando Spaventa...*, pág. 21.

B. Spaventa no consideraba que el espíritu sea lo primario en el plano genético. Al contrario, rechazaba la tesis de que la idea precede al ser del mundo material y repitió en numerosas ocasiones que el espíritu presupone la existencia de la naturaleza. "...Antes de la naturaleza no *existió* nada —escribe—, ella es la existencia absolutamente primaria." [14] Mas, aun declarando que el espíritu está unido a la naturaleza en "una sustancia una y única", siempre lo considera como la fuerza suprema y determinante de la realidad en su conjunto.

Desde el punto de vista de Spaventa, el espíritu y la materia no son dos partes, dos elementos o calidades de la "sustancia una y única", sino la propia sustancia en formas distintas. La dialéctica de la naturaleza y del espíritu son dos formas dialécticas distintas de un mundo único, idénticas por su esencia, pero diferentes en su expresión. La dialéctica es precisamente, según su criterio, la unidad de los contrarios, del espíritu y de la materia. B. Spaventa no reducía, pues, exclusivamente, al igual que los neohegelianos italianos del siglo XX, la dialéctica al campo del espíritu. No obstante, veía en la dialéctica del espíritu la forma superior de la dialéctica.

Las ideas de Spaventa revisten un carácter contradictorio. El mismo lo advierte así cuando señala que en sus concepciones hay elementos de "lo viejo" y "lo nuevo". Jamás consiguió rebasar plenamente el sistema hegeliano. Sin embargo, a pesar del carácter fundamentalmente idealista de su filosofía, trataba de encontrar el camino que lleva del idealismo al materialismo, de vincular la filosofía a la vida, y en particular a las ciencias naturales de su tiempo.

Spaventa contribuyó muy valiosamente al estudio de la historia de la cultura italiana. A sus trabajos se debe el redescubrimiento de G. Bruno, T. Campanella y, en parte, de G. Vico. Mantuvo una apasionada polémica con los ideólogos católicos y los jesuitas y siempre habló con sarcasmo de la religión. "El materialismo —escribía— fue la guillotina para el buen Dios de otros tiempos..." [15] "...El único Dios verdadero ha pasado a ser la naturaleza, el único soberano auténtico es ahora el hombre, el pueblo..." [16]

Pero justamente la falta de vínculos con el pueblo es lo que impidió al hegelianismo italiano de izquierda, a pesar de su carácter progresivo y humanista en general, adquirir grandes vuelos y una influencia estable.

Era demasiado académico para aquella agitada época, y por eso se esfumó con relativa rapidez.

Por su mismo carácter contradictorio, el hegelianismo napolitano sirvió de fuente ideológica a dos líneas opuestas en el desarrollo del pensamiento filosófico de Italia. A. Labriola y otros marxistas italianos continuaron sus tendencias progresivas y materialistas. Y al contrario, los neohegelianos del siglo XX (B. Croce, G. Gentile) cortaron de raíz dichas tendencias y viraron hacia la derecha, hacia el idealismo consecuente y la reacción política.[17]

[14] Cita tomada de: Giuseppe Berti, *Bertrando Spaventa...*, pág. 38.
[15] Ibídem, pág. 19.
[16] Cita tomada de: P. Togliatti, *Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX. "Problemas de filosofía"*, 1955, núm. 5, pág. 61 (en ruso).
[17] Durante muchos años, en las publicaciones italianas sobre filosofía e historia

Después de la formación del Estado italiano único e independiente, y en parte ya en el período de la lucha por la liberación y la unificación del país, el positivismo se extendió ampliamente entre los intelectuales burgueses. Durante las últimas décadas del siglo XIX pasó a ejercer un dominio casi indiviso en la ideología burguesa italiana.

Los primeros representantes del positivismo italiano, entre los que se encontraban *Carlos Cattaneo* (1801-1869) y *José Ferrari* (1811-1876), figuraban en el ala democrática republicana del movimiento de liberación nacional.

Sus concepciones, sobre todo en el campo político-social, eran avanzadas, considerando las condiciones en que entonces se encontraba Italia. Influencia considerable sobre su filosofía ejerció la Ilustración francesa del siglo XVIII, y también las ideas de Vico, Hegel y Saint-Simon. C. Cattaneo y J. Ferrari combatieron las concepciones reaccionarias de Rosmini y Gioberti —que durante la primera mitad del siglo XIX gozaron en Italia de predicamento—; estos últimos defendían la filosofía católica tradicional frente a la influencia del materialismo francés y de la dialéctica hegeliana. C. Cattaneo expuso una serie de ideas originales y avanzadas. Preocupábanle principalmente los problemas económico-sociales, en la investigación de los cuales llegó, según indica P. Togliatti, hasta el descubrimiento de los nexos existentes entre el desarrollo de la civilización y la estructura material de la sociedad, la producción y la distribución, y las relaciones entre las clases.

Los elementos progresivos que prevalecían en las concepciones de los primeros positivistas italianos desaparecieron en un período posterior entre los representantes de esta escuela. El positivismo italiano de la segunda mitad del siglo XIX es un fenómeno extremadamente heterogéneo, dispar y, en general, carente de originalidad. Figuraban en él hombres procedentes de diversas escuelas: naturalistas, humanistas que a veces se aproximaban al materialismo vulgar, discípulos de los hegelianos napolitanos, etcétera. Puntos de vista positivistas mantenía la mayoría de los teóricos socialistas en los primeros decenios del movimiento obrero italiano.

Entre los positivistas italianos, la figura más conocida e importante es *Roberto Ardigó* (1828-1920). Sus obras principales son: *La psicología como ciencia positiva* (1870), *La moral de los positivistas* (1885), *Sociología* (1886), *Lo verdadero* (1891), *La razón* (1894), *La unidad de la conciencia* (1898) y otras. A diferencia del positivismo francés e inglés, no negaba la significación independiente de la filosofía como ciencia. En las concepciones de Ardigó, las tendencias subjetivistas se combinaban con las mecanicistas, con el predominio de estas últimas. La realidad, según

de la filosofía se mantiene una pugna en torno a la obra teórica de los hegelianos napolitanos de izquierda. B. Croce, G. Gentile y otros filósofos idealistas, que en numerosas investigaciones han analizado las concepciones de De Sanctis y B. Spaventa, pasaron totalmente por alto los elementos progresivos contenidos en sus doctrinas. Dichos elementos fueron puestos de relieve y estudiados por A. Gramsci (en sus *Cuadernos de la cárcel*), P. Togliatti (en una serie de artículos sobre Labriola y sus predecesores y en otros trabajos) y otros investigadores marxistas italianos, habiéndose demostrado que los hegelianos napolitanos de izquierda fueron los predecesores ideológicos del pensamiento progresivo italiano de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

él, es una serie infinita de "formaciones naturales", que surgen por "distinción" gradual de "lo indistinto". En la estructura del mundo y en su movimiento no hay interrupciones de la gradualidad ni saltos; todo en él se encuentra mecánica y absolutamente determinado. La sociedad humana, afirma, se halla incluida por completo en el sistema armónico del cosmos. El pensamiento lo considera como la más elevada e importante de las "formaciones naturales". De ahí el particular interés de Ardigó por los problemas de la psicología, y también de la ética y la pedagogía.

A principios del siglo XX, el positivismo pierde su influencia en la filosofía burguesa italiana y deja paso a otras orientaciones idealistas, entre las que no tarda en ocupar una posición dominante el idealismo neohegeliano.

2. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los naturalistas italianos

El pensamiento filosófico de Italia, lo mismo que el de otros países, no se desarrolla sólo en las obras dedicadas al estudio de las ciencias sociales, sino que también es impulsado en los trabajos de los naturalistas.

El desarrollo de las ciencias naturales en Italia enriqueció a la ciencia con nuevos descubrimientos. En la primera mitad del siglo XIX había surgido ya allí la teoría molecular, enunciada en 1811 por el físico Amadeo Avogadro. Habiéndose propuesto la tarea de dar una explicación teórica a la ley de los volúmenes de los gases, descubierta poco antes por el químico francés Gay Lussac, Avogadro llegó a la conclusión de que si de dos volúmenes de hidrógeno y un volumen de oxígeno se forman no uno, sino dos volúmenes de vapor de agua, hay que admitir que cada partícula de los gases iniciales se compone de dos átomos, y no de uno, como suponía Dalton. A tal partícula doble le dio el nombre de molécula integral (o simplemente molécula).

Así apareció la hipótesis molecular, que proporcionaba una explicación teórica a determinados hechos hallados por vía empírica. Según esta hipótesis, la materia no se desintegra directamente en átomos (como consideraban los partidarios de la vieja atomística, que sostenían la discreción simple de la materia), sino que en un principio se separan las moléculas y éstas, luego, se desintegran en átomos. Por consiguiente, la discreción de la materia presupone diversos grados en la complicación de sus partículas, estando cada especie de partículas relacionada con un definido círculo de fenómenos de la naturaleza: físicos (en particular caloricos) por lo que se refiere a las moléculas y su movimiento, y químicos por lo que se refiere a los átomos y su interacción. Por eso no es raro encontrar en ese tiempo la denominación de átomos físicos para las moléculas y de átomos químicos para los átomos.

La hipótesis de Avogadro dio entrada espontánea en la química a la dialéctica, puesto que su aceptación equivalía a reconocer que la materia atraviesa, en el proceso de su complicación, por determinadas fases cualitativas, que la sustancia y sus formas discretas están sujetas a desarrollo. Lo mismo que en los demás sectores de las ciencias naturales, la idea del

desarrollo dio entrada en la química a la concepción dialéctica de los fenómenos de la naturaleza.

No obstante, en un principio, la hipótesis de Avogadro estaba poco elaborada, y además únicamente se la podía aplicar a los gases. Simultáneamente, entró en aguda contradicción con las concepciones dominantes, primero con la atomística de Dalton y luego con la teoría electroquímica de Berzelius.

En efecto, la teoría metafísica de Berzelius, que atribuía al oxígeno una carga eléctrica negativa absoluta, no admitía en modo alguno la posibilidad de que dos átomos de este elemento se unieran para formar una molécula.

Pero la causa principal de que la hipótesis de Avogadro no fuese aceptada inmediatamente por los científicos residía en que la mayoría de éstos seguían pensando aún de un modo metafísico; no querían ni podían abandonar la anterior idea de la discreción simple de la materia, es decir, de la existencia de un género determinado de partículas de la materia solamente, de átomos indivisibles que, según ellos, condicionaban simultáneamente los fenómenos físicos y químicos. Y cuando se vio que con una idea mecanicista tan simplista de la estructura de la materia resultaba imposible explicar los hechos empíricos, por ejemplo, calcular en valores equivalentes los pesos atómicos, ciertos físicos y químicos, que en filosofía mantenían una posición poco firme, dieron en proponer la renuncia a todo concepto de los átomos como cosas reales y a valerse de él únicamente como un cómodo medio de expresión. Más aún, hubo científicos (como el químico inglés Wollaston) que llegaron a sugerir la sustitución completa de la noción teórica de los átomos como partículas de la materia por el concepto puramente empírico y descriptivo del equivalente.

Así, estos científicos, al negarse a admitir la idea dialéctica del desarrollo de la materia y del carácter gradual de la complicación de sus partículas, en los problemas gnoseológicos se deslizaban de hecho de las posiciones del materialismo a las del agnosticismo (negación de la realidad objetiva de los átomos, a los que se tomaba sólo como un cómodo medio para descubrir los hechos).

En estas condiciones, adquirió gran alcance filosófico la lucha de los hombres de ciencia avanzados de diversos países por el reconocimiento de la teoría molecular de Avogadro, completada y ampliada por otros investigadores, y en particular por el químico francés Gerhardt. La admisión de la teoría molecular significaba de hecho la defensa del materialismo en la química y la física, equivalía a allanar el camino para la penetración en ellas de la dialéctica y la fundamentación en las ciencias naturales de teorías progresivas como la de la estructura química de la materia en la química y la teoría cinético-molecular de los gases en la física.

Esta lucha la dirigió el excelente químico italiano *Estanislao Cannizzaro* (1826-1910). En su juventud había tomado parte en la revolución de Sicilia de 1847 y hubo de emigrar a Francia. De regreso a su patria, se dedicó al trabajo científico.

A fines de los años 50, Cannizzaro hizo ya una ardorosa defensa de la teoría molecular de su predecesor y compatriota. Supo poner acertadamente de relieve el defecto metodológico de la concepción de la discreción

simple de la materia, imperante a la sazón en la ciencia, según la cual existían sólo los átomos, pero no otros grados más complejos, cualitativamente distintos. Cannizzaro hizo ver que toda la atomística química de comienzos del siglo XIX se encontraba "en relación íntima con la idea de la identidad de los átomos químicos y las partículas físicas",[18] y que "el progreso ulterior de la química teórica se veía frenado por la resistencia de los químicos que seguían a Dalton a renunciar a la identidad de los átomos físicos y químicos".[19]

Cannizzaro describe así, desde el punto de vista cognoscitivo, el origen de la increíble confusión y contradicción que reinaban en las concepciones de los químicos en cuanto a la estructura de la sustancia, y que comenzaron a manifestarse muy acusadamente en la segunda mitad del siglo XIX: "Las propiedades físicas de los cuerpos en estado gaseoso, muchas de las cuales fueron descubiertas y adivinadas por Dalton, son tales, que despertaron en su mente, como en la mente de casi todos los físicos, la idea de partículas sueltas y separadas unas de otras... que en estado gaseoso se repelen y se atraen en el estado líquido y sólido. Deseoso de poner en consonancia esta idea de la estructura física de los cuerpos con la explicación de los fenómenos químicos, Dalton imaginó que estas mismas partículas, cuya diversa interacción condiciona las propiedades mecánicas de los cuerpos en los distintos estados de agregación, son justamente las partículas que, manteniéndose intangibles..., se unen o se corresponden para formar las partículas de los cuerpos compuestos; y estas últimas se comportan bajo las acciones físicas exactamente igual que las partículas de los cuerpos simples.

Por ello da a unas y a otras, indistintamente, el nombre de partículas... o de átomos, sin admitir en absoluto la posibilidad de que el *átomo físico* y el *químico* sean cosas diferentes." [20]

Cannizzaro hace distinción entre átomo y molécula y atribuye a cada una de estas partículas de la materia un círculo cualitativamente determinado de fenómenos de la naturaleza.

En 1860, cuando los químicos se reunieron en Karlsruhe en su primer Congreso internacional, Cannizzaro estuvo a la cabeza de quienes defendían consecuentemente los principios de la teoría atómico-molecular. El joven Mendeleev, que asistía a ese Congreso, experimentó la influencia de los discursos de Cannizzaro. Más tarde, en 1889, en su *Lectura de Faraday*, habría de señalar que entre los factores científicos sin los que no hubiera sido posible el descubrimiento de la ley periódica, se encontraba, en primer lugar, el Congreso de químicos de Karlsruhe, en el que Cannizzaro expuso la concepción más original y valiosa.

Mendeleev llama a Cannizzaro brillante portavoz de la teoría "unitaria" (molecular) y comenta muy elogiosamente su papel en los avances de la ciencia: "Guardo viva la impresión que producían sus discursos, en los que no admitía el compromiso y en los que resonaba la propia verdad, inclinada en favor de los conceptos de Avogadro, Gerhardt y Regnault,

[18] S. Cannizzaro, *Resumen de la evolución de los conceptos sobre el átomo, la partícula y el equivalente y de los distintos sistemas de fórmulas*, Kiev, 1873, pág. 65.
[19] Obra cit., pág. 58.
[20] Ibídem.

que entonces estaban muy lejos de ser admitidos por todos. Y aunque no se llegó a un concordato, el Congreso cumplió sus fines, porque a los pocos años las ideas de Cannizzaro eran las únicas capaces de resistir la crítica y de proporcionar una idea sobre los átomos..." [21]

A la vez que triunfaba la teoría molecular, la dialéctica y el materialismo comenzaron a afirmarse en la química y la física, y un gran mérito en esta empresa corresponde a Cannizzaro.

3. Difusión de la filosofía marxista en Italia a fines del siglo XIX. Antonio Labriola

El período inicial de la propagación del marxismo en Italia corresponde a los años 90 del siglo XIX. El primer propagandista italiano de las ideas marxistas fue *Antonio Labriola* (1843-1904), al que P. Togliatti caracteriza como un "gran pensador" [22] a quien pertenecen las primeras investigaciones importantes en el campo del materialismo histórico y de la teoría marxista dentro de Italia.

A. Labriola experimentó en su juventud la poderosa influencia de los hegelianos de Nápoles, en especial de los hermanos B. y S. Spaventa. En las postrimerías de los años 70 era un socialista utópico. Sus concepciones filosóficas y político-sociales evolucionaron del hegelianismo al marxismo y del socialismo utópico al socialismo científico.

Las obras más importantes de A. Labriola antes de adoptar las posiciones del marxismo son: *Contra la vuelta a Kant proclamada por E. Zeller* (1862, primera edición de 1906), *De la libertad moral, Moral y religión* (1873), además de sus lecciones, *Problemas de filosofía de la historia* (1887), *Sobre el socialismo* (1889) y otras.

Labriola adoptó las ideas marxistas hacia 1890. En diciembre de 1893, en una carta a Sorge, F. Engels lo califica como un "riguroso seguidor de Marx".[23]

En 1895 vio la luz *En memoria del Manifiesto del Partido Comunista*, de A. Labriola, y la primera parte de sus *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia;* en 1896 apareció la segunda parte de los *Ensayos*, el principal de los trabajos de Labriola, cuyo título es *Del materialismo histórico*. V. I. Lenin, que leyó esta obra en 1897, dijo de ella que era "un excelente libro".[24]

En 1897 fue publicada la tercera parte de los *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia (Socialismo y filosofía)*, traducidas al ruso con el título de *El materialismo histórico y la filosofía*. En los últimos años de su vida trabajó en la cuarta parte, de la que llegó a terminar los cinco primeros capítulos.[25]

[21] D. I. Mendeleev, *Obras escogidas*, t. II, Leningrado, 1934, pág. 349.
[22] Véase la revista *Rinascita*, 1957, núm. 4, pág. 138.
[23] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIX, Leningrado, 1946, pág. 276.
[24] V. I. Lenin, *Perlas de la proyectomanía populista. Obras completas*, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, t. II, pág. 476.
[25] Se conservan también materiales preparatorios para los capítulos siguientes; Dal Pane, biógrafo de A. Labriola, los ha utilizado en su intento de restaurar la cuarta parte de los *Ensayos*.

A. Labriola dedicó también a la propaganda del marxismo y a la lucha contra los revisionistas y los "críticos" del marxismo un buen número de artículos, conferencias, cartas y otros trabajos. Figuran entre ellos artículos contra Bernstein y Masaryk, fragmentos de sus lecciones sobre *Historia, filosofía de la historia, sociología y materialismo histórico*, etc.

Durante bastantes años, contrariamente a lo que de ordinario se afirma, Labriola tomó parte activa en el movimiento obrero.

Su posición frente al Partido Socialista Italiano no siempre ni en todos sus aspectos era justa. No obstante, algunas de sus ideas sobre cuestiones de la política, la táctica y los principios de organización del partido ofrecen señalado interés. Defendió la transformación del partido en una fuerza revolucionaria avanzada y bien organizada del movimiento obrero italiano y se manifestó contra los reformistas, "que escapan de la palabra *revolución* como de la peste",[26] y "hacen cuanto pueden para no parecer revolucionarios".[27] Criticó el anarquismo y la prosternación ante el carácter espontáneo del movimiento obrero. Esperar la insurrección espontánea, no organizada, escribió en 1894, "equivaldría a abandonar toda idea de dirección de las fuerzas proletarias y a renunciar al principio de la lucha política, lo que, en otras palabras, significa negar las vías y los medios de la *revolución proletaria*." [28]

Las inquietudes teóricas de A. Labriola se centraban principalmente en los problemas del materialismo histórico y de la teoría del socialismo científico. En sus trabajos sobre estos temas sólo muy de pasada se refiere a las cuestiones gnoseológicas y del método. No obstante, aun lo poco que escribió acerca de ello nos permite formarnos una idea de sus concepciones en esta esfera.

Según Labriola, la filosofía sobre la que el marxismo se asienta es inseparable de sus otras partes, aunque, dice, muchos trataron de destruir esa unidad orgánica. El marxismo acabó con la filosofía en el viejo sentido de la palabra al rechazar su pretensión de colocarse por encima de la ciencia y de crear un sistema universal y absoluto; al mismo tiempo realizaba la unión de la ciencia y la filosofía, aunque esta última siempre poseerá sus caracteres específicos.

La filosofía, decía Labriola, es, en cierto sentido, la expresión suprema de la ciencia. Es bien una anticipación de los problemas que han de ser sometidos a un estudio científico especial, bien una síntesis sistematizada de los frutos alcanzados por la ciencia.

No siempre tenía Labriola una idea clara de lo que había de ser objeto de la filosofía marxista y de la suerte de ésta en el futuro. A veces tendía a concebir en forma limitada, gnoseológica, el objeto de la filosofía. A este respecto escribía a Engels: "Son justas en el más alto grado sus palabras de que la filosofía, como un todo que se basta a sí mismo, está condenada a la desaparición, a excepción de la lógica y la dialéctica (dicho de otro modo, de la doctrina de las formas del conocimiento). Es ne-

[26] A. Labriola, *Scritti varii di filosofia e politica*. Bari, 1906, pág. 387.
[27] A. Labriola, *Lettere a Engels*, Roma, 1949, pág. 72.
[28] A. Labriola, *Scritti varrii di filosofia e politica*, ed. cit., pág. 387.

cesario, sin embargo, señalar dos cosas, no en contra, sino como complemento de sus afirmaciones.

1) Esto ocurre solamente cuando la ciencia alcanza un grado tal de madurez, que queda eliminada la investigación filosófica unilateral...

2) Bajo el nombre de lógica y dialéctica, naturalmente, se entiende todo el método especial de las distintas ciencias: es decir, el conocimiento formal del acto y del proceso de conocimiento y pensamiento en relación recíproca con la experiencia y la observación... La aparición del socialismo —prosigue Labriola— eliminó todas las causas que velaban en la conciencia social del hombre la significación de la ciencia (o sea, del conocimiento), y por eso sabemos ahora qué era la filosofía, lo que *no* debe volver a ser y a qué modesto marco ha de circunscribirse en adelante." [29]

Al exponer la concepción materialista de la historia nos da Labriola la interpretación materialista del problema filosófico fundamental, así como de otras cuestiones cardinales de la filosofía. "Consideramos irrefutable —escribe— el principio de que no son las formas de la conciencia lo que determina la existencia humana, sino, al contrario, es el ser lo que determina las formas de la conciencia." [30] En otra obra suya dice: "El materialismo histórico, como filosofía que es de las relaciones reales de los hombres y las cosas, hiere el corazón mismo de la filosofía del idealismo, según la cual el mundo con existencia empírica no es sino el reflejo, la reproducción, el resultado de una u otra idea." [31]

En su conocido artículo *Sobre la concepción materialista de la historia*, que es una recensión de la segunda parte de los *Ensayos* de Labriola, Jorge V. Plejánov lo caracteriza como un materialista consecuente.[32]

Aunque sin analizar especialmente los problemas de la dialéctica materialista, Labriola estimaba acertadamente que es necesario dominar el método dialéctico para poder penetrar en la esencia del materialismo histórico. Uno de los postulados concretos del método dialéctico, sostiene, es el de que hay que examinar el objeto en su movimiento y desarrollo, siguiendo cómo se van desenvolviendo gradualmente las relaciones reales de las cosas. A diferencia de la metafísica, del positivismo y del evolucionismo vulgar, dice, la dialéctica no se limita a registrar simplemente el cambio de unos fenómenos por otros, sino que exige la comprensión de sus nexos recíprocos, el análisis de las formas de desarrollo del mundo real, que encuentra su reflejo en el desarrollo del pensamiento.

En la primera mitad de los años 90, empero, Labriola siente dudas acerca de la conveniencia de emplear los términos de "dialéctica" y "método dialéctico", que él propone sustituir por "método genérico". Sus consideraciones a este respecto las dio a conocer a Engels. "Usted emplea como opuestos —le escribe— los términos de método dialéctico y metafísico. Para decir lo mismo, aquí, en Italia, yo he de hablar de método *genético* en vez de *dialéctico*. La palabra dialéctica ha sido reducida en el uso co-

[29] A. Labriola, *Lettere a Engels*, ed. cit., págs. 149-150.

[30] A. Labriola, *Sobre el problema de la concepción materialista de la historia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1898, pág. 11.

[31] A. Labriola, *El materialismo histórico y la filosofía*, ed. rusa, Moscú, 1922, pág. 23.

[32] Véase: J. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 238.

rriente al arte de la retórica y la abogacía, ha degenerado en una *Scheinbeweistkunst.*[33] Aquí no se sabe ya nada de la tradición hegeliana." Y continúa: "Se me figura que la denominación de *concepción genética* es más clara; y, naturalmente, es más universal, por cuanto abarca tanto el contenido real de las cosas que se encuentran en proceso de formación como la capacidad lógico-formal para comprenderlas como algo que se forma. Con la palabra dialéctica se comprende sólo el aspecto formal (que para Hegel, como ideólogo, lo era todo). Y diciendo *concepción genética*, lo mismo el darvinismo que la concepción materialista de la historia y cualquier otra interpretación de las cosas que se encuentran en proceso de formación, adquieren forma y ocupan su lugar." [34]

En su respuesta, Engels criticaba el punto de vista de Labriola.[35] La influencia de esta crítica se dejó sentir en los trabajos ulteriores del marxista italiano. Así, por ejemplo, en sus ensayos sobre *Socialismo y filosofía* dice que muchas adulteraciones del marxismo se encubren con el término de método evolucionista o genético, que conduce a una confusión de ideas.

Labriola toca diversos problemas filosóficos en la crítica a que somete el hegelianismo, el neokantismo, el positivismo, la teoría de los factores, el darvinismo social y otras tendencias de la filosofía burguesa. Muestra particular virulencia contra el positivismo, circunstancia ésta que se explica por la influencia preponderante que dicha doctrina tenía a fines del siglo XIX en la ideología y la cultura burguesas de Italia. Los positivistas eran para Labriola "los adversarios más acérrimos" de la filosofía del marxismo. Del positivismo en general y de los últimos brotes del positivismo italiano en particular habló siempre con el mayor desprecio.

Según Labriola, el positivismo se había agotado como filosofía al poco tiempo de su aparición. Ironiza a cuenta de las pretensiones de Spencer de crear un sistema universal, a cuenta de su esquemática sociología, "impotente para explicar cualquier hecho histórico concreto", y pone de relieve el sentido reaccionario de la filosofía del positivista inglés, "que juega con las categorías de lo homogéneo y lo heterogéneo, de lo unido y lo diferenciado, de lo cognoscible y lo incognoscible, ya como kantiano inconsciente, ya como una caricatura de Hegel..." [36]

En el sistema de Spencer, dice Labriola, se trata no de la evolución real, sino de la sobrenatural. Su filosofía proviene del teísmo inglés del siglo XVIII y es un intento de superar las tradiciones materialistas que se remontan a Thomas Hobbes y a otros grandes materialistas del pasado. La doctrina de Spencer es un atentado contra la ciencia, un intento que la razón burguesa hace para salvar la fe en un mundo suprasensible.

A. Labriola fue un brillante propagandista y divulgador del materialismo histórico, y ahí reside su mérito principal en la historia del marxismo y del movimiento obrero.

La tarea fundamental de la concepción materialista de la historia con-

[33] Sofística.—*N. de la Red.*
[34] A. Labriola, *Lettere a Engels*, ed. cit., págs. 146-147.
[35] Las cartas de Engels a Labriola no se han conservado (excepto una), o al menos hoy día se desconoce su paradero. Por eso, de la respuesta de Engels se puede juzgar únicamente por la carta de Labriola del 11 de agosto de 1894.
[36] A. Labriola, *El materialismo histórico y la filosofía*, ed. cit., pág. 39.

siste, tal como él la veía, en deducir el pensamiento social del confuso laberinto de ideas histórico-filosóficas anticientíficas y en revelar la verdadera naturaleza del desarrollo histórico. "Oponerse a este espejismo de las representaciones —escribe—, a estas deidades de la imaginación, a estos frutos del arte literario; oponerles los factores verdaderos y las fuerzas que actúan realmente es la tara y la meta científica de la teoría que examina objetivamente el proceso histórico de la humanidad." [37]

De conformidad con el marxismo, Labriola caracteriza las fuerzas motrices fundamentales del desenvolvimiento de la sociedad. "El grado de desarrollo de las fuerzas productivas e instrumentos de trabajo y la correspondiente estructura económica de la sociedad, es decir, la forma de producción de los medios necesarios para la vida, determina abierta y directamente la actividad de los hombres agrupados en el proceso de producción, determina el cambio de esta actividad en el proceso de la historia, o sea la formación, el choque y la lucha de las clases, así como las correspondientes formas del derecho, la moral y las instituciones del Estado. La organización económica de la sociedad determina en última instancia la orientación del pensamiento en el arte, la religión y las distintas esferas del saber." [38]

A la vez que demuestra el papel determinante de la economía en el desarrollo social y rechaza la teoría de los factores, Labriola se manifiesta reiteradamente contra la unilateral interpretación económica vulgar del proceso histórico. Pone en guardia contra el esquematismo e indica que sólo la incomprensión de la esencia del materialismo histórico puede conducir a la falsa idea de que la concepción materialista de la historia trata únicamente de revelar el "aspecto económico" y de que desprecia todo lo demás como un fárrago innecesario. La historia, dice Labriola, no es el simple esqueleto de las relaciones económicas; abarca también todo lo que cubre este esqueleto. No se trata de demostrar sólo lo que hay dentro del proceso social y colocar luego sobre ello a los hombres como marionetas, si bien es cierto que los hombres no son movidos por la providencia, sino por las categorías económicas. La base económica, según Labriola, no es un simple mecanismo del que directa y automáticamente se desprenden las formas políticas, las leyes, las ideas, las ideologías, etc. El proceso que da origen a los derivados de esta base es muy complejo, particularmente cuando se trata de esferas como el arte, la religión, la moral y otros semejantes. "Nuestra teoría —escribía— no aspira a reducir a categorías económicas todas las complejas manifestaciones de la vida histórica; lo único que quiere es explicar, en última instancia, todos los hechos históricos por la estructura económica de la sociedad." [39]

Labriola expone y confirma con una serie de argumentos la teoría marxista de las clases y la lucha de clases. La existencia de clases sociales y sus relaciones mutuas no son fruto del azar o de la voluntad de nadie:

[37] A. Labriola, *Sobre el problema de la concepción materialista de la historia*, ed. cit., pág. 5.
[38] Ibídem, págs. 62-63.
[39] Ibídem, pág. 10.

surgen históricamente, sobre la base de determinadas condiciones materiales de producción. En relación con la concepción marxista de la lucha de clases, ve en el Estado la organización del dominio de una u otra clase, y pone de manifiesto su origen y su desenvolvimiento histórico.

Gran atención prestó Labriola al estudio de las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad burguesa. La fase burguesa del desenvolvimiento social, decía, puede ser superada, y lo será. Sus leyes son relativas, por cuanto son características únicamente de unas condiciones históricas definidas; pero esta relatividad no excluye la necesidad. El marxismo demuestra la relatividad y, al mismo tiempo, la necesidad de dichas leyes, que desaparecerán con el cambio de la sociedad misma, y no bajo el influjo de deseos arbitrarios o de reformas parciales. Por muchas concesiones y reformas que el proletariado arranque a la burguesía con su lucha organizada, la explotación, que constituye la base del régimen social burgués, no puede ser destruida sin acabar con este régimen. Los problemas sociales únicamente pueden tener una solución radical cuando las formas sociales existentes sean rotas por el proletariado revolucionario.

Labriola planteó el problema de la dictadura del proletariado, aunque sin concederle la debida importancia. "...La *dictadura del proletariado* —escribe—, que se propone la socialización de los medios de producción, no puede ser llevada a cabo por la masa arrastrada por *algunos individuos*, sino que ha de ser y será obra del propio proletariado, que mediante un proceso interno y a consecuencia de una larga experiencia, se ha convertido en una organización política." [40]

En los trabajos de Labriola se analiza con gran atención el origen y el papel histórico de las distintas formas de la ideología, de la moral, el derecho, etc. Al dilucidar la causa de que la ideología y las instituciones morales y jurídicas adquieran ante los ojos de los hombres la significación de factores del desarrollo histórico que se satisfacen a sí mismos o incluso de factores fundamentales, señala cómo, una vez surgidas, parecen algo separado por completo del terreno en que nacieron y actúan como imperativos, paradigmas, prescripciones divinas, encarnación de la razón universal, etc.

Labriola proclamaba la autonomía relativa y el papel activo de la ideología en el desarrollo social, de tal suerte que puede ya propiciarlo, ya oponerse a él. Pero en sus manifestaciones contra la reducción, con un criterio vulgar, de la ideología a la economía, siempre subrayó el carácter secundario de la ideología. "La historia de las ideas —escribe— existe; ciertamente, pero no es un círculo vicioso de ideas que se explican por sí mismas. De lo que se trata es de remontarse en cada caso concreto de la cosa a la idea." [41]

Las concepciones y la actividad de A. Labriola no se vieron exentas de ciertos errores y contradicciones ni aun después de haber ingresado en el campo del marxismo. El más grave de ellos fue, sin duda, el intento de justificar teóricamente la expansión colonial en general y las aspira-

[40] A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., pág. 41.
[41] A. Labriola, *Sobre el problema de la concepción materialista de la historia*, ed. cit., pág. 74.

ciones expansionistas del imperialismo italiano (con relación a Tripolitania y otros lugares). Labriola estimaba que Italia no había de quedarse detrás de las otras grandes potencias en la lucha por las colonias. Esto, según él, coincidía con sus intereses nacionales, y los socialistas no han de ir contra los intereses nacionales de su país. Manifestóse contra los "prejuicios antiexpansionistas" de los socialistas italianos y apoyó en este problema al gobierno burgués frente al partido socialista.

Este serio error político y teórico de Labriola derivaba de sus equivocadas concepciones en la cuestión nacional. Plejánov, en su recensión de la segunda parte de los *Ensayos* de Labriola, criticó la equivocada interpretación que el autor daba al problema de las razas y de su papel en el desarrollo histórico.

Esta interpretación, esbozada nada más por Labriola en la segunda parte de los *Ensayos*, adquirió posteriormente una expresión más concreta. Según su punto de vista, las naciones se dividen en activas y pasivas: entre las últimas incluía a la mayoría de los pueblos del Extremo y Cercano Oriente. La conclusión era, pues, clara: las naciones "pasivas" son objeto natural de la colonización, que en conjunto es incluso útil para ellas y les lleva la renovación. Labriola no trató de analizar las causas sociales que habían conducido a los países del Cercano y el Extremo Oriente y de algunas otras zonas a un largo período de estancamiento y "pasividad". Los acontecimientos del medio siglo transcurrido desde entonces prueban todo el error de tal concepción y el enorme caudal de ansias de liberación y de fecunda energía que poseen los pueblos de estas regiones del globo.

La insuficiente atención prestada a los problemas del materialismo dialéctico fue causa de ciertos errores y contradicciones de Labriola en algunas cuestiones de la teoría del conocimiento. Así, en su crítica del agnosticismo le hacía a veces concesiones. Algunas manifestaciones suyas prueban que se inclinaba a admitir la existencia de un campo inasequible al conocimiento humano, en el que el hombre, por principio, no puede ni debe tratar de entrar. Más aún, en ocasiones tendía en general a pensar que es imposible la naturaleza interna de las cosas. "El agnosticismo —escribía— tiene también un lado positivo: en fin de cuentas llega a la negación de la posibilidad de conocer la esencia interna de las cosas, las causas primarias de los fenómenos, es decir, a una conclusión plenamente realista." [42]

Hay que subrayar, sin embargo, que no son los errores lo determinante en la obra de Labriola. Sus mejores trabajos contribuyeron a la propagación del marxismo en Italia y en otros países.

A. Labriola fue el primer marxista italiano. En el campo ideológico casi no encontró en vida apoyo alguno dentro de su país. No obstante, carecen de base los intentos de los enemigos del marxismo, y en particular de B. Croce, de presentarlo como una figura eminente, pero aislada, en la historia de la cultura italiana, con la que "nació y murió en Italia el marxismo teórico". La labor teórica de A. Labriola no se perdió inútil-

[42] A. Labriola, *Sobre el problema de la concepción materialista de la historia*, ed. cit., pág. 26.

mente, fue el comienzo de un brillante desarrollo del pensamiento marxista italiano. El olvido en que cayó después de su muerte se prolongó poco más de diez años, después de lo cual sus ideas fueron recogidas y ampliadas por pensadores tan destacados como Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti y otros teóricos del Partido Comunista Italiano, que partiendo de Labriola llegaron hasta Marx y Engels, hasta el leninismo.

ESPAÑA

El desarrollo del modo capitalista de producción en España, que tiene lugar en el siglo XIX, presenta un carácter extremadamente contradictorio. La revolución industrial ocupó más tiempo que en los demás países del Occidente europeo y no se vio acompañada de una profunda ruptura de las relaciones sociales. Y si bien el modo capitalista de producción comienza a desarrollarse rápidamente a partir de los años 30 y 40, cuando España entra en el siglo XX es todavía un país agrario atrasado con grandes supervivencias feudales.

La causa de este fenómeno era la prolongada dominación del régimen feudal, de las relaciones feudales de producción que frenaban el desenvolvimiento de las fuerzas productivas.

Durante largo tiempo, características específicas del sistema del absolutismo español, como eran la utilización parasitaria de las colonias por las clases dirigentes del país, su considerable aislamiento del progreso europeo y la política reaccionaria de la Iglesia, contribuyeron al mantenimiento del orden feudal y frenaron la creación de condiciones propicias para el avance del capitalismo. En los grandes Estados europeos, la monarquía absoluta, en lucha contra las tendencias descentralizadoras del régimen feudal, "se presenta como un centro civilizador, como la iniciadora de la unidad social. Allí era la monarquía absoluta el laboratorio en que se mezclaban y amasaban los varios elementos de la sociedad, hasta permitir a las ciudades trocar la independencia local y la soberanía medieval por el dominio en general de las clases medias y la común preponderancia de la sociedad civil. En España, por el contrario, mientras la aristocracia se hundió en la decadencia sin perder sus privilegios más nocivos, las ciudades perdieron su poder medieval sin ganar en importancia moderna".[43]

Así, pues, el régimen feudal, que permanecía vigente, entró en España en franca discordancia con las posibilidades de desarrollo de las fuerzas productivas que se hacía posible gracias al saqueo de las colonias, la ampliación del comercio mundial, etc.

Las relaciones feudales de producción significaban un gran obstáculo para la formación de la burguesía industrial y para el proceso de división social del trabajo, que es la base del desarrollo de la economía mercantil y del capitalismo, y también para la formación de un mercado nacional. Esta circunstancia fue la causa de que, en fin de cuentas, la revolución industrial no llegara a verse terminada en España.

[43] C. Marx, *La España revolucionaria*. C. Marx y F. Engels, *La revolución española*. Artículos y crónicas. 1854-1873. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú (s. f.), págs. 11-12.

No obstante, la industria española fue en aumento, y en la palestra histórica apareció el proletariado.

Crece la actividad política y la organización de la clase obrera. Mientras que en la revolución de 1854-1856 los obreros no pasaban de ser un destacamento auxiliar de la burguesía, en la de 1868-1874 desempeñan ya un papel político independiente; así nos lo demuestra, sobre todo, el hecho de que a la reivindicación democrático-burguesa de la república federal los obreros le infunden un contenido político y social propio. Lucharon activamente por esa república, pensando que sería el comienzo de la era que les habría de llevar a emanciparse de la explotación. Pero los obreros españoles, bajo la influencia de los bakuninistas, no sabían a qué medios habían de recurrir en la lucha por un poder democrático-revolucionario consecuente. La errónea táctica pequeñoburguesa de la dirección bakuninista hizo que los obreros españoles no supiesen aprovechar acertadamente la favorable situación revolucionaria a que se había llegado a comienzos de los años 70. Más aún, cuando se planteó prácticamente el problema de la elección de la forma de gobierno en España, "la mayoría de los internacionales, incluso los anarquistas, tomaron parte en las elecciones, sin programa, sin bandera, sin candidatos".[44]

Cada vez son más activas las acciones contra el régimen feudal imperante por parte de los campesinos, quienes con sus levantamientos de los años 60 descargan serios golpes contra las relaciones feudales en el campo. El ascenso del movimiento revolucionario de los obreros y campesinos fue la causa del compromiso político entre la burguesía española, poco robusta aún económicamente, y las fuerzas feudales. España entró en la denominada "vía prusiana" de desarrollo del capitalismo, con el rasgo específico de que en el bloque dominante de la burguesía y los terratenientes la hegemonía política correspondía a la gran aristocracia agraria.

La escasa madurez económica y política que la burguesía española tiene se reflejó en el pensamiento sociológico y filosófico burgués del período que nos ocupa. No obstante, la lucha de las masas populares en la segunda mitad del siglo XIX, que abarcaba también a ciertos elementos democráticos de la burguesía, fue la base social de las corrientes avanzadas de la filosofía y la sociología en España.

Tradiciones del pensamiento filosófico y corrientes más importantes de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX

El desarrollo de las ideas materialistas e inspiradas por la Ilustración en la filosofía española del siglo XIX se relaciona con la tradición progresiva iniciada ya en el siglo XVI por tan eminentes pensadores como Vives, Huarte y otros.[45]

[44] F. Engels, *Los bakuninistas en acción.* Memorias sobre los levantamientos en España en el verano de 1873. C. Marx y F. Engels, *La revolución española,* ed. cit., págs. 198-199.

[45] No puede aceptarse la tesis de Federico Urales de que "no existe una filosofía española verdadera y original" y de que "la filosofía siempre fue en nuestro país una planta trasplantada de otro suelo..." (Federico Urales, *La evolución de la filosofía en España,* Barcelona, 1934, pág. 18).

La falsa idea extendida en la historiografía burguesa española de que la filosofía de España carece de rasgos originales y no tiene sino un carácter imitativo se ve refutada por el análisis marxista de los hechos. Las teorías de los filósofos progresivos españoles de diversas épocas ostentaron muy a menudo un carácter materialista, contenían muchos elementos originales y se desarrollaron hasta cierto punto en contacto con el pensamiento avanzado del Occidente europeo. Así, en el siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, dentro de la filosofía española existió una corriente progresiva muy influida por la ideología avanzada de Francia, representada por los enciclopedistas y materialistas.

La lucha entre la tendencia materialista y la "tradicional" (escolástica) adquiere en el siglo XVIII particular virulencia al ahondarse las contradicciones de clase y agudizarse la crisis del régimen absolutista feudal.

Los ilustrados españoles propagaban en sus obras ideas científicas y sociales progresivas, que favorecían la lucha contra el feudalismo y la opresión espiritual de la Iglesia Católica. Siguiendo en muchos aspectos los principios de los enciclopedistas franceses, los ilustrados oponían al culto de la Iglesia la autoridad del conocimiento científico de la naturaleza y la fuerza de la razón. Aspiraban sinceramente a convertir la ciencia en un instrumento de perfeccionamiento de la vida social y cultural del país, aunque suponían erróneamente que los fenómenos sociales vienen determinados por la actividad de la razón. Preocupáronse muy especialmente por los problemas de la educación y la instrucción, ya que en el cambio de su carácter y sistema veían un arma para la lucha por emancipar las mentes de la influencia de la Iglesia y el camino para llevar la instrucción a las masas del pueblo. También se interesaron altamente por la renovación económica y social de España. Así, *Gaspar Melchor de Jovellanos* (1744-1811), enciclopedista y eminente hombre de Estado, luchó por la afirmación en España de los principios de la propiedad privada burguesa. Fue el autor del famoso *Informe sobre la Ley Agraria*, que se convirtió en programa y bandera de las fuerzas progresivas de fines del siglo XVIII.

En este siglo y en los comienzos del XIX nos encontramos con toda una pléyade de naturalistas progresivos. Contribuyeron muy particularmente al avance de las ciencias naturales en España: *Salvador* (1649-1740), botánico; *Barnades* (1708-1771), médico y botánico famoso, autor de *Principios de la Botánica, basados en los trabajos de los naturalistas españoles; Clavijo y Fajardo* (1730-1806), naturalista y escritor, que vertió al español la *Historia Natural* de Buffon y se manifestó contra las reaccionarias actividades de la Compañía de Jesús en su obra *Los jesuitas, acusados de ofender la majestad de Dios y del hombre; Cavanilles* (1745-1804), autor del conocido trabajo *Colección de documentos sobre las discusiones acerca de la Botánica.* Todos ellos eran partidarios decididos de los nuevos métodos experimentales para el conocimiento científico de los fenómenos de la naturaleza y elevaron al plano de determinadas generalizaciones teóricas los hechos por ellos descubiertos, con lo que descargaron repetidos golpes sobre las ideas religiosas acerca del mundo y de las leyes que lo rigen.

A la vanguardia de la lucha ideológica contra el misticismo, la esco-

lástica y el absolutismo feudal se encontraban los filósofos materialistas y los escritores afines a ellos, que constituían la tendencia democrática del pensamiento progresivo o ala izquierda de la Ilustración española del siglo XVIII. En los diferentes géneros cultivados —obras político-filosóficas y político-sociales—, los filósofos materialistas y escritores de orientación democrática fueron bastante más allá que los ilustrados.

El materialismo español de la segunda mitad del siglo XVIII, a pesar de experimentar la gran influencia del materialismo clásico francés, no fue una simple repetición de este último.

Entre los materialistas de este período hay que citar en primer término a *Martín Martínez* (1684-1734), médico, escritor y filósofo, autor de *Filosofía escéptica* y de *Noches anatómicas o anatomía compendiosa*, y a *Ramón Campos* (principios del siglo XVIII-1808), sensualista, autor de los originales tratados *Sistema de Lógica* (1790) y *El don de la palabra* (1804). El materialismo de estos filósofos era mecanicista y los fenómenos sociales los explicaban, según las ideas de la Ilustración, con un criterio idealista.

Entre las figuras de la tendencia democrática descuella el publicista *José Marchena y Ruiz* (1768-1821), que en sus mocedades escribió ya inflamados versos revolucionarios. En Francia, donde se encontró durante la revolución burguesa de fines del siglo XVIII, colaboró algún tiempo en *L'Ami du Peuple*, de Marat. La áspera crítica del régimen monárquico feudal de España, el odio a los opresores del pueblo, el reconocimiento de la revolución como medio único para acabar con las relaciones feudales, son los rasgos característicos de la concepción del mundo de Marchena. En su manifiesto al pueblo español pedía la institución de unas Cortes democráticas, el establecimiento de la república federal y la abolición de la Inquisición.

Afines a Marchena por sus ideas fueron participantes del movimiento revolucionario de aquel tiempo tan destacados como el matemático Sebastián Andrés y el maestro de escuela Picornell, autor de un notable trabajo que lleva por título *Los derechos del hombre y del ciudadano.*

El pensamiento avanzado español de la segunda mitad del siglo XVIII —que expresaba la mentalidad de la burguesía en ascenso y venía respaldado por la influencia de la ideología revolucionaria de Francia— sirvió en cierto grado como preparación ideológica de la revolución burguesa española de los primeros decenios del siglo XIX.

La crítica del régimen monárquico feudal y de la Iglesia Católica se convierte en España en la principal tarea del pensamiento social avanzado ya desde las primeras décadas del siglo XIX, es decir, en el período que constituye "uno de los capítulos más emocionantes e instructivos de toda la historia moderna".[46] Las aspiraciones político-sociales de las fuerzas progresivas de la sociedad encuentran su reflejo en la obra de *Juan Antonio Llorente* (1756-1823), autor de la *Historia crítica de la Inquisición en España*, y de *Manuel José Quintana* (1772-1857), secretario de la Junta Central durante la guerra de la Independencia contra Napoleón,

[46] C. Marx, *La España revolucionaria.* C. Marx y F. Engels, *La revolución española*, ed. cit., pág. 14.

adversario irreductible del despotismo y apasionado campeón de la libertad. Según la expresión de Marx, si las proclamas de la Junta se distinguían por su vigoroso lenguaje, "debíase al poeta español don Manuel Quintana".[47]

Uno de los focos principales del pensamiento filosófico español en los años 40 y 50 es la Universidad de Cervera (Cataluña), fundada en 1718. Allí, a mediados del siglo XIX, se desarrolló la lucha entre los defensores de la filosofía materialista y los partidarios del idealismo y de la religión.

La filosofía idealista se hallaba representada por dos tendencias: la escolástica y la ecléctica. La primera de ellas era expresión de la ideología de los círculos reaccionarios del clero y la aristocracia. Era sostenida por los partidarios del dogma eclesiástico, que defendían el principio básico de la escolástica medieval —"la filosofía, sierva de la teología"— y predicaban las enseñanzas de Tomás de Aquino. La segunda tendencia idealista combinaba con un criterio ecléctico elementos del empirismo con las tendencias idealistas racionalistas. Con su doctrina filosófica, que admitía la prioridad del intelecto respecto de la naturaleza y la sociedad y la fe en Dios como principio moral, los representantes de esta tendencia se acomodaban a las necesidades de la burguesía conservadora, temerosa del movimiento revolucionario del pueblo y que por eso daba su apoyo a la monarquía y a la Iglesia Católica.

Por el contrario, la tendencia materialista de la Universidad de Cervera se hacía eco del sentir de las fuerzas progresivas que se manifestaban contra la monarquía y la Iglesia, y defendían el progreso social y el conocimiento científico del mundo. Sus representantes esgrimían ampliamente las teorías de los materialistas españoles, ingleses y franceses para combatir la autoridad de la Iglesia Católica nacional en el campo de las ciencias naturales y de la sociología.

Debido a un multisecular dominio del catolicismo y de su instrumento de violencia —la Inquisición—, el pensamiento filosófico materialista hubo de refugiarse, principalmente, en aquellas esferas de la creación científica que no parecían ofrecer peligro directo para los pilares de la fe y de la Iglesia. En el proceso de liberación gradual de las diferentes ciencias naturales de la preponderancia de la concepción escolástica del mundo, se va formando en España el pensamiento materialista, que sirve de base para la comprensión científica de los problemas cardinales de la ontología y la gnoseología.

Hacia mediados del siglo, los éxitos de la lucha del materialismo contra el misticismo y el idealismo en el campo de la fisiología y la psicología se ven favorecidos por los trabajos del psicólogo catalán *Mariano Cubí y Soler* (1801-1875), autor de un *Sistema completo de Frenología con sus aplicaciones y mejoramiento del hombre, individual y socialmente considerado* (1844), que por sus ideas materialistas fue perseguido por el tribunal de la Inquisición, y del eminente profesor de medicina, filósofo materialista y escritor *Pedro Mata y Fontanet* (1811-1877).

Por sus concepciones filosóficas, ambos eran materialistas sensualistas,

[47] C. Marx, *La España revolucionaria*. C. Marx y F. Engels, *La revolución española*, ed. cit., pág. 28.

veían en la sensación el efecto de la acción del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos y la fuente de todo conocimiento.

Pedro Mata expuso su concepción materialista en reñida lucha contra el dogma —defendido a capa y espada por los escolásticos españoles— del alma como sustancia independiente de la sustancia corpórea. Su tratado psico-fisiológico y filosófico sobre el cerebro fue durante muchos años bandera de los materialistas españoles. Apoyándose en los avances conseguidos en su tiempo por las ciencias naturales, P. Mata demostraba en esta obra que el substrato material de la vida espiritual del hombre es el cerebro, y que los fenómenos psíquicos vienen determinados por los procesos fisiológicos que tienen lugar en el sistema nervioso central.

El modo metafísico de abordar el desarrollo, sujeto a leyes, de la psique humana le impidió comprender su condicionamiento histórico-social.

Contra el pensamiento político-social materialista y progresivo de los años 40 y 50 se agrupan los ideólogos del régimen clerical feudal, los partidarios del "tradicionalismo",[48] entre los que destaca *Juan Donoso Cortés* (1809-1853), filósofo idealista, sociólogo, diplomático y enemigo rabioso del socialismo.

En su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) Donoso Cortés se marcó la tarea de argumentar teóricamente la lucha de la reacción española, y también de Europa Occidental, contra el movimiento revolucionario y democrático de los años 40 y 50 del siglo XIX. Esta obra es una evolución ulterior del "tradicionalismo" español, que se combina con ciertas tesis de las doctrinas de Bonald y De Maistre. En ella, Donoso Cortés ofrece una explicación idealista de la crisis del liberalismo europeo en el siglo XIX y expresa el atisbo de que el desarrollo de las relaciones económicas burguesas conduce a una nueva correlación de clase, jamás conocida en la historia, que es la fuente de agudos conflictos sociales.

Este filósofo reaccionario se aproximó a la comprensión del carácter contradictorio del desenvolvimiento social, aunque se mostró incapaz de ver que las leyes internas del modo de producción determinan el carácter y el cambio de los aspectos fundamentales de la vida de la sociedad. Un estudio atento de la marcha del pensamiento filosófico y político-social, y particularmente del movimiento revolucionario de Europa Occidental en los años 40 del siglo XIX, le lleva a la conclusión de que las doctrinas socialistas reflejan las aspiraciones del proletariado.

Donoso Cortés se para a examinar las condiciones en que surgieron las clases de la sociedad antagónica y reconoce que con el proletariado había aparecido una nueva fuerza social capaz de ejercer una acción transformadora sobre la marcha de la historia universal. Consideraba, empero, que esta acción sólo puede ser estrictamente negativa. De ahí que en sus trabajos filosófico-políticos plantease a las clases dominantes la necesidad de aplicar determinadas reformas económicas basadas en el catolicismo,

[48] "Tradicionalismo": corriente fundamental del pensamiento sociológico y filosófico reaccionario en España; surgió en la Edad Media y existe hasta la fecha. Sus principales representantes han sido *Francisco Suárez* (1548-1617) y *Jaime Balmes* (1810-1848).

que él consideraba como una ideología superior, capaz de llevar el espíritu de la conciliación a la lucha de clases. "Si los gobernadores de las naciones no lo resuelven —escribía—, el socialismo vendrá a resolver el problema, y lo resolverá poniendo a saco las naciones." [49]

En sus concepciones sociológicas es característico el reconocimiento del primordial valor que tienen los vínculos de la filosofía con las corrientes político-sociales. Ideólogo como era de la reacción feudal, rechazaba las reivindicaciones democrático-burguesas de libertad de conciencia y, movido por sus deseos de mantener y afirmar el predominio de la concepción católica del mundo, luchó contra las ideas ateas, materialistas, y contra las tendencias político-sociales avanzadas. El papel decisivo, no sólo en la lucha contra el socialismo, sino también en la consolidación de las bases sociales, estatales e ideológicas de la sociedad burguesa lo atribuía Donoso Cortés al catolicismo.

Una de las premisas básicas de su sociología es la afirmación de que en la historia hay dos formas opuestas de civilización: la católica y la filosófica. La civilización católica, aunque no se halla exenta de defectos, es, según él, más elevada y perfecta que la filosófica. La forma filosófica de la civilización es negativa; se caracteriza por las perturbaciones espirituales y las colisiones sociales. Refiriéndose a España, Donoso Cortés veía esta forma en las transformaciones económicas, sociales y culturales dirigidas contra el régimen monárquico feudal.

Donoso Cortés justifica moralmente la dominación de los explotadores por la comunidad de creencias religiosas que en ellos se observa, y se muestra partidario de una política de "mano de hierro", del establecimiento de una dictadura fuerte y del aplastamiento por las armas del movimiento revolucionario del proletariado europeo como medio para robustecer las posiciones de la reacción feudal. No pone velo alguno a su defensa de la "casta de los nobles" —la casta de los explotadores— cuando escribe: "Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba. Yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más nobles y serenas." [50]

A. I. Herzen, el gran pensador ruso, sometió las concepciones reaccionarias de Donoso Cortés a una crítica demoledora. "Donoso Cortés —escribía en 1850—, siempre vuelto de espaldas al porvenir, no ve más que la descomposición, la putrefacción seguida de la invasión de los rusos, y, después, la barbarie. Aterrorizado por tan espantoso destino, busca los medios de salvación, un punto de apoyo, cualquier cosa firme, sana, en este mundo agonizante, y no encuentra nada. Pide ayuda a la muerte moral y física: al cura y al soldado." [51]

En el período de preparación ideológica de la revolución burguesa de 1868-1874, que se diferenció de las anteriores por la aparición del proletariado español en la palestra histórica, se desarrollaron dos corrien-

[49] Cita tomada de: Luis Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, 1955, pág. 372.

[50] Ibídem, pág. 364.

[51] A. I. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, trad. esp. de J. Vento, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956, pág. 476.

tes filosóficas, que eran expresión de los intereses de dos grupos distintos de la burguesía: la liberal-conservadora y la republicana radical.

Una de esas corrientes se hallaba representada por los partidarios de la doctrina del filósofo alemán Friedrich Krause, que era una combinación ecléctica de elementos de la filosofía de Fichte, Kant, Schelling y Hegel. Los principios filosóficos, jurídicos y morales de esta doctrina adquirieron difusión en España bajo el nombre de *krausismo*, cuyas ideas satisfacían en grado considerable las aspiraciones ideológicas de la burguesía liberal-conservadora. En las condiciones propias del auge social de los años 60, la significación del krausismo vino determinada, ante todo, por las conclusiones político-sociales a que llegaron sus partidarios.

En sus escritos literarios y políticos los krausistas españoles denunciaban al régimen monárquico feudal y a la Iglesia Católica. Su crítica partía de la afirmación de que todo el sistema de instituciones y de relaciones sociales de España se contradecía con la posibilidad potencial de cada individuo de desarrollarse espiritualmente de un modo ilimitado. De ahí que los krausistas, al defender la necesidad de acabar con el feudalismo, propusiesen la realización de reformas de los distintos sectores de la vida social, desde el Estado hasta la religión.

El jefe ideológico de los krausistas españoles fue *Julián Sanz del Río* (1817-1869), autor de *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de K. Ch. F. Krause* (1850) y de *Sistema de la filosofía* (1860). En estas obras sostiene que la exclusión de las concepciones escolásticas del catolicismo en la enseñanza era una premisa esencial para el progreso cultural y científico del país. Sanz del Río miraba el progreso cultural como fuente del bienestar general de la nación.

A la labor de los krausistas se debieron numerosas medidas progresivas contra el monopolio clerical en la enseñanza y encaminadas a liberar la ciencia de la tutela a que la tenía sometida la Iglesia oficial. La Institución Libre de Enseñanza, fundada por los krausistas españoles, se convirtió en un semillero de ideas progresivas y cumplió un señalado papel educacional y político en la vida social del país durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX.

La otra tendencia se hallaba representada por los partidarios de la dialéctica hegeliana; era la ideología de la parte republicana radical de la burguesía española, que luchaba por implantar en el país progresivas transformaciones económico-sociales. En los años 60 y 70, a la cabeza de esta tendencia estuvieron los eminentes demócratas republicanos burgueses Emilio Castelar y Pi y Margall. Con todas las características individuales de su formación político-ideológica y las diferencias de sus concepciones sociológicas y estéticas, les unía la crítica al régimen monárquico y a la Iglesia y la propaganda de las ideas democráticas y humanistas.

Emilio Castelar (1832-1899), figura destacada del movimiento democrático, filósofo, historiador y escritor, influyó favorablemente sobre el desarrollo del pensamiento social de los años 60 y 70. Le corresponden ciertos méritos en la lucha de las fuerzas progresivas de España contra el clericalismo y la escolástica del siglo XIX. A pesar de que combatía a la religión y la Iglesia desde unas posiciones afines más bien con los postulados de la Ilustración, y no materialistas, su crítica se hallaba subor-

dinada a las tareas ideológicas de la lucha que la intelectualidad revolucionaria de España mantenía contra uno de los soportes más fuertes de la reacción feudal: contra la Iglesia Católica.

En sus obras sobre filosofía e historia, Castelar demuestra la esterilidad de la concepción católica del mundo. A las ideas del ascetismo y oscurantismo religiosos oponía la línea progresiva del arte, la literatura y la ciencia que arranca del Renacimiento.

Todos los cambios de la realidad, según Castelar, se suceden de conformidad con las leyes de la dialéctica hegeliana, que él se imaginaba como "río sin ribera, movimiento sin término, sucesión indefinida, serie lógica, especie de serpiente, que desde la oscuridad de la nada se levanta al ser, y del ser a la naturaleza, y del espíritu a Dios, enroscándose en el árbol de la vida universal".[52] La dialéctica de Hegel era para Castelar una gran adquisición del pensamiento filosófico. "Sistema asombroso que podréis rechazar, pero que no podréis de ninguna suerte desconocer, como el esfuerzo más grande que la razón humana ha hecho para dar conciencia de sí a la gran idea del siglo, a la idea del progreso." [53]

Frente a la concepción escolástica religiosa de la historia, imperante entonces en España, Castelar afirmaba que la sociedad no permanece quieta en un sitio: la evolución histórica es fruto del desarrollo de las contradicciones. Los pueblos atraviesan por fases definidas de perfeccionamiento social y estatal. Los momentos cruciales de la historia los entiende como resultante de acciones y reacciones. Así, el Renacimiento lo concibe en relación con la tendencia histórica de la sociedad hacia el incesante progreso y la superación de las formas caducas de concepción del mundo.

Castelar rechazaba la necesidad de llevar a cabo transformaciones revolucionarias radicales de la vida social. Todo su sistema de ideas preveía la transformación democrática de la sociedad mediante reformas, de conformidad con los intereses de la parte progresiva de la burguesía española. Adversario de la política federalista, fundó el partido posibilista, que políticamente se marcaba la tarea de democratizar la monarquía, restaurada en España después de la derrota de la revolución burguesa de 1868-1874.

Francisco Pi y Margall (1824-1901) —ilustre pensador demócrata revolucionario, jurista, sociólogo y escritor, fue uno de los participantes más activos en los movimientos político-sociales de los años 60 y 70. En busca de una teoría revolucionaria, estudió las obras de los pensadores avanzados europeos, y en particular de los materialistas y socialistas utópicos franceses, y la doctrina de Hegel. Tradujo al español los principales trabajos de Proudhon. A diferencia de Castelar y de los otros españoles partidarios de la dialéctica hegeliana, Pi y Margall trató de sacar de ella acertadas conclusiones prácticas para la lucha revolucionaria contra el feudalismo. Pero aun asimilando la dialéctica de Hegel, en virtud del atraso económico-social de España, fue incapaz de unirla científicamente con el materialismo en un sistema único. Sus ideas acerca de los fenó-

[52] Cita tomada de: Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. VI, Madrid, 1948, pág. 394.

[53] Cita tomada de: Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España (hasta el siglo XX)*, Madrid, pág. 460.

menos sociales, aunque contenían muchos elementos positivos, no rebasaron en su conjunto el marco del idealismo, y la concepción materialista que él tenía del mundo y de sus leyes fue siempre limitada.

La lucha contra la concepción católica del mundo era para el demócrata revolucionario español una de las tareas más importantes de su actividad ideológica y política. Pi y Margall rechazaba la doctrina escolástica de la Iglesia de que la religión está por encima de la razón y tiene un origen divino. En su intento de abordar genéticamente el problema de la religión, veía en ella unas concepciones surgidas históricamente en el proceso de desarrollo de la sociedad.

Pi y Margall afirmaba que la Iglesia Católica propiciaba la opresión social, contribuía a estimular el fanatismo y, en su lucha contra la ciencia, propagaba la ignorancia en el seno del pueblo. Dios, decía, es un producto de la razón humana, y el catolicismo es un lastre que pesa sobre la conciencia de la humanidad y del pueblo español.

Pi y Margall, revolucionario demócrata, unía a la revolución por la que el país atraviesa en los años 60 y 70 el proceso de emancipación de la conciencia nacional de la dictadura espiritual a que la ideología católica la tenía sometida. La razón humana ha renacido, escribía, porque la revolución ha estallado.

Pi y Margall tenía un elevado concepto del papel social de la filosofía. Refiriéndose a la revolución española de los años 70, señalaba que carecía aún de principios filosóficos y que los revolucionarios habían de proporcionarle esa arma ideológica.

Enemigo irreductible de la monarquía feudal y del clericalismo, Pi y Margall luchó por la abolición de las relaciones feudales, por la supresión de los privilegios estamentales de la nobleza y del clero, por el establecimiento de un régimen democrático burgués y por el libre derecho de los obreros a tener su propia organización de clase.

La idea básica progresiva de Pi y Margall en el plano sociológico era el reconocimiento del papel decisivo de las masas populares en la historia. "Las masas populares —escribe— son siempre las que en última instancia, mediante las revoluciones en las calles o en las asambleas, suprimen las leyes viejas y crean las nuevas, las que erigen las instituciones modernas sobre las ruinas de las viejas y barren las autoridades de hoy para abrir la puerta a las de mañana..." [54]

Pi y Margall se manifestó siempre enérgicamente contra los anarquistas y, a diferencia de ellos, defendió la necesidad de la lucha política organizada y del Estado democrático. Compartía la idea de Marx acerca de la necesidad histórica de la transformación revolucionaria de la sociedad burguesa, pero, en un país atrasado en el sentido económico-social como era España, no pudo llegar a la conclusión del papel dirigente de la clase obrera en la lucha revolucionaria por la emancipación de las masas trabajadoras y la reorganización de la sociedad. Se daba, sin embargo, perfecta cuenta de la importancia social de la participación de la clase obrera para el desarrollo de la revolución democrático-burguesa que

[54] F. Pi y Margall, *El arte*. Cita tomada de: *Antología de literatura española del siglo XIX*, ed. rusa, Moscú, 1949, pág. 339.

España conoce en los años 70. "Pi era, de todos los republicanos españoles —escribía Engels—, el único socialista, el único que comprendía la necesidad de que la República se apoyase en los obreros." [55]

En el período decisivo de la revolución de 1868-1874, Pi y Margall, como jefe del poder ejecutivo, trató de llevar a la práctica sus ideas democrático-revolucionarias. "Mi política iba encaminada además a mejorar la condición de las clases pobres —escribió—. Hasta aquí las más favorecidas por la revolución habían sido las clases medias: a mi manera de ver, convenía pensar en los jornaleros." [56]

Pi y Margall comprendía el alcance de la unidad y solidaridad del movimiento obrero de todos los países. De ahí que su trabajo revolucionario lo realizase en estrecho contacto con los partidarios de la I Internacional. En sus estudios literarios y trabajos de crítica —*El arte, Historia de la pintura* (1851) y otros— el demócrata revolucionario mantuvo unas concepciones estéticas progresivas. Fue uno de los primeros críticos literarios españoles del siglo XIX que en el análisis de las obras literarias y artísticas y de las ideas estéticas puso de manifiesto su naturaleza social y se mostró partidario de una reproducción realista de los hechos y de la íntima vinculación del arte a la vida del pueblo. La vida social, la lucha por el progreso social, el sometimiento de los elementos naturales eran para Pi y Margall los temas que habían de constituir la materia y el contenido del arte. Invitaba a cuantos tenían que ver con la literatura y el arte a fustigar el reaccionario régimen social de España y a propagar entre el pueblo la idea de la lucha contra el mal social, a encender en él una noble cólera contra los opresores. "Debe el arte —escribía— no sólo caldear la idea que nace, sino también combatir las destinadas a pronta muerte, hacerse eco de los gemidos que arrancan, los males que engendran, condenar el egoísmo de los que las sostienen..." [57]

El realismo y un elevado nivel de ideas en la reproducción de la vida, según Pi y Margall, abren ante el arte y la literatura valiosísimas posibilidades de creación. Por eso defendió la orientación democrático-revolucionaria en el arte español, el desarrollo de sus tradiciones realistas, y se manifestó duramente contra las adulteraciones de todo género. Pi y Margall combatió la teoría del "arte puro", e invitó a los escritores a ponerse al servicio de los intereses del pueblo. "El arte no llena su fin —escribía— como no se apodere de las ideas que van surgiendo en el espíritu y no las caliente al fuego del corazón, y les dé forma en la fantasía y las arroje vivas y brillantes al seno de las multitudes y las encarne, por así decirlo, en la conciencia de los pueblos." [58]

La intensa actividad político-social de Pi y Margall estuvo orientada hacia la lucha por la transformación democrático-revolucionaria de la vida española en interés del pueblo.

En los años 60 del siglo XIX, en la palestra política e ideológica de la sociedad española entra el anarquismo, con su teoría, su programa y su

[55] F. Engels, *Los bakuninistas en acción*. C. Marx y F. Engels, *La revolución en España*. ed. cit., pág. 202.
[56] F. Pi y Margall, *La república de 1873*, Madrid, 1874, págs. 111-112.
[57] F. Pi y Margall, *Diálogos y artículos*, Barcelona, Colección Diamante, pág. 88.
[58] Ibídem.

táctica de lucha de clases. Es una doctrina que deja honda huella en toda la marcha posterior del movimiento obrero de España. Desde los tiempos de Bakunin, el anarquismo no perdió en este país jamás por completo su influencia política e ideológica. El ascendiente del anarquismo entre las masas trabajadoras de España venía condicionado en gran parte, como señala D. Ibárruri, primeramente, por el atraso económico-social del país, y en segundo lugar por el hecho de que los anarquistas fueron en España unos de los primeros que empezaron a organizar la clase obrera para la lucha contra los explotadores. Pero los anarquistas, que partían de sus concepciones antihistóricas, metafísicas, del desarrollo social, y luchaban contra la penetración y propagación de la doctrina marxista en el movimiento obrero, frenaban el proceso de formación de una conciencia auténticamente revolucionaria de la clase obrera.

A comienzos de los años 70, la lucha contra el bakuninismo en España es dirigida por el destacado revolucionario francés Paul Lafargue, natural de la isla de Cuba (a la sazón colonia española), que con el nombre de Pablo Farga trabajó intensamente en la sección madrileña de la I Internacional y en su órgano *La Emancipación*.

La aguda lucha política e ideológica entre las tendencias marxista y anarquista en el seno del movimiento obrero español era una premisa necesaria para la unión posterior, en el siglo XX, de la teoría marxista y el movimiento revolucionario de los trabajadores.

Entre los líderes obreros de España que toman parte activa en la propagación del anarquismo destaca *Anselmo Lorenzo* (1841-1915), cajista de imprenta, secretario del Consejo Federal Español de la Internacional, que experimentó la influencia directa de Giuseppe Fanelli, discípulo italiano de Bakunin.

La caracterización que hace Engels del bakuninismo como teoría peculiar que constituye una "mezcla de proudhonismo y comunismo", cuadra por completo a las concepciones sociológicas y filosóficas de Anselmo Lorenzo. Este expuso sus ideas sobre los problemas sociológicos y políticos, sobre todo, en *El proletariado militante*, donde examinaba algunos de los acontecimientos más señalados del movimiento obrero español de los años 60 a 90.

Anselmo Lorenzo, que ve en la sociedad humana la encarnizada lucha de ricos y pobres, deduce la necesidad de la revolución social no del proceso de desarrollo de los antagonismos de clase, sino de la teoría anarquista de la igualdad universal de los hombres ante las leyes de la naturaleza. El Estado, que guarda la propiedad de los explotadores, usurpa los "derechos naturales" de los hombres a la organización libre de las instituciones sociales.

"Reconocemos —escribía A. Lorenzo— la igualdad de los hombres ante las leyes eternas de la naturaleza y queremos que la sociedad sea la fiel expresión de este principio. Encontramos lógico que si las escuelas autoritarias han concedido capacidad a ciertos hombres para hacer leyes y poder para hacerlas ejecutar, bien podemos nosotros, liberales igualitarios, hacer extensiva esta capacidad a todos los hombres." [59]

[59] Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, Barcelona, pág. 83.

Partiendo del dogma anarquista de que todo poder político —cualquiera que éste sea— es una violencia sobre el individuo, A. Lorenzo niega la necesidad de que el proletariado utilice las formas revolucionarias del Estado en la lucha por el socialismo.

Cuando al incrementarse las relaciones capitalistas, en España, se intensifica el movimiento de resistencia de los obreros asalariados, A. Lorenzo plantea el problema de las contradicciones entre el trabajo y el capital, de la desigualdad social. Pero este hecho objetivo no lo enfoca desde el ángulo de una concepción materialista científica de los intereses y del papel social de la clase obrera española, sino desde el punto de vista del socialismo pequeñoburgués.

Anselmo Lorenzo no comprendía que el Estado es consecuencia e índice de que la sociedad, en una determinada fase de su desarrollo, se ve enredada en contradicciones irreductibles, aunque indicaba justamente la relación causal existente entre la desigualdad económica y el poder. En un buen número de acertadas manifestaciones desenmascara el verdadero papel del Estado burgués como instrumento destinado a engañar y reprimir a las masas del pueblo.

"Hasta aquí —escribe—, como se ha tratado siempre de sostener la autoridad, ha sido también preciso sostener la esclavitud; como una clase ha representado la riqueza, la ilustración y el poder, otra ha sufrido la miseria, la ignorancia y la sumisión. Esta injusta diferencia ha producido todos los males que los autoritarios suponen inherentes a la naturaleza humana." [60]

Según A. Lorenzo, la destrucción del principio del poder en todas sus formas históricamente posibles es el contenido y el fin de la revolución "anarquista". A la teoría marxista de la dictadura del proletariado en el período de transición opone la unión anarquista de "asociaciones libres" como la forma mejor de organización social para España.

Anselmo Lorenzo, como todos los anarquistas, era idealista y así lo pone netamente de manifiesto cuando trata de explicar el progreso histórico, sus fuerzas motrices y fundamentos. Estimaba que la justicia, la razón y la moral serán los factores determinantes de la vida de los hombres en la futura "sociedad anarquista".

La inconsistencia y esterilidad del anarquismo en la teoría y en la práctica quedaron demostradas por la marcha de la lucha de clases en España a lo largo de los años 70 del siglo XIX. La labor desorganizadora de los anarquistas españoles, como Marx y Engels indicaron, fue una de las causas de la caída de la primera república burguesa. La clase obrera de España, débil aún en el sentido ideológico y organizativo, fue llevada a la confusión por las ideas anarquistas y no comprendió el sentido político de la revolución de 1868-1874, no supo inclinar a su favor las ventajas políticas de la república burguesa para luego entrar en la vía de su propia emancipación.

"España —escribe Engels refiriéndose a esos tiempos— es un país tan atrasado desde el punto de vista industrial, que es imposible hablar siquiera en ella de una emancipación inmediata de la clase obrera. Antes

[60] Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, ed. cit., pág. 83.

de que pueda llegarse a ello tiene que atravesar España un desarrollo de varios estadios y superar una serie de obstáculos. La república ofrecía la posibilidad de comprimir ese proceso en el lapso mínimo y posible, así como la de eliminar rápidamente los obstáculos aludidos." [61]

Si bien la revolución burguesa de 1868-1874 quedó en la historia como ejemplo de una revolución no llevada a su fin, la participación en ella de las masas populares imprimió un sello tal a todo el proceso revolucionario, que la dominación ideológica de la Iglesia española sufrió grave quebranto. La restauración y la subsiguiente reacción contra las fuerzas avanzadas de la sociedad ayudaron al catolicismo a recuperarse un tanto de los golpes descargados contra su prestigio. La Iglesia Católica pasa a la contraofensiva.

La filosofía escolástica, cuarteada, con objeto de acomodarse a las condiciones del período posrevolucionario, revive bajo la forma del neoescolasticismo, orientación sutil del escolasticismo español que había surgido en los años 40 para combatir el pensamiento sociológico y filosófico avanzado y los adelantos científicos.

Este movimiento reaccionario "por la renovación" de la filosofía escolástica española fue dirigido en esos años por *Jaime Balmes* (1810-1848), sacerdote, que tomó parte activa en la vida político-social del país, escribió mucho sobre cuestiones de filosofía y sociología y luchó contra el materialismo, especialmente contra la teoría de Darwin. Sus obras principales son *Filosofía fundamental* (1846) y *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844). Esta última es una apología de los intereses político-religiosos del catolicismo.

La reforma de Balmes consistía en una "modernización" del tomismo, en la sustitución de los caducos dogmas de la filosofía escolástica por tesis nuevas que permitiesen adaptar los avances del pensamiento científico y filosófico en la primera mitad del siglo XIX a los intereses de la concepción filosófico-religiosa que el catolicismo tenía del mundo.

La lucha entre el materialismo y el neoescolasticismo se desenvuelve en España, en los años 70 y 80, principalmente, en torno a las relaciones entre la religión y la ciencia. El carácter de esta lucha viene determinado en grado considerable por el influjo que sobre el pensamiento científico y filosófico avanzado de España ejercen los grandes descubrimientos del siglo XIX, cuando hacen quiebra las concepciones científicas caducas.

Los hombres de ciencia y filósofos españoles avanzados de este tiempo oponen a la religión una concepción materialista de la naturaleza. En su crítica de los argumentos neoescolásticos acerca de la compatibilidad de la ciencia y la religión, los materialistas españoles recurren ampliamente a la *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, del inglés J. W. Draper, vertida al español. Por su parte, los neoescolásticos tratan de aprovechar para sus fines reaccionarios los últimos datos de la ciencia y de acomodarse a ellos.[62]

[61] F. Engels, *Los bakuninistas en acción*. C. Marx y F. Engels, *La revolución en España*, ed. cit., pág. 197.

[62] Semejantes intentos de acomodación son presentados por algunos historiado-

Deformando con un espíritu idealista religioso el proceso de desarrollo del mundo objetivo y del conocimiento, el neoescolasticismo español expone los principios del monismo idealista (negación del carácter primario de la materia, adecuación universal del ser a un fin, y carácter absolutamente ideal del conocimiento racional).

A fines del siglo XIX, el pensamiento científico español se pronuncia cada vez más audaz y resueltamente contra la concepción católica del mundo en su conjunto. El materialismo obtiene brillantes victorias sobre el sistema de la filosofía neoescolástica en el campo de las ciencias naturales, en particular gracias a las investigaciones del eminente sabio *Santiago Ramón y Cajal*[63] (1852-1934), creador de la doctrina materialista sobre la estructura del sistema nervioso de los animales y el hombre, que cumplió un papel progresivo en el desarrollo de la histología del sistema nervioso, la medicina y de algunas ideas de la cibernética.

*

Los avances del pensamiento filosófico de Italia y España en el siglo XIX se distinguen por una serie de peculiaridades específicas, que caracterizan la lucha del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica.

En la filosofía burguesa italiana de este período, lo característico es, principalmente, la propagación de las ideas hegelianas y positivistas. Los hegelianos napolitanos de izquierda cumplieron cierto papel progresivo en la historia de la filosofía italiana con su defensa de la dialéctica y de la aproximación de la filosofía a la vida, con sus intentos para encontrar el camino hacia la nueva filosofía materialista y su lucha contra la ideología reaccionaria de los teólogos católicos. A partir de los años 70 y 80, la filosofía italiana comienza a desenvolverse bajo el signo del positivismo, que más tarde se convierte definitivamente en una corriente filosófica reaccionaria. La filosofía burguesa de Italia, que a mediados del siglo XIX había ejercido cierta función positiva en la lucha contra las supervivencias de la ideología medieval, posteriormente, al agudizarse las contradicciones de clase entre la burguesía y el proletariado, renuncia a las tradiciones progresivas de la cultura patria y se limita a hacer la apología del sistema burgués.

En la última década del siglo XIX comienza a difundirse en Italia la concepción materialista marxista del mundo y se inicia su pugna contra la filosofía burguesa.

El primer marxista italiano fue A. Labriola, quien propagó en su país las ideas de la filosofía marxista y sometió a dura crítica el positivismo, imperante a la sazón en la filosofía burguesa.

res actuales de la filosofía escolástica como prueba de que el escolasticismo es compatible con la ciencia. Así, por ejemplo, F. Klimke y E. Colomer afirman: "...El sistema escolástico se presta extraordinariamente a asimilar cualquier progreso verdaderamente científico y enriquecerse así constantemente. Esto ocurre porque el progreso de las ciencias no debilita ni destruye las verdades fundamentales de esta filosofía, sino que, al contrario, las confirma y refresca." (Federico Klimke y Eusebio Colomer, *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1953, pág. 851.)

[63] El análisis de las concepciones filosóficas de Santiago Ramón y Cajal se hará en el tomo V de la presente obra.

En España, la contradicción entre el pensamiento filosófico progresivo, materialista, y la ideología escolástica es el punto alrededor del cual gira en el siglo XIX el desarrollo de la filosofía.

Los representantes de la ideología democrático-burguesa se atienen al espíritu materialista y de la Ilustración, partiendo de los intereses de la revolución burguesa; sus doctrinas filosóficas y sociológicas propugnaban la transformación burguesa de la sociedad española, que hasta entonces no había rebasado el marco del feudalismo. En el movimiento obrero de España, a mediados del siglo XIX cobran empuje las ideas democrático-revolucionarias y materialistas, de las que el principal exponente es Pi y Margall, quien se acercó al marxismo, aunque sin llegar a adoptar las posiciones del socialismo científico.

En la segunda mitad del siglo XIX, naturalistas avanzados como Avogadro y Cannizzaro en Italia, Pedro Mata y Mariano Cubí en España, continúan las tradiciones materialistas de la ciencia y la filosofía del período anterior; con sus trabajos quebrantaron la dominación de la filosofía escolástica religiosa, expusieron y explicaron las leyes de desarrollo de la naturaleza y, de este modo, contribuyeron a mantener e impulsar las ideas materialistas, que se oponían a las corrientes idealistas del pensamiento feudal y burgués, en marcha hacia su decadencia.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PAISES ESCANDINAVOS EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

La segunda mitad del siglo XIX se caracteriza en los países escandinavos por el proceso de desintegración de las relaciones feudales y de formación y consolidación del capitalismo. La base económica de estos países era la agricultura, muy quebrantada por prolongadas guerras.[1] Largos años de aislamiento económico y de falta de contacto con los países económicamente más desarrollados de Europa Occidental impusieron su sello al carácter de la evolución del pensamiento social de Escandinavia.

El pensamiento filosófico y sociológico se desenvuelve en este período en los países escandinavos en un proceso de lucha entre las concepciones idealistas reaccionarias, místicas, y las ideas político-sociales progresivas, y también las tendencias materialistas en las ciencias naturales.

La segunda mitad del siglo XIX se distingue también por el gran número de importantes descubrimientos científicos que se apuntan los sabios escandinavos (S. Arrhenius, H. Ch. Oersted, S. Lie y otros). Estos descubrimientos contribuyeron al desarrollo ulterior de la concepción científico-materialista del mundo y de sus leyes.

En el desenvolvimiento social de los países escandinavos durante la segunda mitad del siglo XIX desempeñaron un gran papel la literatura y el arte. Es un período en el que aparecen notables escritores realistas (J. A. Strindberg, E. Ibsen, B. Bjoernson y otros), que someten a crítica diversos aspectos del mundo capitalista.

El pensamiento filosófico experimenta en Escandinavia la acusada influencia de las doctrinas de otros países, sobre todo de los sistemas de la filosofía clásica alemana, y muy en particular del hegeliano. En 1888, F. Engels escribía que en los países escandinavos, al igual que en alguno otro, la filosofía clásica alemana experimentaba "una especie de renacimiento".[2] Esta influencia toma cuerpo de manera distinta en cada uno de los países escandinavos, de conformidad con las características de cada uno de ellos.

[1] La guerra anglo-danesa (1807-1814), la de Suecia contra Francia y su aliada Dinamarca (1813-1814), la austro-pruso-danesa (1864), etc.

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., t. II, Moscú, 1952, pág. 333.

Los rasgos distintivos del desenvolvimiento del pensamiento filosófico en Suecia, Dinamarca y Noruega en el siglo XIX se manifiestan, primeramente, en el especial interés de sus filósofos hacia los problemas éticos, y, en segundo lugar, en la circunstancia de que dicho desenvolvimiento transcurre, principalmente, bajo el signo de la crítica de la filosofía de Hegel desde la derecha; en este sentido son muy característicos el idealismo subjetivo del sueco Boström y la doctrina mística del danés Kierkegaard.

1. Suecia

En los años 20 del siglo XIX se lleva a cabo en Suecia una reforma agraria que contribuyó en alto grado a impulsar el país por la vía del capitalismo. Esta reforma acabó con la propiedad comunal de la tierra e implantó el sistema de granjas. Los campesinos arrendatarios y los obreros agrícolas quedaron bajo la dependencia económica de los grandes propietarios y los campesinos ricos. La burguesía, económicamente robustecida, reclamó la supresión de las restricciones en la industria y el comercio y la equiparación en derechos con la nobleza, que continuaba siendo la clase dominante en la Suecia monárquica. Pero las acciones de la burguesía carecían de decisión. Por eso, ni siquiera en 1848, cuando bajo la influencia de las revoluciones en Europa se produjeron en Estocolmo violentas manifestaciones y choques con las tropas, consiguió hacer triunfar su reivindicación de sustituir el Riksdag, compuesto por cuatro estamentos, por otro bicameral electivo. Unicamente la vio satisfecha en 1866, como fruto de un compromiso entre los grandes terratenientes y la burguesía comercial-industrial.

A comienzos del siglo XIX, en la filosofía sueca predominaban todavía las concepciones del idealismo subjetivo y vigorosas tendencias teológicas y antiempíricas. Los pensadores que más descuellan en este período son B. Heyer, N. F. Biberg, S. Grubbe y E. G. Geijer.

A mediados del siglo el idealismo alcanza en Suecia su forma más o menos perfecta en la filosofía de *Christopher Jacob Boström* (1797-1866). Su sistema, que él mismo denomina "idealismo racional", predominó durante largo tiempo en las universidades suecas; incluso actualmente cuenta con seguidores en el país. Los filósofos burgueses de Suecia consideran a Boström como a su clásico.

Boström, profesor de la Universidad de Upsala, expuso los fundamentos de su doctrina en manuales y en obras como *Sobre los conceptos de religión, sabiduría y virtud y sus relaciones recíprocas* (1841) y *Rasgos fundamentales de la propedéutica filosófica de la doctrina del Estado* (1859).

La escuela del "idealismo racional", iniciada por Boström, iba dirigida contra la filosofía materialista y se planteaba el objetivo de defender el idealismo y la religión. Por "racional" entendía lo suprasensible. Al mundo de los sentidos oponía Boström el ser del espíritu como lo único real. En su sistema de "idealismo racional" se entrelazaban concepciones del idealismo objetivo y subjetivo.

Boström admite dos fuentes del conocimiento: la razón y la sensibi-

lidad. "Mediante la primera fuente —dice—, que de por sí no es sensible, el hombre conoce lo suprasensible, es decir, lo que se refiere a Dios y a sus propias esencias primarias, así como a lo racional en general. Mediante la segunda fuente, que de por sí es sensible, el hombre conoce lo sensible, es decir, el mundo, o esa realidad que existe para nosotros en el espacio y en el tiempo." [3]

Así las cosas, el hombre, que es un ser finito, únicamente puede conocer de un modo parcial e incompleto el mundo de las ideas, a sí mismo y el mundo material.

Boström acepta la tesis fundamental berkeleyana: "ser es ser percibido", y agrega: "...y ser percibido significa ser; ambas proposiciones tienen igual significación e igual volumen".[4] La posición idealista subjetiva de Boström es indudable. "En efecto —dice—, todo lo que se denomina naturaleza exterior, como tal, carece por completo de existencia autónoma fuera del hombre y con independencia de él." [5] Esta afirmación gratuita se encuentra en contradicción completa con los datos de la ciencia y la práctica.

La concepción filosófica de Boström, subjetivista de preferencia, se entrelaza con elementos idealistas objetivos relacionados con el concepto metafísico de lo *absoluto*. Lo absoluto, dice, es lo que no depende de todo lo demás, lo que contiene en sí todo lo esencial; equivale a lo perfecto. Por eso lo absoluto no puede verse sometido a cambio ni ser determinado por el tiempo ni el espacio.

De conformidad con la concepción idealista de Boström, lo absoluto es Dios, cierta personalidad absoluta que es el sistema jerárquico de los espíritus individuales o ideas eternas. Lo absoluto es la realidad verdadera. En cambio, el mundo sensible no es sino un fenómeno del ser espiritual y su relación con este último es la misma que, por ejemplo, existe entre el Sol visible y el Sol real. Estas especulaciones de Boström rebasan, en realidad, los límites de la filosofía, pues ostentan un carácter claramente teológico.

El concepto central de la filosofía de Boström es el de *persona*, y él preside todo su sistema. Su filosofía la define como ciencia de los seres personales, es decir, de los seres espirituales y que tienen conciencia de sí mismos.[6] En lo que hace al mundo material, según Boström, la filosofía únicamente puede ocuparse de él en cuanto es fenómeno para la conciencia humana. El punto de vista suyo acerca de las tareas de la filosofía viene determinado por su concepción del mundo de las ideas como personas que descansan en lo absoluto. A diferencia de Platón, acepta la existencia del más allá únicamente para las ideas de los seres racionales, pero no para las ideas de todos los objetos del mundo material: "...Es imposible concebir ideas divinas para las cosas inorgánicas, y también para las plantas y los animales, pues ellos, como tales, son en

[3] C. J. Boström, *Grundlinien eines philosophischen Systems*, Leipzig, 1923, S. 125.
[4] Ibídem, S. 7.
[5] Ibídem, S. 37.
[6] Véase: C. J. Boström, *Grundlinien eines philosophischen Systems*, S. 13.

nosotros y para nosotros únicamente fenómenos de los seres racionales",[7] o sea del espíritu humano. Las ideas de Dios son propias, únicamente de los seres racionales. El mundo material, según Boström, no se encuentra en Dios directa, sino indirectamente: el mundo sensible se encuentra en el espíritu humano, y como este último existe directamente en Dios, el mundo sensible también se encuentra en Dios.

Boström trata de unificar con el teísmo el panteísmo interpretado con un criterio idealista. A diferencia del panteísmo, que diluye a Dios en la naturaleza y parte de su interdependencia, su "idealismo racional" presupone que la naturaleza no puede existir sin Dios, mientras que Dios puede existir sin la naturaleza.

Al mudadizo mundo sensible opone Boström el reino, fuera del espacio y del tiempo, de las personas espirituales, que en calidad de ideas eternas descansan en la persona absoluta e infinita de Dios. El cambio y el desarrollo, imaginaba Boström, son ilusiones pertenecientes al mundo sensible, mientras que la realidad verdadera no adolece de estos "defectos", es el mundo de las ideas-personas.

Basándose en la concepción idealista religiosa de lo absoluto desprovisto de todo desarrollo, Boström combate duramente el materialismo y la dialéctica. Parte de la afirmación de que el desarrollo es propio solamente del mundo sensible finito, pero no de lo absoluto, es decir, del mundo espiritual, por lo que hay que rechazar todas las teorías que a admitir el desarrollo de lo absoluto lo convierten en finito. Así, si la filosofía idealista alemana afirma que el mundo surgió como consecuencia del desarrollo de la idea absoluta, concede a lo absoluto el atributo de finitud y se contradice a sí misma. Boström critica a Hegel desde las posiciones del fideísmo y la metafísica. Tacha a Hegel de filósofo del panlogismo, y dice de él que se elevó insuficientemente sobre la experiencia y no llegó a superar la influencia de Locke. La tarea consiste en oponer al proceso de desarrollo de la filosofía, de Locke a Hegel, un "idealismo rígido", absoluto, no influido para nada por el empirismo.

Se comprende que la doctrina idealista de Boström era incapaz de explicar la realidad, pues mediante el movimiento regresivo del mundo real a un imaginario mundo suprasensible resulta imposible obtener un cuadro objetivo del universo.

La *ética* de Boström recuerda en muchos aspectos a la de Kant. La fuerza obligatoria de la ley moral la deduce de la esencia suprasensible del hombre, que es al mismo tiempo la idea eterna de Dios. La moral se halla determinada y condicionada por la religiosidad. El hombre, según él, ha de aspirar a ser para sí lo mismo que es para Dios. Pero como esto es imposible lograrlo en la vida terrena, Boström traslada la realización del bien supremo a la otra vida. Lo cierto es, sin embargo, que los ideales éticos de Boström eran perfectamente terrenos. No condenaba el mundo de explotación en que vivía y trataba de disuadir a los hombres de sus propósitos de transformar la vida en la tierra.

Boström elaboró también una concepción idealista religiosa de la *sociedad* y del *Estado,* de conformidad con los intereses de las clases do-

[7] Véase: C. J. Boström, *Grundlinien eines philosophischen Systems,* S. 37.

minantes de Suecia. La sociedad la concibe no sólo como un organismo vivo, del que los hombres son los órganos, sino también como una idea divina, como una cierta "persona".[8] Toda sociedad es base de derechos y deberes especiales, que los hombres no tienen fuera de ella. De aquí se desprende que la sociedad ha de tener un carácter "personal" (que en Boström equivale a "racional"). Unicamente la voluntad "racional" superior, es decir, la sociedad, puede obligar a la libre voluntad del hombre y concederle derechos. Tales sociedades las denomina Boström "personas morales" y las divide en privadas y públicas. Las sociedades privadas, de las que la forma inferior es la familia y la superior la nación, persiguen fines morales, a semejanza de los individuos aisladamente. La sociedad pública —el Estado— infunde a sus actividades una forma racional, que es el derecho. Boström presenta el Estado y el derecho como algo que está supuestamente por encima de las clases y que expresa el "interés nacional"; de aquí deduce su autonomía e independencia respecto de todos los "intereses privados". La forma más racional del poder público, al decir de Boström, es la monarquía limitada o constitucional. Niega a las masas populares el derecho a la acción revolucionaria: "En cuanto al destronamiento de los monarcas, al igual que a otras revoluciones en el Estado... el derecho político ha de contener y establecer únicamente que son siempre contrarias a la ley y absolutamente punibles..." [9] El carácter monárquico reaccionario de las concepciones sociológicas de Boström no puede ser más evidente.

La filosofía de Boström reflejaba los intereses de las clases explotadoras de Suecia, de los nobles y de la robustecida burguesía.

Muy distintas, en cambio, son las ideas filosóficas y sociológicas que inspiran muchas obras de la literatura sueca. Esta, en la primera mitad del siglo XIX, idealizaba la vida de Escandinavia en otros tiempos y ostentaba más bien un carácter romántico; mas bajo el ascendiente de la lucha política, que se va acentuando, en la literatura penetra cada vez más la crítica social, la cual, sin embargo, tomaba cuerpo a menudo en una protesta de tipo anarquista (por ejemplo, en la obra de K. J. L. Almquist). Adquiere popularidad la lírica política (O. P. Sturzen-Becker y otros).

En la segunda mitad del siglo XIX se acentúan las contradicciones entre la burguesía y el proletariado en ascenso, y también en el seno de las clases dominantes. En los años 70 el movimiento obrero comienza a adquirir formas orgánicas. Aparece una literatura con rasgos del realismo crítico; su figura más visible es *J. A. Strindberg* (1849-1912), quien experimentó la vigorosa influencia del utopista sueco Quiding. El socialismo, según Strindberg, ha de advenir con la necesidad de una fuerza natural, por lo que es absurdo luchar contra él. En su libro de novelas cortas *Utopías en la realidad* (1885) dibuja la vida de la sociedad del futuro inspirándose en el socialismo utópico de Fourier. La obra de Strindberg es contradictoria: junto al realismo y a la crítica de la sociedad burguesa, existen en ella tendencias místicas. A fines del siglo XIX, en la producción

[8] Véase: C. J. Boström, *Grundlinien eines philosophischen Systems*, SS. 157, 165.
[9] Ibídem, S. 239.

de algunos escritores suecos (V. Heidenstam, G. Fröding y otros) se incrementan las tendencias decadentistas, que eran un eco de la agudización de las contradicciones del capitalismo.

La tendencia materialista aparece en las investigaciones de los naturalistas suecos.

Ya en la primera mitad del siglo XIX Suecia brindó al mundo las ideas electroquímicas, enunciadas por el eminente investigador *Jöns Jakob Berzelius* (1779-1848). Como químico, Berzelius era materialista en lo fundamental, aunque no consecuente. Trataba de reducir los fenómenos químicos cualitativamente distintos a la acción de fuerzas eléctricas, pero al mismo tiempo sostenía la afirmación vitalista de la existencia de una "fuerza vital" especial que condiciona el carácter específico de los fenómenos biológicos, por cuanto la vida no podía ser reducida a la acción de las fuerzas eléctricas o químicas.

La teoría de Berzelius descansaba sobre dos importantes ideas: primero, la fórmula química refleja la verdadera estructura interna de la sustancia, estructura que puede ser descubierta por la ciencia y conocida; segundo, las propiedades químicas de la sustancia se hallan condicionadas por las fuerzas eléctricas que actúan entre los átomos, portadores de cargas eléctricas de signo contrario. Pero la concepción de Berzelius sobre la estructura de la sustancia ostentaba un carácter metafísico limitado, era mecanicista. Esto hizo que ya en la primera mitad del siglo XIX su teoría electroquímica entrase en contradicción con descubrimientos tales como las leyes de la electrólisis, el fenómeno de la sustitución en la química orgánica y, particularmente, la ley de conservación y transformación de la energía. Y las ideas de Berzelius hubieron de dejar paso a otras teorías.

En la primera mitad de los años 80, los químicos y físicos que estudiaban las propiedades de las soluciones diluidas y la acción de la corriente eléctrica sobre las soluciones acuosas de electrólitos [10] se acercaron de lleno a la explicación de estos fenómenos por la presencia de iones, es decir, de fragmentos, provistos de carga eléctrica, de las moléculas del cuerpo diluido. Tal explicación la enunció el ilustre físico-químico *Svante Arrhenius* (1859-1927), profesor de la Universidad de Estocolmo y autor de la teoría de la disociación electrolítica.

Había motivos para que esta teoría apareciese justamente en Suecia, donde gozaban de gran predicamento las ideas electroquímicas de Berzelius; Arrhenius despojó a estas ideas de sus elementos erróneos, metafísicos, y la amplió de conformidad con los datos de las ciencias naturales, al nivel que éstas habían alcanzado a mediados y durante la segunda mitad del siglo XIX.

El descubrimiento de Arrhenius contribuyó en alto grado a fortalecer y desarrollar la concepción materialista —de una dialéctica espontánea— sobre los fenómenos físico-químicos, la estructura de la sustancia y el carácter de la interacción de las partículas materiales. Al propio tiempo, significaba un paso importante en la preparación de la novísima revolución en las ciencias naturales, que ya se avecinaba y que se inició al filo de los siglos XIX y XX.

[10] Es decir, cuerpos conductores de la electricidad.

La teoría de Arrhenius venía a robustecer la convicción de los físicos y químicos no sólo de que los átomos y moléculas tienen existencia real como partículas materiales, sino también del carácter real de las propiedades eléctricas que les son inherentes; más aún, como las cargas eléctricas de los iones resultaban estrictamente discretas, iguales a 1, 2, 3 ó 4, se hacía posible aplicar a las propias cargas la ley de las proporciones múltiples simples, como en tiempos hiciera Dalton respecto de la composición química de los cuerpos. Así, pues, la teoría de Arrhenius conducía a la idea de que la electricidad, lo mismo que los cuerpos, ha de poseer sus "átomos", es decir, sus cantidades enteras e indivisibles. En 1822, Engels escribía que "aún no se ha hecho en el campo de la electricidad un descubrimiento como el de Dalton, que sirva de base para la investigación en toda la línea de la ciencia".[11] Esta previsión de Engels comenzó a verse justificada precisamente con la teoría de Arrhenius y de su concepto central del "ion", y más tarde, en grado mayor todavía, con el descubrimiento del electrón, al que esa teoría llevaba directamente.

El carácter dialéctico espontáneo de la teoría de Arrhenius se ponía de manifiesto en que, gracias a ella, adquiría nuevo impulso uno de los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX: el de la conservación y transformación de la energía. La teoría de Arrhenius parecía revelar el "mecanismo" interno de la transformación de la forma eléctrica del movimiento en la química, y de la química en eléctrica. El estudio de la vinculación recíproca y de las transiciones mutuas de ambas formas del movimiento de la materia, puestas de manifiesto con mayor profundidad cada vez, contribuía a trazar más completamente un cuadro materialista general del mundo basado en la idea de la unidad de todo el movimiento en la naturaleza.

Aun siendo en lo fundamental materialista, Arrhenius enunció la idea de que la vida no surgió en la Tierra por vía química a partir de la naturaleza inorgánica, sino que fue transportada hasta ella desde otros astros. Esta hipótesis era, en esencia, una concesión a la idea metafísica e idealista acerca del carácter eterno de la vida.

Poco antes de 1880, *L. F. Nilson* (1840-1899) y otros químicos suecos descubrieron algunos elementos, entre los cuales se encontraba el ekaboro —anunciado por Mendeleev—, que recibió el nombre de escandio en honor del país donde fue obtenido. Con este motivo, Nilson, descubridor del escandio, escribió: "Así se confirman de la manera más brillante las ideas del químico ruso, que permitieron no sólo prever la existencia de dicho cuerpo simple, sino determinar anticipadamente sus propiedades más importantes."[12] Ahora bien, Nilson y otros químicos analíticos suecos, a diferencia de Arrhenius, defendían un método estrechamente empírico y rechazaban la necesidad del pensamiento teórico. De ahí sus dudas sobre la objetividad de la ley periódica de los elementos químicos, aunque el descubrimiento del escandio viniera a confirmarla irrebatiblemente. A principios de los años 80, Nilson y Petterson trataron de rebatir

[11] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* trad. esp. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 90.

[12] Cita tomada de: *La ley periódica de D. I. Mendeleev y su significado en filosofía,* ed. rusa, Moscú, 1947, pág. 43.

esta ley, aduciendo que el peso atómico del berilio adoptado por Mendeleev era inexacto y que se necesitaba tomar para él un peso distinto, que contradecía la ley periódica. Pero cuando, a propuesta del químico checo Brauner, midieron la densidad del vapor de cloruro de berilio, resultó que el peso atómico de dicho elemento coincidía exactamente con el que Mendeleev había adoptado guiándose por la ley periódica. La práctica, la experiencia, el experimento, eran el criterio de la verdad que decidieron la controversia en favor de la ley periódica. Mendeleev había de señalar más tarde que la prueba de la realidad de esta ley la proporcionaron sus adversarios empeñados en "refutarla".

Esto confirma que el pensamiento teórico basado en la experiencia científica, que refleja la esencia de las cosas y los fenómenos de la naturaleza, vence siempre al empirismo estrecho, que tiende a reducir la investigación a una mera descripción de los hechos.

Así, pues, mientras que en las obras propiamente filosóficas de los ideólogos de la burguesía sueca imperaba el idealismo, en el campo de las ciencias naturales las tendencias materialista y dialéctica se abrían tenazmente paso.

La segunda mitad del siglo XIX es en Suecia, lo mismo que en todos los países escandinavos, un período de expansión del movimiento proletario y de penetración de las ideas socialistas en la conciencia de los obreros. Los acontecimientos revolucionarios de 1848 infundieron actividad a los elementos democráticos de Suecia, y ante todo a la clase obrera. A fines de 1848 era traducido ya al sueco el *Manifiesto del Partido Comunista*.[13] En una serie de artículos de periódico fue publicada también *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels.

En 1849 se constituyó la primera organización obrera independiente, la Sociedad Obrera de Lectura. Uno de sus dirigentes era Per Guetrek, que se decía partidario del comunismo utópico del francés Cabet y predicaba un "socialismo" religioso. Un año más tarde, a propuesta del líder del movimiento obrero Franz Schöberg, la Sociedad fue convertida en una asociación obrera que se marcaba el propósito de agrupar a los trabajadores para la lucha por mejorar su situación social y sus condiciones de vida, y también para reivindicar el derecho de la clase obrera a tomar parte en la labor legislativa. Poco después, sin embrgo, al producirse la derrota de la revolución en el continente, la asociación dejaba de existir. En los años 70, el movimiento obrero sueco estaba dirigido por liberales burgueses que se habían infiltrado en sus filas y trataban de apartar a los trabajadores de la lucha de clases.

Un importante propagandista de las ideas socialistas en Suecia fue *August Palm* (1849-1922). Palm, que había sido sastre, publicó, en los años 80, periódicos en los que se hacía activa propaganda de las ideas del socialismo y de la necesidad de constituir un partido obrero único, a la vez que combatía a los liberales.

En 1882, Palm dio a luz el *Primer programa de principios del mo-*

[13] Véase: K. Bäckström, *Arbetarrörelsen i Sverige*, Stokholm, 1958, S. 54. La traducción del *Manifiesto* apareció sin indicación de quiénes eran los autores; en ella se había suprimido el llamamiento final: "¡Proletarios de todos los países, uníos!", y existen algunas inexactitudes. Se desconoce el nombre del autor.

vimiento socialista sueco. Tomó como base el programa de Gotha de la socialdemocracia alemana y el de la socialdemocracia danesa, que sometió a crítica, y mejoró algunas de sus fórmulas. Mas con todo y con eso, el programa de Palm carecía aún de madurez y adolecía de una serie de defectos.

En 1889, Palm consiguió reunir un Congreso de todos los círculos socialdemócratas y de algunos sindicatos, en el que quedó constituido el Partido Socialdemócrata Sueco. Pero poco después, la dirección del partido pasaba a manos de los socialistas de derecha. Palm continuó la lucha contra el ala reformista de la socialdemocracia, que estaba capitaneada por H. Branting. Aun siendo fiel a la clase obrera, Palm no era un marxista consecuente, y consideraba que la forma principal de la lucha política de los obreros era la parlamentaria.

Otro prestigioso socialista de este período es *Axel Danielsson* (1863-1899). En el primer Congreso de obreros del Sur de Suecia se aprobó el programa máximo y el programa mínimo, que él había redactado. Hallábase depurado de ideas lassalianas y acusaba la señalada influencia del *Manifiesto del Partido Comunista*, del que Danielsson hizo una nueva traducción al sueco en 1886. Pero el Congreso constituyente del partido no aceptó este programa. En 1897 aprobó otro, escrito también por Danielsson, sobre la base del programa alemán de Erfurt, y que durante cincuenta años no experimentó cambio alguno. En el programa hacía un breve análisis marxista del desarrollo del capitalismo y mostraba el proceso de desplazamiento de la pequeña producción por la grande, el incremento del gran capital a expensas de los trabajadores y las causas de la agudización de la lucha de clases. El programa sueco explicaba el papel de los sindicatos, cosa que el alemán no tenía, pero, en cambio, no señalaba suficientemente el papel del partido político.

Nils Herman Quiding (1808-1886) defendió las ideas del socialismo utópico. De profesión abogado, entre 1871 y 1876 publicó, con el seudónimo de "Nils Nilson, muchacho obrero", cuatro volúmenes de una obra que llevaba por título *Ajuste definitivo de cuentas a la ley del Estado sueco*. Quiding denunciaba en ella las contradicciones de clase de la sociedad capitalista. Indicaba acertadamente que la causa de la miseria de la "clase baja", y también de las guerras, de la delicuencia y de la esclavización de la mujer, era la propiedad privada y la apropiación de los productos del trabajo por la "clase alta". Quiding expuso un proyecto utópico del futuro comunista, muchos de los rasgos del cual estaban tomados de Fourier.

2. Dinamarca

A principios y mediados del siglo XIX, Dinamarca era un país agrario atrasado, con un sistema patriarcal de gran propiedad de la tierra. La burguesía era aún muy débil. Refiriéndose a la sociedad burguesa de Dinamarca en aquel tiempo, Engels escribía en una carta a Marx, a fines de diciembre de 1846: "Semejante nivel de indigencia moral, gremial, estamental, no existe ya en ningún sitio." [14]

[14] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXI, Moscú, 1932, pág. 59.

La situación revolucionaria a que el país llegó en 1848 fue salvada mediante una componenda de la reacción terrateniente monárquica con la cobarde burguesía liberal. Dinamarca se convirtió en una monarquía constitucional de burgueses y terratenientes. La segunda mitad del siglo XIX se distingue por el triunfo del capitalismo y el crecimiento de la clase obrera. En los años 80, Dinamarca pasa a ser un gran exportador de productos de la ganadería. El desarrollo de la agricultura danesa se basaba "en la *proletarización en masa* de la población rural, en la falta de medios de producción de la *masa* de los "labradores".[15]

El pensamiento filosófico atraviesa en Dinamarca varias etapas a lo largo del siglo XIX. A comienzos del siglo predominaban en el país el kantismo, representantes del cual fueron el noruego N. Tresov y A. S. Oersted, y también la doctrina de Schelling (H. Ch. Oersted). Más tarde ganó influencia la filosofía hegeliana. En 1846, en una carta que escribe a Marx desde Dinamarca, Engels comenta irónicamente que allí, como en los otros países escandinavos, "abundaban terriblemente los hegelianos".[16] De ahí a poco, sin embargo, la filosofía de Hegel era sometida a crítica con un espíritu idealista subjetivo. La filosofía danesa se caracteriza por el intento de fundamentar el principio de la persona en la esfera de la experiencia interpretada con un espíritu idealista. Entre los filósofos de Dinamarca que combaten el sistema especulativo de Hegel sobresalen F. C. Sibbern y, particularmente, S. Kierkegaard.

Federico Cristián Sibbern (1785-1872) expuso sus concepciones filosóficas en *Naturaleza espiritual y esencia del hombre* (1819-1828), *Sobre el concepto de filosofía* (1843), *Cosmología especulativa* (1846) y otras obras.

Sibbern rechaza la idea de las leyes del desarrollo y expone en su doctrina idealista del ser una concepción pluralista. Estimaba que el ser presente es un sistema de procesos de desarrollo, cada uno de los cuales transcurre "esporádicamente", partiendo de varios puntos distintos que a menudo se contraponen. Y como luego las series de estos procesos se cruzan, surge la lucha, la "discusión", que es la causa del progreso. La idea del desarrollo "esporádico" la utiliza Sibbern para fundamentar en la gnoseología los denominados "límites del conocimiento" y la significación del lado subjetivo de este proceso. De conformidad con Sibbern, cada objeto cognoscente se encuentra solo en una de las series del desarrollo, por lo que es incapaz de contemplar el proceso en su conjunto, de conocer el ser en su totalidad; por otra parte, nadie más que el sujeto cognoscente dado puede saber cómo transcurre el movimiento en este punto determinado. Así, pues, Sibbern no admite la existencia de la verdad objetiva y se inclina hacia el subjetivismo. No comprendía la relación que hay entre la verdad relativa y la absoluta, y esto le llevaba a la errónea afirmación de que existen ciertos "límites del conocimiento", cuando la historia de la ciencia nos prueba el carácter ilimitado del conocimiento

[15] V. I. Lenin, *La cuestión agraria y los "críticos de Marx". Obras completas*, ed. rusa, t. 13, pág. 183.
[16] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. XXI, pág. 60.

humano. Los razonamientos agnósticos de Sibbern iban dirigidos contra la tendencia materialista de desarrollo de la ciencia.

Los ataques más duros contra el materialismo parten del escritor de temas filosóficos y teólogo danés *Sören Kierkegaard* (1813-1855). Su credo filosófico lo expuso en numerosas obras literarias, a menudo en forma de diarios, aforismos, etc.

Kierkegaard salió a la palestra en unos años en que la Europa Occidental se hallaba dominada por la efervescencia prerrevolucionaria. Le perseguía el miedo a la revolución y odiaba a las masas, las ideas democráticas y, particularmente, el socialismo. Adversario del conocimiento científico y del racionalismo, Kierkegaard combatía también la filosofía de Hegel y predicaba la fe religiosa, que es incompatible con la demostración científica.

El mundo material, con existencia objetiva, para Kierkegaard no es nada. La realidad única y la medida de todas las cosas es la *existencia* del hombre. La "existencia" (Existenz) es la categoría central de su reaccionaria filosofía. Bajo este concepto entiende él no el ser real, social y biológico, del hombre, sino el mundo ético-religioso subjetivo de vivencias de cada individuo, que tiene la posibilidad de "relacionarse consigo mismo". Esta posibilidad la denomina "esencia interna" del hombre, su *libertad,* que no tiene un carácter determinado. La propiedad fundamental de la "existencia" es su irracionalidad: "No es posible pensar la existencia." [17] Carece de contenido objetivo y es hostil a todo lo material.

Kierkegaard rechaza la verdad objetiva. La verdad es subjetiva y el individuo, "arrojado" a un mundo absurdo e incognoscible, ha de luchar contra las tendencias objetivas exteriores, ajenas a la esencia humana, y aproximarse a la verdad eterna, a la subjetividad absoluta, es decir, a Dios. Esta afirmación de Kierkegaard carece por completo de fundamento. La actividad práctica del hombre, encaminada a un fin, es sólo posible conociendo la verdad objetiva, las leyes del mundo objetivo.

Desde el principio mismo, Kierkegaard se enfrentó decididamente a la filosofía de Hegel, sometiéndola a crítica con un espíritu idealista subjetivo, irracionalista. Al idealismo objetivo oponía un subjetivismo extremo; a la lógica y al racionalismo, el absurdo y el irracionalismo. En su obra *Postscriptum final no científico* (1846) escribe que si bien el hombre puede disponer sus ideas en un orden lógico y elaborar un sistema especulativo, su mente finita es incapaz de proporcionar un sistema acabado. Además, el conocimiento viene después de la vivencia. Por eso conocemos sólo lo que hay tras de nosotros en el tiempo, pero vivimos lo que nos antecede. Esta contradicción entre el pasado y el presente es lo que hace que el ser sea irracional para nosotros. Características distintivas del idealismo subjetivo de Kierkegaard son el irracionalismo franco y abierto y el relativismo absoluto.

Kierkegaard disputa el derecho de la ciencia a explicar el mundo. Para él, el progreso científico es un movimiento en la nada y el conocimiento de las verdades relativas es relativismo. Le es ajena la dialéctica de lo absoluto y lo relativo. Rompe la unidad dialéctica de los aspectos contra-

[17] S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* Bd. 7. Jena, 1910, S. 27.

dictorios y los considera como petrificados fantasmas metafísicos. A la dialéctica de Hegel oponía Kierkegaard su denominada *dialéctica cualitativa*, término bajo el cual comprendía la transición de un estadio de la "existencia" a otro, más elevado, como consecuencia de la "decisión", de la "elección" del individuo. La ley del paso de la cantidad a cualidad la calificaba de "superstición", y de "fantasía" la doctrina del desarrollo constante mediante las transiciones internas; rechazaba las leyes de la dialéctica hasta en la forma mistificada en que se encuentran en la filosofía de Hegel.

La doctrina de los "estadios" y de la "elección" constituye la *ética* de Kierkegaard. En sus obras *O lo uno o lo otro* (1843) y *Estadios en el camino de la vida* (1845) distingue varias concepciones de la vida, de tipos de la "existencia" humana que él llama "estadios". Los principales son tres: el estético, el ético y el religioso. Sin embargo, como Kierkegaard niega el desarrollo, estos estadios no son, naturalmente, fases de un proceso único de desarrollo, sino tipos diversos de existencia encerrados en sí mismos, cualitativamente distintos.

En el estadio "estético", el hombre vive los fugaces placeres mundanos. Lo "estético" es aquello por lo cual el hombre es inmediatamente lo que es. El estadio que le sigue en elevación —el "ético"— se caracteriza por el ascetismo y la responsabilidad moral del individuo. Lo "ético" es aquello por lo cual el hombre se convierte en aquello en que se convierte Ni lo sensible (lo "estético") ni la percepción "ética" del mundo, basada en el intelecto, descubren al hombre la verdad de su existencia.

El estadio más elevado es el "religioso"; en él, afirma Kierkegaard, es donde habita la verdad. La salvación del hombre está en la fe religiosa. La verdad religiosa es imposible alcanzarla por la comprensión y la demostración; únicamente se logra por la fe ciega en el absurdo y sólo en forma de paradoja. Es necesario, enseña Kierkegaard, renunciar al intelecto, a la ciencia, al sentido común, pues la fe, siendo como es lo opuesto al conocimiento, no tolera demostración alguna; la materia de que se ocupa es el absurdo. Los casos de la vida de Cristo que se describen en el Nuevo Testamento son para Kierkegaard paradojas que únicamente pueden admitirse mediante la fe. Censura a los teólogos que tratan de conciliar con la razón el mito de que Cristo alimentó a cinco mil personas con cinco panes y dos peces. Estos mitos, manifiesta Kierkegaard, son ciertos precisamente porque son absurdos. En los intentos de demostrar la existencia de Dios, como en el intelectualismo en general, ve indicios amenazadores de la pérdida de los vínculos entre el hombre y Dios.

Características del "estadio" religioso, según Kierkegaard, son la fe fanática en Dios, la desesperación del individuo aislado, el odio a la vida y la aspiración a la unidad con Dios. El ideal de su ética es la imitación de Cristo. Hay que vivir enteramente para Dios, con una fidelidad sin reservas a la verdad cristiana que llegue hasta el martirio.

La doctrina de los tres estadios de la "existencia" humana carece de base científica. Se contradice con toda la historia del desenvolvimiento de la sociedad y del pensamiento humano. Lo mismo en el pasado que en el presente, el pensamiento científico avanza sin cesar en línea ascen-

dente. Los conocimientos de los hombres, sus ideas de la vida, la moral, el arte, etc., se perfeccionan incesantemente, son comprobados en la práctica y refutan las ideas místico-religiosas y demás concepciones anticientíficas. La única visión acertada de la vida y de las tareas que el hombre tiene ante sí no es el decantado "estadio religioso", como Kierkegaard afirma, sino el conocimiento genuinamente científico confirmado por la práctica; en otras palabras, la concepción científica del mundo que proporciona el materialismo dialéctico. La teoría de Kierkegaard sobre la mansedumbre religiosa y la fe fanática en Dios es una doctrina reaccionaria dirigida contra las fuerzas progresivas de la sociedad, que luchan por la transformación revolucionaria del mundo.

En los últimos años de su vida, Kierkegaard atacó a la Iglesia oficial, a la que acusaba de tolerancia y de no manifestar el suficiente fanatismo. La Iglesia, manifestaba, se ha enfangado en los asuntos mundanos y no tiene derecho a considerarse heredera del cristianismo verdadero de los apóstoles, pues este último era la religión del amor a Dios, y no a los hombres. Kierkegaard se mostraba así como apologista militante de la ciega fe religiosa.[18]

Los tres estadios de la "existencia" se hallan dominados por la *angustia* ante la inevitable *muerte*. La angustia es el tema mayor de la filosofía de Kierkegaard. Incluso dedicó a este problema una obra especial: *El concepto de la angustia* (1844).

El paso de un estadio a otro se realiza no por una necesidad lógica ni como fruto de una evolución psicológicamente fundada, sino mediante un acto irracional e inexplicable de voluntad, mediante la "elección", que es la esencia de la libertad interna, no determinada e incognoscible, del hombre. Con ello trata Kierkegaard de subrayar las contradicciones *cualitativas* de los estadios, es decir, de los tipos de "existencia", y de oponer su "dialéctica cualitativa" a la lógica y a la unidad del proceso de desarrollo de la filosofía hegeliana.

En el campo del espíritu, decía Kierkegaard, no hay desarrollo continuo, no hay proceso, no hay vinculación recíproca. Todo esto existe únicamente en el mundo de las posibilidades y se ve trastocado con cada tránsito de un estadio a otro. Por la elección surge una cualidad completamente nueva, y en el paso de un estadio a otro no hay ningún nexo de continuidad.

Refiriéndose al problema de la elección ("o lo uno o lo otro"), Kierkegaard advierte que no tiene nada que ver con la elección que el hombre ha de hacer diariamente en su vida. Por ejemplo, la muchacha que sigue los dictados de su corazón, no elige, sino que se limita a aceptar lo que su naturaleza le impone. Esto, dice Kierkegaard, son fenómenos de la vida "estética", o sea del estadio inferior de la existencia del hombre. Una elección más acertada, aunque tampoco verdadera, la hace el hombre en el campo de la ética. La elección verdadera únicamente puede tener

[18] De lo anterior se desprende el craso error en que incurre el revisionista húngaro G. Lukacs cuando califica a Kierkegaard como "ateo religioso" (véase: G. Lukacs, *El asalto a la razón*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959, pág. 242). El término ateísmo religioso carece de sentido, puesto que el ateísmo se opone, por sus principios mismos, a la concepción religiosa del mundo.

lugar, sigue Kierkegaard, en el estadio religioso, cuando el individuo, barriendo toda realidad objetiva, "se elige" a sí mismo y con ello adquiere la oportunidad de "elegir" a Dios, la subjetividad absoluta. La esencia de este acto no reside en la elección entre el bien y el mal, sino en que el individuo se elige a sí mismo en el sentido "absoluto", elige su "yo" absoluto, que es él mismo, y no "otro". La elección adviene en forma de "salto a lo desconocido", es decir, a lo inconsciente, y tiene, por tanto, un carácter irracional: "Si hay quien cree que puede, siquiera por un instante, abdicar de su persona... se equivoca de medio a medio. La persona se inclina hacia uno u otro lado antes de que la elección haya sido realizada de hecho, y si el hombre la demora, la elección se hace por sí misma, *al margen de la voluntad y la conciencia* del individuo, bajo la acción de las *fuerzas oscuras* de la naturaleza humana." [19] El "salto" se procura entre dos instantes, de los que uno se encuentra en el mundo de las posibilidades y el otro en el mundo de la realidad; por eso es incognoscible. De este modo, mediante el decantado "salto" se lleva a cabo el rompimiento completo con el pensamiento lógico.

La elección, al decir de Kierkegaard, se produce mediante el "arrepentimiento". Lo primero a que la elección lleva al hombre es a "su aislamiento más completo del mundo". Luego se opera en él la evolución desde la "beatitud sin límites", a través de la contemplación de sí mismo y la apatía, hasta los deseos de suicidio.

El problema de la decisión individual, de la elección, existe en la realidad, pero en un plano muy distinto a como Kierkegaard lo presenta. Como respondiendo a Kierkegaard, que llamaba a una "elección" que aislase por completo al hombre de cuanto le rodea, Marx escribe: "...lo que yo hago de mi persona, lo hago de mí para la sociedad, reconociendome como ser social".[20] Contrariamente a las afirmaciones reaccionarias de Kierkegaard, la vida demuestra que la libertad de elección viene condicionada por la necesidad conocida, se desprende del conocimiento que el hombre tiene de la realidad. La elección acertada no es un acto irracional, sino consciente, basado en la comprensión racional y en la valoración acertada de la situación objetiva. No conduce al aislamiento del individuo, sino a una actividad social consciente y dirigida a un fin, de conformidad con las leyes objetivas de las que tiene conciencia. Y sólo esa elección lleva al hombre a la libertad verdadera.

La solución que Kierkegaard da al problema de la elección desposee a su ética de contenido real, la convierte en formal y reaccionaria en el más alto grado, pues cuanto más se aísla el individuo de la sociedad, tanto menos posibilidades tiene de plantear y llevar a cabo fines reales determinados.

La ética de Kierkegaard es profundamente hostil a la vida y al hombre. Su filosofía reflejaba el sentir de la burguesía reaccionaria danesa en una época en que "Alemania atravesaba por una revolución y Dina-

[19] S. Kierkegaard, *Entweder-Oder*. Dresden, 1909, S. 154 (cursivas nuestras.—*N. de la Red.)*.

[20] C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, ed. rusa, Moscú, 1956, pág. 590.

marca, como siempre, la copiaba a su manera provinciana".[21] En este sentido se anticipó a muchos ideólogos burgueses de nuestro tiempo, en los que lo característico es el miedo a la vida y al conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo histórico. Y no es casual que la filosofía de Kierkegaard se halle penetrada de tendencias antihumanistas. Su ética exige el sufrimiento, el sacrificio expiatorio y el amor no a los hombres, sino a un Dios severo y despiadado. El humorismo de los pensadores precedentes y contemporáneos de él lo calificaba de "abstracto intelectual". Kierkegaard rechazaba la igualdad social como idea "no concreta" que parte de lo "abstractamente humano". Haciéndose eco de los intereses de las clases dominantes, afirmaba que el problema de la igualdad, lo mismo que el problema social, carece de solución: "Ninguna política... puede dar realidad a la idea de la igualdad de los hombres... Jamás habrá en el mundo igualdad (habrá únicamente nuevas diferencias, nuevas clases, nuevas castas)..." [22] La igualdad de los hombres, predica, se puede alcanzar sólo en el "estadio" existencial religioso del espíritu humano, condición y premisa del cual es no la "democracia sin Dios", sino la libertad interna del individuo aislado, que se desespera y arrepiente.

A la vista de lo expuesto, queda clara la inconsistencia de todo cuanto los actuales apologistas de Kierkegaard hacen para presentarlo como uno de los iniciadores de lo que denominan nuevo humanismo. El "nuevo humanismo" de Kierkegaard no tiene nada de común con el humanismo burgués de las doctrinas progresivas del siglo XVII y comienzos del XIX. Es expresión del individualismo burgués extremo, guarda relación con las reaccionarias aspiraciones sociales de la burguesía dominante, es hostil a las masas populares y, por ello, no tiene nada que ver con el verdadero humanismo.

El subjetivismo extremo, el irracionalismo y la orientación antihumanista y antisocial de la filosofía de Kierkegaard la convertían en un sistema perfectamente aceptable para el pensamiento burgués reaccionario de nuestros tiempos. No en vano, después de la primera guerra mundial, en un ambiente de crisis general del capitalismo, los ideólogos burgueses desenterraron a este filósofo danés, conocido en su época únicamente en los países escandinavos y luego condenado al olvido, y la escuela de los existencialistas lo ha erigido en el primero de sus maestros.[23]

Entre los filósofos daneses de la segunda mitad del siglo XIX gozaron de notoriedad C. Kroman y H. Höffding.

Cristián Kroman (1846-1925) distingue en su obra principal —*Nuestro conocimiento de la naturaleza* (1883)— dos géneros de ciencias: formales (lógica, matemáticas y mecánica) y reales (ciencias naturales). En

[21] F. Engels, *El armisticio pruso-danés*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. 5, Moscú, 1956, pág. 423.

[22] S. Kierkegaard, *Die Lilien auf dem Felde*. Wien, 1947, S. 425.

[23] K. Jaspers, por ejemplo, filósofo reaccionario que figura entre los líderes del existencialismo alemán, ensalza así las "teorías" místicas y, de hecho, antihumanas de Kierkegaard y Nietzsche: "Hoy, en la tormentosa travesía de la historia mundial, no vemos más que tinieblas... Al reflexionar en esta situación, aumenta la importancia y peso de Kierkegaard y Nietzsche... Kierkegaard y Nietzsche nos han abierto los ojos..." (Karl Jaspers, *Balance y perspectiva*. [Discursos y ensayos]. Trad. de Fernando Vela. "Revista de Occidente", Madrid, 1953.)

el campo de las ciencias formales, el hombre trata, según él, con objetos creados por su pensamiento; de ahí que en cierto sentido sean *a priori* y nos proporcionen datos fidedignos. En cuanto a las ciencias reales, tratan de objetos ya existentes y presuponen la fe en la causalidad; de ahí su carácter empírico y que únicamente proporcionen datos probables. Kroman negaba el carácter objetivo de la causalidad, pero no compartía tampoco la opinión de Kant de que ésta es una categoría *a priori* del entendimiento. Expuso la reaccionaria proposición idealista de que la causalidad surge bajo la influencia del instinto de conservación, puesto que el hombre ha de comprender el mundo contra el cual mantiene una constante lucha. La teoría de Kroman se contradice con las ciencias naturales, las cuales demuestran el carácter objetivo de la causalidad y son fuente de datos fidedignos, y no probables.

Harald Höffding (1843-1931), profesor de la Universidad de Copenhague, se especializó en el campo de la ética, la psicología y la historia de la filosofía. Sus concepciones teóricas quedaron expuestas en *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia* (1882), *Ética* (1887) y otras obras.

En la formación de sus ideas influyeron las doctrinas filosóficas de Kant y Schopenhauer, y también del positivismo inglés y francés. El propio Höffding definía su concepción del mundo como "positivismo crítico". En la teoría del conocimiento, seguía el apriorismo kantiano; en la psicología, atribuía una significación decisiva a la voluntad, de la que, según él, son funciones el pensamiento y el conocimiento. Saliendo en defensa de la teoría idealista del paralelismo psico-físico, Höffding negaba que los procesos psíquicos estuvieran condicionados materialmente. En la ética, colocaba en primer plano la teoría de los valores absolutos, haciendo diferencia entre los motivos de la valoración y los motivos de la acción; unos y otros radican en la naturaleza humana.

Höffding construyó un anticientífico esquema del desarrollo histórico del pensamiento filosófico, en el que distingue tres períodos: animismo, platonismo y positivismo. Hasta la aparición del positivismo, sostiene, imperaba el "platonismo", es decir, los sistemas idealistas. Con el advenimiento del positivismo se inicia una nueva época, que se caracteriza por el estudio de los hechos. La filosofía contemporánea la veía Höffding como un conglomerado de platonismo y positivismo. Este esquema no se ajusta a la realidad; la historia de la filosofía prueba que desde la Antigüedad hasta nuestros días, en el seno de aquélla se ha mantenido la lucha de dos tendencias: la materialista y la idealista.

A mediados del siglo XIX, sobre los intelectuales daneses ejercieron gran influencia la literatura romántica y la filosofía de Alemania. El recrudecimiento de la lucha político-ideológica condujo a la formación de dos tendencias del romanticismo en la literatura danesa: la democrática y la reaccionaria cristiana. La obra de los escritores de la orientación democrática se caracterizaba por la crítica de las supervivencias feudales, el espíritu de lucro y la hipocresía de los burgueses. A veces, empero, se advierten en ella matices místicos e individualistas.

Un profundo humanismo y auténtico espíritu popular inspiran la obra de H. Ch. Andersen (1805-1875).

La literatura clásica rusa, especialmente Pushkin y Turguenev, dejó sentir su influencia en Dinamarca.

Los naturalistas daneses contribuyeron valiosamente al progreso de la ciencia, y en particular de la física y la química física. En la primera mitad del siglo XIX, *Hans Christian Oersted* (1777-1851), profesor de la Universidad de Copenhague, hizo un importante descubrimiento en el campo de los fenómenos eléctricos y magnéticos: en 1820 registró la acción de la corriente eléctrica sobre el imán. Su trabajo principal lleva por título *Experimentos sobre la acción del conflicto eléctrico en la aguja magnética*, entendiéndose que "conflicto" era el nombre que Oersted daba a la corriente. Este descubrimiento, con el que se iniciaban los estudios del electromagnetismo, tuvo, además de su gran repercusión práctica, señalada importancia en cuanto al método: contribuía a revelar los profundos vínculos que existen entre las distintas esferas de los fenómenos físicos y conducía directamente a la idea de la unidad de las fuerzas de la naturaleza. Sobre Oersted ejerció abiertamente influencia la filosofía natural de Schelling, de quien fue discípulo y seguidor; la idea de la unidad de fuerzas distintas y diametralmente opuestas de la naturaleza, a pesar de su base idealista, empujaba a los naturalistas, y entre ellos a Oersted, a la búsqueda de hechos científicos que la confirmasen.

Esa idea de la unidad de las fuerzas de la naturaleza fue ampliada por el ingeniero danés *Luis Augusto Kolding* (1815-1888), quien contribuyó valiosamente con investigadores de otros países al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía. Ya en 1843 presentó a la sociedad científica de Copenhague una memoria en la que se exponían los resultados de la medición del equivalente calórico del trabajo.

Con Kolding colaboró *Hans Peter Julius Thomsen* (1826-1909), quien, continuando las ideas de aquél, estudió la relación entre los fenómenos térmicos y químicos, tema al que consagró sus investigaciones. De esta manera se penetró aún más en la vinculación recíproca e interdependencia de las distintas formas del movimiento de la materia en la naturaleza inorgánica.

Thomsen se dedicó también a la determinación de los pesos atómicos de los elementos, que él relacionaba con la idea de la unidad de la materia. En 1865, en su trabajo *Sobre la naturaleza de los denominados cuerpos fundamentales*, enunció la idea de que los elementos químicos poseían una estructura compleja. En los años 90 expuso detalladamente una forma especial del sistema periódico de los elementos (propuesta mucho antes por Mendeleev; posteriormente fue adoptada por el físico danés Niels Bohr). Después del descubrimiento, en 1894, del argón (el primero de los gases inertes), Thomsen, valiéndose del método que Mendeleev había empleado para predecir la existencia de elementos desconocidos, llegó a la conclusión de que los gases inertes constituían todo un grupo integrado por seis elementos y calculó teóricamente sus pesos atómicos. Dichos cálculos se vieron después confirmados con variaciones de poca monta.

Como ya decíamos más arriba, en la segunda mitad del siglo XIX y a consecuencia del desarrollo del capitalismo tiene lugar en Dinamarca un proceso de depauperación que trae consigo la agudización de las contra-

dicciones del régimen capitalista y propicia la propagación de las ideas socialistas.

En 1871, L. Pio, H. Brix y P. Helef fundaron en Copenhague la Sociedad Obrera Internacional, que constituyó la sección danesa de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Uno de los primeros propagandistas del marxismo en Dinamarca, el oficial de correos *Louis Pio* (1841-1894), director del periódico obrero *El Socialista,* mantuvo correspondencia con Engels, y en 1876 se entrevistó en Londres con Marx. Pio fue condenado por su propaganda de las ideas socialistas y después de cumplir la condena se dirigió a los Estados Unidos, donde trató en vano de crear colonias socialistas.

A fines de los años 80, en el partido socialdemócrata de Dinamarca se definieron dos tendencias: la mayoría oportunista, que propugnaba los métodos reformistas de lucha, y la minoría revolucionaria, que aspiraba a infundir al partido el carácter de una organización proletaria de clase. Desde 1888 esta minoría estuvo dirigida por H. Trier y N. Petersen.

3. Noruega

Durante cuatrocientos años, Noruega se encontró bajo la dependencia de Dinamarca. En 1814, cuando ésta fue derrotada en la guerra con Inglaterra y hubo de renunciar a sus derechos sobre Noruega en favor de Suecia, Suecia obligó a Noruega a concluir una unión con ella. El período de la unión sueco-noruega se vio acompañado de una incesante lucha de los noruegos, que reivindicaban su independencia nacional. La lucha condujo más tarde, en 1905, a la emancipación completa de Noruega, que se separó de Suecia y se constituyó en Estado independiente.

A mediados del siglo XIX, la situación interna de Noruega se caracterizaba por la diferenciación de clase en el campo, por la aparición de empresas industriales y el incremento de la clase obrera.

La evolución de la filosofía en la segunda mitad del siglo refleja la lucha que tenía lugar entre las fuerzas conservadoras reaccionarias y las fuerzas avanzadas democrático-nacionales.

En Noruega, como en los demás países escandinavos, la filosofía clásica alemana ejerció acusada influencia sobre el desarrollo del pensamiento filosófico. Casi hasta finales del siglo XIX, en la Universidad imperó la filosofía de Hegel, que era enseñada con un criterio teológico ortodoxo. En las últimas décadas del siglo, bajo el influjo de los avances de las ciencias naturales, los filósofos burgueses comienzan a mostrar también interés por el positivismo y el empirismo.

El filósofo burgués noruego que más descuella en el siglo XIX es el hegeliano de derecha *Markus Jakob Monrad* (1816-1897). Sus obras principales son *Propedéutica filosófica* (1849), *Psicología, Etica* y *Estética.*

Monrad, que interpreta con un espíritu idealista consecuente la tesis hegeliana de que la vida consiste en una constante superación y conciliación de los contrarios, trató de conciliar lo irreconciliable: la religión y la ciencia. Consideraba que la fe se anticipa a la meta infinita hacia la que la ciencia tiende continuamente sin alcanzarla jamás. Lo real, según

Monrad, es la idea, que aparece en la naturaleza y en el espíritu. Lo absoluto (Dios) es una persona que se revela ante todo a la fe, la cual antecede al conocimiento. Monrad calificaba su punto de vista de místico-panteísta. Este panteísmo místico era un notable retroceso respecto de la filosofía de Hegel, de su racionalismo.

A fines del siglo XIX aparece en Noruega la llamada psicología experimental y fisiológica, a cuya expansión contribuyó en alto grado *Anaton Ol* (1867-1943). Este se vio muy influido por Spencer y Höffding, y también por los dramas sociales de Ibsen. En un principio, Ol se sintió atraído por la historia de la filosofía y de la religión, y luego se dedicó a la psicología. En última instancia, llegó a la concepción idealista del pluralismo, según la cual el mundo se compone de numerosas esencias espirituales independientes. Sus obras principales son: *Logos* (dos volúmenes, 1896 y 1899) y *Lógica* (1926).

El problema central de la vida político-social de Noruega era en ese tiempo la lucha por la independencia nacional y los derechos democráticos. Al incrementarse el movimiento de liberación, en la segunda mitad del siglo XIX, en la literatura noruega aparece una orientación realista. En su carta a P. Ernst del 5 de junio de 1890, Engels afirmaba: "En los últimos veinte años, Noruega ha experimentado tal ascenso en la literatura como ningún otro país, excepto Rusia, puede alabarse en este período." [24] Una crítica social particularmente áspera preside la obra de los dramaturgos E. Ibsen y B. Bjoernson, y de los novelistas A. Kielland y J. Lie. Todos ellos denuncian la sociedad burguesa y su moral y condenan la política antipopular del Estado de su tiempo, haciendo ver la opresión en que vivían los trabajadores. En el desarrollo del realismo crítico noruego tuvo gran influencia la literatura rusa. Ibsen señaló en repetidas ocasiones el eminente papel de Rusia en el progreso del arte mundial.

El ilustre dramaturgo noruego *Enrik Ibsen* (1828-1906) se hizo eco en su obra del peculiar carácter de la democracia burguesa a que a mediados del siglo XIX había llegado su país, en unas condiciones de desarrollo, libre de las trabas feudales, de los pequeños campesinos y la pequeña burguesía. En sus mejores producciones sometió a dura crítica la falsedad e indigencia del mundo burgués. A las monstruosas lacras de la sociedad burguesa de su época opone el elevado mundo de los sentimientos humanos puros, el espíritu heroico del pasado nacional, las ideas de la emancipación del hombre. Su crítica, sin embargo, carece de un ideal positivo claro y su obra abunda en matices individualistas pequeñoburgueses. La sincera aspiración a emancipar la personalidad humana la revestía Ibsen a veces de una forma anarquista abstracta. No aceptaba la idea de la solidaridad y organización de las masas y veía la salvación en el individuo fuerte y aislado para el que "la multitud no es más que un material en bruto" que ha de ser trabajado.

Ibsen concibe el proceso histórico como una lucha constante, condicionada interiormente, y una sucesión de épocas contrapuestas, antihumanistas y humanistas. La época capitalista era para él antihumanista, y

[24] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVIII, Leningrado, 1940, pág. 220.

creía en su inevitable transformación hasta alcanzar una época nueva, más elevada y humana. En su conjunto, la concepción que del mundo tiene Ibsen es contradictoria y ostenta el sello del idealismo.

En la última década del siglo XIX, entre los intelectuales burgueses noruegos cobran ascendiente tendencias místicas reaccionarias que dejan su huella en la obra de algunos grandes escritores, entre los que se cuenta el propio Ibsen.

Las ideas reaccionarias de fines de siglo encuentran su expresión más neta en las novelas naturalistas e impresionistas de *Knut Hamsun* (1859-1952). Enfocaba la vida social desde el punto de vista del individualismo anarquista y del irracionalismo y, siguiendo a Nietzsche, predicaba el desprecio a la "multitud" y el egocentrismo. Posteriormente se acentuó todavía más la orientación antidemocrática de su obra.

Filosóficamente ofrecen gran interés las investigaciones de los sabios noruegos en las ciencias naturales durante la segunda mitad del siglo XIX.

Entre 1864 y 1867, *C. M. Guldberg* (1836-1902) y *P. Waage* (1833-1900) descubren la importante ley química de las masas activas, según la cual las acciones químicas opuestas (reacciones reversibles) se miden por el equilibrio químico, que se obtiene al producirse su igualación recíproca; esta tesis dialéctica la expuso en los años 70, en forma matemática, el norteamericano Gibbs. Guldberg y Waage, que introducen en la ciencia el concepto de "masas activas", entendían por "masa" no la masa mecánica, desprovista de cualidad, sino la masa química, determinada tanto cualitativa como cuantitativamente.

En este mismo período se desarrolla la obra del notable matemático noruego *Sophus Lie* (1842-1899).

En 1869, durante un viaje de estudios a Alemania, Lie intimó con el matemático alemán F. Klein, y el contacto mantenido entre ellos resultó muy fructuoso para ambos. Producto de esta colaboración fue el famoso *Programa de Erlangen*, de Klein, en el que todos los sistemas geométricos conocidos hasta entonces (Euclides, Lobachevski, Riemann) eran considerados teóricamente desde un punto de vista de grupos único.

Lie comenzó a aplicar la teoría de los grupos en la investigación de la teoría de las ecuaciones diferenciales, y posteriormente se dedicó al estudio especial de dichos grupos (los denominados "grupos de Lie"). Los éxitos de la teoría de los grupos continuos, que Lie estudió durante casi treinta años, van unidos en gran parte a su nombre. Esta teoría permite abarcar con un punto de vista único muchas ramas de las matemáticas.

En su labor científica, Lie se muestra como un dialéctico espontáneo, que buscaba la unidad y el nexo entre las distintas disciplinas matemáticas que hasta entonces se venían desarrollando separadamente. Los grupos continuos, introducidos por él, permitían no sólo descubrir los nexos existentes entre las distintas disciplinas matemáticas, sino también considerar la unidad interna dentro de cada una de ellas. Según este punto de vista, todos los sistemas geométricos, a pesar de su diferencia, pueden ser examinados como un determinado grupo continuo de transformaciones del espacio. Lie mostró el importante papel que la teoría de los grupos cumple para el desarrollo del concepto del espacio. Gracias a tal amplitud de síntesis creció la importancia de los métodos matemáticos y, al mismo

tiempo, se reveló claramente el carácter dialéctico de sus relaciones recíprocas.

Las ideas de Lie han influido vigorosamente sobre el desarrollo de la matemática actual y, posteriormente, han encontrado fecunda aplicación en la física teórica. Apoyándose en estas ideas se puede, por ejemplo, poner de relieve aquellas propiedades objetivas del espacio-tiempo que no dependen de la elección especial del sistema de cálculo y que, por tanto, rechazan con precisión matemática todo género de interpretaciones subjetivistas de la teoría de la relatividad.

A pesar de cierta debilidad del movimiento obrero, en Noruega, a fines ya de los años 40, al agudizarse las contradicciones de clase, se producen acciones abiertas del proletariado contra la explotación capitalista. Uno de los primeros organizadores del movimiento obrero noruego fue *Marcus Thrane* (1817-1890), socialista utópico pequeñoburgués, que experimentó la influencia de los seguidores de Weitling. En los años 40, siendo director de periódico, mantuvo una campaña en pro de la transformación de la sociedad existente y organizó 273 "sindicatos" en los que, además de obreros, había pequeños campesinos y braceros. Thrane exigía la supresión de la monarquía y la implantación del sufragio universal. Estimaba, sin embargo, que las transformaciones sociales podrían alcanzarse mediante reformas políticas. Llamaba a crear un partido político de los trabajadores de la ciudad y del campo. Cuando el movimiento de los partidarios de Thrane (thranitarios), organizados en "uniones obreras", comenzó a pasar a las acciones de masa, fue severamente reprimido, y Thrane fue condenado a varios años de prisión.

La Comuna de París de 1871 tuvo en Noruega gran repercusión. Ulaus J. Fjortoft, uno de los fundadores de la Unión de Obreros Noruegos, publicó en su periódico, *Adelante*, los estatutos de la I Internacional y señaló el papel de C. Marx como teórico del proletariado mundial y jefe de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En 1887 se constituyó el partido obrero socialdemócrata de Noruega, cuyos líderes mantuvieron desde el principio mismo una política de carácter reformista.

*

El proceso del pensamiento filosófico y sociológico en Suecia, Dinamarca y Noruega a mediados y a fines del siglo XIX nos muestra que también en estos países se desenvuelve la lucha entre las ideas progresivas y reaccionarias, entre el materialismo y el idealismo. Las ideas político-sociales y filosóficas avanzadas, vinculadas al movimiento de liberación y a la lucha de las masas populares por sus derechos democráticos, encuentran expresión en las utopías sociales (M. Thrane, N. Quiding y otros), en la literatura progresiva (J. A. Strindberg, E. Ibsen y otros) y en la labor práctica y teórica de los dirigentes del movimiento obrero.

Las ciencias naturales de los países escandinavos se encuentran a la altura de las tareas de su tiempo. Los trabajos de Arrhenius, Oersted, Kolding, Lie y otros investigadores significaron una valiosa aportación a la cultura mundial. Los sabios avanzados defendían, aunque de manera espontánea y poco consecuente, las posiciones del materialismo; sus des-

cubrimientos venían a confirmar la concepción dialéctica de la naturaleza. Todo esto contribuyó a la propagación de las ideas científicas, materialistas.

La tendencia filosófica predominante en Escandinavia está representada en este tiempo por el idealismo y el misticismo, hostiles al materialismo, a la ciencia y a los movimientos sociales progresivos. Boström trató en su reaccionario sistema filosófico de unir con un espíritu ecléctico el idealismo objetivo y el idealismo subjetivo. La corriente predominante de la filosofía burguesa es en este período el idealismo subjetivo, principalmente en su forma irracionalista, como era la doctrina de Kierkegaard. A fines del siglo XIX, en las condiciones de progreso de la industria y de las ciencias naturales, ciertos filósofos idealistas escandinavos (Höffding y otros) tratan de combinar los datos de la ciencia con la filosofía idealista, de "conciliar" la oposición entre el espíritu y la materia.

Frente a la ideología burguesa, a su idealismo, su misticismo y sus reaccionarias teorías sociológicas, se levantan las tendencias materialistas de los naturalistas y las ideas del marxismo, que van penetrando en el movimiento obrero de los países escandinavos. Ahora bien, los líderes de este movimiento, que propagaban el socialismo científico —Palm, Danielsson, Pio, etc.—, no eran aún marxistas consecuentes.

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en los países escandinavos durante la segunda mitad del siglo XIX, aunque sin llegar a la forma superior del materialismo —la filosofía marxista, ampliamente extendida a la sazón en Alemania, Francia y otros países del Occidente europeo—, sigue la misma orientación que todo el pensamiento filosófico universal, en el que lo principal es la lucha del materialismo y el idealismo.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

BIBLIOGRAFIA [1]

EN RUSO

BIBLIOGRAFIA DE LOS CAPITULOS I AL IV

OBRAS DE LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO-LENINISMO

OBRAS DE C. MARX Y F. ENGELS

a) *Período de formación y desarrollo del marxismo hasta la revolución de 1848-1849.*

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* trad. de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.[2]

— *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas,* trad. de Wenceslao Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.

— *Circular contra Kriege. Obras completas,* 2ª ed., t. 4, Moscú, 1955.

* — *Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.

Marx, C.: *Carta a su padre.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos,* Moscú, 1956.

— *Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de Epicuro.* Ibíd.

— *Cuadernos sobre historia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica.* Ibíd.

— *Carta a L. Feuerbach del 20 de octubre de 1843.* Ibíd.

— *Manuscritos económico-filosóficos de 1484.* Ibíd.

— *Notas acerca de las nuevas instrucciones de la censura en Prusia.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. I, Mocú, 1955.

— *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach.* Ibíd.

— *Debates del sexto Landtag del Rin (artículo primero). Debates sobre la libertad de prensa y la publicación de las actas de las reuniones de los estamentos.* Ibíd.

— *Manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho.* Ibíd.

— *Editorial del núm. 179 del "Kölnische Zeitung".* Ibíd.

— *El comunismo y "Allgemeine Zeitung" de Augsburgo.* Ibíd.

— *Debates de la sexta Dieta Renana (artículo tercero). Debates acerca de la ley sobre el robo de leña.* Ibíd.

— *Justificación del corresponsal del Mosela.* Ibíd.

— *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Ibíd.

— *Cartas de "Deutsch-Französische Jahrbücher".* Ibíd.

* — *Sobre la cuestión judía.* Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*

[1] En el índice del presente tomo se da la bibliografía fundamental de historia de la filosofía tanto de obras originales como traducidas al ruso, así como una breve relación de trabajos sobre historia de la filosofía de investigadores extranjeros en su lengua de origen. La bibliografía en ruso se presenta en el siguiente orden: 1) obras de los clásicos del marxismo-leninismo relacionadas con los correspondientes capítulos; 2) trabajos de las figuras más destacadas del marxismo, y 3) trabajos de investigación de autores marxistas y no marxistas sobre el período estudiado. *(N. del T.)*

[2] Señalamos con asterisco las obras cuyas versiones al español han sido utilizadas o tenidas en cuenta en la traducción de este tomo. *(N. del T.)*

y otros escritos filosóficos de la primera época, trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.
* Marx, C.: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 1, Moscú, 1955.
* — *Miseria de la filosofía.* Respuesta a la obra *Filosofía de la miseria*, del señor Proudhon. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú (s. f.).
* — *Tesis sobre Feuerbach.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Moscú, 1952.
— *El comunismo del "Rheinischer Beobachter".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 4, Moscú, 1955.
— *Crítica moralizadora y moral crítica. Sobre la historia de la cultura alemana. Contra Carlos Heinzen.* Ibíd.
— *Trabajo asalariado y capital.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *El salario. Manuscritos de C. Marx y F. Engels.* Ibíd.
— *Correspondencia de 1843.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. I, Moscú, 1938.
— *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. III, Moscú-Leningrado, 1929.
— [*Marx sobre Hegel y Feuerbach*]. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. IV, Moscú, 1933.
— [*Del manuscrito "I. Feuerbach"*]. Ibíd.
* — *Carta a P. V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.
Engels, F.: *Cartas a los hermanos Groeber.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, Moscú, 1956.
— *Schelling sobre Hegel.* Ibíd.
— *Schelling y la revelación. Crítica del último atentado de la reacción contra la filosofía libre.* Ibíd.
— *Schelling, filósofo en Cristo, o la transformación de la sabiduría mundana en sabiduría divina.* Ibíd.
— *Exitos del movimiento por la transformación social en el continente.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 1, Moscú, 1955.
— *Esbozos de una crítica de la economía política.* Ibíd.
— *La situación de la clase obrera en Inglaterra. Según observaciones propias y fuentes dignas de crédito.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 2, Moscú, 1955.
— *Rápidos avances del comunismo en Alemania.* Ibíd.
— *Discursos de Elberfeld.* Ibíd.
— *Los "verdaderos" socialistas.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 3, Moscú, 1955.
— *El socialismo alemán en verso y prosa.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 4, Moscú, 1955.
— *Principios del comunismo.* Ibíd.
— *Los movimientos de 1847.* Ibíd.
— [*Engels sobre Feuerbach*]. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. IV, Moscú, 1933.
— *Cartas a C. Marx de principios de octubre de 1844, 19 de noviembre de 1844, 20 de enero de 1845 y mediados de octubre de 1846.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXI, Moscú, 1932.

b) *Desde la revolución de 1848-1849 hasta la Comuna de París (1871)*

Marx, C., Engels, F., y otros: *Las reivindicaciones del Partido Comunista en Alemania. Obras completas*, 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
* Marx, C., y Engels, F.: *Mensaje del Comité Central a la Liga de los comunistas. Marzo de 1850. Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.
— *Mensaje del Comité Central a la Liga de los comunistas. Junio de 1850.* Ibíd.
— *Artículos, correspondencia y documentos de la Internacional. 1864-1870. Obras completas*, t. XIII, parte 1, Moscú, 1936.
— *Artículos, correspondencia y documentos de la Internacional. 1870-1873. Obras completas*, t. XIII, parte 2, Moscú, 1940.
Marx, C.: *La revolución de junio.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.

Marx, C.: *La burguesía y la contrarrevolución.* C. Marx y F. Engels, Obras completas, 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
* — *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.
— *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.
* — *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia.* Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1956.
— *Introducción (Manuscritos económicos de 1857-1858). Manuscritos de C. Marx.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 12, Moscú, 1958.
— *Contribución a la crítica de la economía política.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 13, Moscú, 1959.
* — *Prólogo a la segunda edición de "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte".* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.
* — *Salario, precio y ganancia.* Ibíd.
* — *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de Wenceslao Roces, t. I-III, 2ª ed. esp., Fondo de Cultura Económica, 1959.
* — *Teorías de la plusvalía* (t. IV de *El Capital)*, parte 1-2, Moscú, 1955-1957. (Hay trad. esp. de W. Roces con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, 1ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1945; 2ª edición, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1956.)
— *Cartas a F. Engels del 18 de junio de 1862, 6 de julio de 1863 y 4 de noviembre de 1864.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953.
— *Cartas a F. Engels del 7 de agosto y 3 de octubre de 1866 y del 24 de abril de 1867.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIII, Moscú-Leningrado, 1930.
— *Cartas a F. Engels del 22 de junio y 16 de agosto de 1867 y del 25 de marzo de 1868.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953. (Trad. esp. en C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.)
* — *Carta a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852.* Ibíd.
* — *Cartas a L. Kugelmann del 9 de octubre de 1866, 6 de marzo y 11 de julio de 1868 y del 27 de junio de 1870.* Ibíd.
* — *Carta a F. Lassalle del 16 de enero de 1861.* Ibíd.
* — *Carta a J. B. Schweitzer del 24 de enero de 1865.* Ibíd.
Engels, F.: *Proudhon.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *La guerra campesina en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 7, Moscú, 1956.
— *Revolución y contrarrevolución en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 8, Moscú, 1957.
* — *La "Contribución a la crítica de la economía política", de C. Marx.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, 1951.
— *Carlos Marx.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. XIII, parte 1, Moscú, 1936.
— *Recensión de "El Capital".* t. I. Ibíd.
— *Sobre la desintegración del feudalismo y el desarrollo de la burguesía.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XVI, parte I, Moscú, 1937.
— *El socialismo jurídico.* Ibíd.
* — *Prefacio a "La guerra campesina en Alemania".* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1951.
* — *Carta a C. Marx del 14 de julio de 1858.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.
— *Carta a C. Marx, hacia el 12 de octubre de 1859.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIII, Moscú-Leningrado, 1931.
— *Carta a C. Marx del 5 de octubre de 1866.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIII, Moscú-Leningrado, 1930.
* — *Carta a C. Marx del 16 de junio de 1867.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. cit.
* — *Carta a F. A. Lange del 29 de marzo de 1865.* Ibíd.

c) *Período posterior a la Comuna de París (1871-1895)*

Marx, C.: *Notas sobre el libro de Bakunin "El Estado y la anarquía".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XV, Moscú, 1933.

* Marx, C.: *La guerra civil en Francia.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Crítica del programa de Gotha.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Carta a W. Blos del 10 de noviembre de 1877.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVI, Leningrado, 1935.
* — *Carta a F. Bolte del 23 de noviembre de 1871.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II, Moscú, 1952. (También en *Correspondencia,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.)
— *Cartas a F. Sorge del 27 de septiembre de 1877 y 19 de octubre de 1877.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia,* ed. cit.
— *Cartas a L. Kugelmann del 12 y 17 de abril de 1871.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II. (También en *Correspondencia,* ed. cit.)
Engels, F.: *La marca.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XV, Moscú, 1933.
— *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo.* Ibíd.
— *Funerales de Carlos Marx.* Ibíd.
— *El libro de la revelación.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. I, Moscú, 1937.
* — *Prefacio a la primera edición alemana de "Miseria de la filosofía".* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú (s. f.).
— *Prefacio al folleto "C. Marx ante el tribunal de jurados".* Ibíd.
— *El papel de la violencia en la historia.* Ibíd.
* — *Introducción a "La guerra civil en Francia", de Marx.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. I, ed. cit.
— *Marx, Heinrich Karl.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, parte 2, Moscú, 1936.
— *Discurso en el Congreso de Zurich de la II Internacional.* Ibíd.
— *Contribución a la historia del cristianismo primitivo.* Ibíd.
— *El problema campesino en Francia y Alemania.* Ibíd.
— *Sobre el contenido del tomo III de "El Capital".* Ibíd.
— *Sobre el IV tomo de "El Capital" de Marx.* Ibíd.
— *Apéndice al tercer tomo de "El Capital".* Ibíd.
* — *Del prefacio a la edición alemana de 1890 del "Manifiesto del Partido Comunista".* C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1951.
* — *Introducción a "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", de C. Marx. 6 de marzo de 1895.* Ibíd.
* — *Prólogo a la tercera edición alemana de "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte".* Ibíd.
* — *Contribución al problema de la vivienda.* Ibíd.
* — *Contribución al problema de la vivienda. Prefacio a la segunda edición (1887).* Ibíd.
* — *De la autoridad.* Ibíd.
* — *El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre.* F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* trad. de W. Roces, Edit. Grijalbo, 1961.
* — *Del socialismo utópico al socialismo científico.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II, Moscú, 1952.
* — *Discurso ante la tumba de Marx.* Ibíd.
* — *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Ibíd.
* — *Marx y la "Nueva Gaceta del Rin" (1848-1849).* Ibíd.
* — *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas.* Ibíd.
* — *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Ibíd.
* — *Prefacio a "La situación de la clase obrera en Inglaterra".* Ibíd.
* — *Prólogo a la edición inglesa del primer tomo de "El Capital".* C. Marx, *El Capital,* I, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959.
— *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.
— *Dialéctica de la naturaleza,* trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1961.
— *Cartas a C. Marx del 30 de mayo de 1873, 28 de mayo de 1876 y 15 de diciembre de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* Leningrado, 1953.
— *Carta a C. Marx del 23 de noviembre de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIV, Moscú-Leningrado, 1931.

Engels, F.: *Carta a A. Bebel del 18 al 28 de marzo de 1875. Cartas escogidas*, Leningrado, 1953.
— *Cartas a E. Bernstein del 13 de junio de 1883 y del 27 de agosto de 1883.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXVII, Leningrado, 1935.
* — *Carta a J. Bloch del 21-22 de septiembre de 1890.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, ed. cit.
— *Carta a D. Boviot del 16 de abril de 1872.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXVI, Moscú, 1930.
* — *Carta a F. Van Patten del 18 de abril de 1883.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. cit.
— *Carta a M. Harkness de abril de 1888.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. cit.
— *Carta a F. A. Sorge del 18 de enero de 1893.* Ibíd.
— *Cartas a K. Kautsky del 12 de septiembre de 1882 y 26 de abril de 1884.* Ibíd.
— *Carta a M. Kautsky del 26 de noviembre de 1885.* Ibíd.
— *Carta a P. Lafargue del 30 de diciembre de 1871. Historia moderna y contemporánea*, 1957, núm. 1.
— *Carta a Mehring del 14 de julio de 1893.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, ed. cit.
— *Carta a R. Fischer del 15 de abril de 1895.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIX, Leningrado, 1946.
— *Cartas a K. Schmidt del 5 de agosto de 1890, 27 de octubre de 1890 y 1 de noviembre de 1891.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953.
* — *Carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894. Obras escogidas*, t. II, ed. cit.
— *Carta a V. Smuilov del 7 de febrero de 1893.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIX, Leningrado, 1946.

OBRAS DE V. I. LENIN

* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas*, t. I, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958. (También en: V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.)
* — *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve. (Reflejo del marxismo en la literatura burguesa.) Obras completas*, ed. cit., t. I.
— *Resumen de "La Sagrada Familia" de Marx y Engels. Obras completas*, t. 38.
* — *Federico Engels. Obras completas*, ed. cit., t. II.
* — *Tareas urgentes de nuestro movimiento. Obras completas*, ed. cit., t. IV.
* — *Proyecto del programa de nuestro partido. Obras completas*, ed. cit., t. IV.
* — *A propósito de la "Profession de foi". Obras completas*, ed. cit., t. IV.
* — *La cuestión agraria y los "críticos de Marx". Obras completas*, trad. de W. Roces, t. V, ed. cit.
* — *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento.* Ibíd.
* — *Ideas marxistas sobre el problema agrario en Europa y en Rusia. Obras completas*, t. VI, ed. cit.
— *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. Obras completas*, ed. cit., t. XII.
— *Prefacio a la traducción rusa de "Cartas de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros a F. A. Sorge". Obras completas*, ed. cit.
* — *Marxismo y revisionismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1948.
* — *Acerca de algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo.* Ibíd.
* — *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* Ibíd. (También en V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*. Recopilación de artículos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, 2ª ed., Moscú, 1948.)
* — *La correspondencia entre Marx y Engels.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, ed. cit.
* — *Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo).* Ibíd.
* — *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución.* V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. cit., t. XXV. (También en *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. cit., t. II.)

* Lenin, V. I.: *El marxismo y la insurrección.* Carta al Comité Central del P.O.S.D.R. V. I. Lenin, *Marx-Engeles-Marxismo*, ed. cit.
* — *La revolución proletaria y el renegado Kautsky.* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.
* — *Acerca del Estado.* Conferencia pronunciada en la Universidad de Sverdlov el 11 de junio de 1919. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo.* ed. cit.
— *Sobre la dictadura del proletariado.* V. I. Lenin, *Obras completas.* t. XXX.
* — *Tareas de las juventudes comunistas.* Discurso pronunciado en el III Congreso de la Unión de Juventudes Comunistas de Rusia, el 2 de octubre de 1920. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, ed. cit.
* — *Sobre el significado del materialismo militante.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, ed. cit.
— *Cuadernos filosóficos.* V. I. Lenin, *Obras completas*, t. 38.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Bebel, A.: *La mujer y el socialismo.* Moscú-Petrogrado, 1923.
Lafargue, Paul: *Recuerdos sobre Marx.* Moscú, 1958.
Liebknecht, W.: *Recuerdos sobre Marx.* Moscú, 1958.
Mehring, F.: *Freiligrath y Marx en su correspondencia.* Moscú-Leningrado, 1929.
* — *Carlos Marx. Historia de su vida.* Trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1960.
Plejánov, G. V.: *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia. Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I, Moscú, 1956.
— *Ensayos sobre historia del materialismo. Sobre la concepción materialista de la historia. La imaginaria crisis del marxismo. Materialismo o capitalismo. Concepciones filosóficas y sociales de C. Marx. La concepción materialista de la historia. Carlos Marx. Obras filosóficas escogidas*, t. II, Moscú, 1956.
— *Problemas fundamentales del marxismo. El veinticinco universario de la muerte de Carlos Marx. Sobre el estudio de la filosofía. Del idealismo al materialismo. Obras filosóficas escogidas*, t. III, Moscú, 1957.

Cachin, Marcel: *La religión y la ciencia.* Trad. del francés. Moscú, 1956.
"En el cuarenta aniversario de la Gran revolución socialista de octubre". Tesis de la sección de agitación y propaganda del C. C. del P. C. de la U. S. y del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al C. C. del P. C. de la U. S. Moscú, editorial *Pravda*, 1957.
Declaración de la Conferencia de representantes de los Partidos Comunistas y Obreros de los países socialistas, celebrada en Moscú del 14 al 16 de noviembre de 1957. Manifiesto de la paz. (Aprobado en la Conferencia de representantes de los Partidos Comunistas y Obreros, celebrada del 16 al 19 de noviembre de 1957.) Moscú, 1958.
Dimítrov, G.: *Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1957.
Duclos, Jacques: *Carlos Marx y el "Manifiesto del Partido Comunista". Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1959.
"El P. C. de la U. R. S. S. en las resoluciones y acuerdos de los Congresos, Conferencias y Plenos del C. C.", parte I-II, Moscú, 1954-1955.
Foster, William Z.: *El ocaso del capitalismo mundial.* Trad. del inglés, Moscú, 1951.
Gheorghiu-Dej, Gh.: *Artículos y discursos*, t. I, Moscú, 1956.
Ibárruri, D.: *La revolución socialista de octubre y la clase obrera española.* Moscú, 1957.
Jruschov, N. S.: *Informe de las labores del C. C. del P. C. de la U. S. presentado ante el XX Congreso del Partido, 14 de febrero de 1956.* Moscú, 1956. *Por una estrecha relación de la literatura y el arte con la vida del pueblo.* Moscú, 1957. *40 años de la gran revolución socialista de octubre. Informe pronunciado ante la sesión conmemorativa del Soviet Supremo de la U. R. S. S. el 6 de noviembre de 1957.* Moscú, 1957. *Hacia la victoria en la emulación pacífica con el capitalismo.* Moscú, 1959. *Sobre las cifras aproximadas del desarrollo de la economía nacional de la U. R. S. S. para 1959-1965. Informe y palabras finales en el XX Congreso, extraordinario, del Partido Comunista de la Unión Soviética, 27 de enero y 5 de febrero de 1959.* Moscú, 1959. *Discurso en el almuerzo ofrecido por el Club de Economía de Nueva York en honor de N. S. Jruschov;*

Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. En el libro: *"Hay que vivir en paz y amistad."* Moscú, 1959.
* Kalinin, M. I.: *Sobre la educación comunista. Discursos y artículos escogidos,* 2ª ed., Moscú, 1950.
Krúpskaia, N. K.: *Cómo estudiaba Lenin a Marx.* Moscú, 1933; *Problemas de la educación comunista de la juventud.* Moscú, 1959.
* Mao-Tse-Tun: *A propósito de la práctica.* Sobre la relación entre conocimiento y práctica, entre saber y hacer. Mao-Tse-Tung, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Editorial Platina, Buenos Aires, 1959.
* — *A propósito de la contradicción.* Ibíd.
* — *Charlas sobre arte y literatura en el foro de Yenán.* Mao-Tse-Tung, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
Pieck, W.: *El leninismo, bandera victoriosa en la lucha por el socialismo.* Moscú, 1959. *Obras escogidas,* Moscú, 1956.
Pollit, Harry: *Artículos y discursos escogidos (1919-1939).* Moscú, 1955.
* Stalin, J.: *Cuestiones del leninismo.* Ediciones Sociales, México, D. F., 1941.
Thaelmann, E.: *Artículos y discursos escogidos. Acerca de la historia del movimiento obrero alemán,* t. I-II, Moscú, 1957-1958.
Thorez, Maurice: *Obras escogidas,* t. 1, 2, Moscú, 1959.
Togliatti, Palmiro: *El único camino justo para la humanidad.* Moscú, 1959.
Ulbricht, Walter: *Acerca de la historia contemporánea.* Trad. del alemán, t. I, vol. 1, Moscú, 1957.
Zetkin, Clara: *Carlos Marx y la causa de su vida.* Moscú, 1922.
Zhdánov, A. A.: *Intervención en la discusión sobre el libro de G. F. Alexándrov "Historia de la filosofía en la Europa Occidental", 24 de junio de 1947.* Moscú, 1952.

Cachin, M.: *Ce qu'est le "Manifeste du parti Communiste" de Marx et Engels.* París, 1938.
Duclos, J.: *Le Manifeste Communiste et quelques problemès d'aujourd hui "Cahiers du Communisme".* París, 1948, núm. 2; *Karl Marx et les luttes revolutionnaires françaises. "Nouvelle critique".* París, 1953, núm. 47. *La doctrine invincible de Marx-Engels, Lénine-Staline, 70e aniversaire de la mort de Karl Marx.* París, 1953.
Foster, W. Z.: *From Brian to Stalin,* Nueva York, 1937; *History of the Communist party of the United States,* Nueva York, 1952; *History of the three Internationals,* Nueva York, 1953.
Ghosh, Ajoy: *Proletarian leadership and the democratic movement. "New Age".* Delhi, 1954, v. 3, núm. 6; *Some questions of theory, "New Age",* Delhi, 1956, v. 5, núm. 6; *October Revolution and Indian National movement November, "New Age",* 1957, v. 1, núm. 11; *Oppose dogmatism, "New Age",* 1957, v. 1, núm. 6.
Gottwald, K.: *Ausgewählte Reden und Aufsätze. Mit einem Vorwort von W. Pieck,* Berlín, 1955; *Deset let. Sbornik stati a projevü. 1949-1950.* Praga, 1953.
Gramsci, A.: *Opere,* v. 1-6, Turín, 1947-1950.
Grotewohl, O.: *Die geistige Situation der Gegenwart und der Marxismus.* Berlín, 1948. *Gedenkenkraft und Sprachgewelt bei Marx und Engels.* Berlín, 1958. *Die Bedeutung des Kommunistischen Manifestes, "Einheit".* B. 1946. H. I.
Gollan, J.: *Modern Revisionism and Democratic Socialism. "Marxism today".* Londres, 1958, v. 2, núm. 8.
Gheorghiu-Dej, Gh.: *Articole si cuvantari.* Bucarest, Editura de stat pentru literatura politica, 1955.
Gomulka, W.: *Przemówienia.* Varsovia, 1957.
Hodge, Enver: *10 années d'existence sous la conduite parti.* Tirana, 1952.
* Ibárruri, Dolores: Artículo en *España Popular.* México, 1955.
Liebknecht, W.: *Karl Marx. Biographical memoirs.* Trad. de E. Untermann. Chicago, 1901. *Karl Marx zum Gedächniss Ein Lebensabriss und Erinnerungen.* Nurenberg, 1896.
Novotny, A.: *Dobudovat Socialismus v nasi vlasti. "Zivot stiany",* Praga, 1957, número 20. *Dusledne ploit usneseni X sjezdu strany. "Zivot strany",* Praga, 1954. Zá ri, núm. 1. *O ideovosti v praktické práci. "Nova mysl",* Praga, 1951, núm. 4.
Pieck, W.: *Gesammelte Reden und Schriften. Mit einem Vorw. von W. Ulbricht.* Bd. I, Berlín, 1959.

Pollit, H.: *Answers to questions. London, Communist Party*, Londres, 1945; *The people will decide. Speeches at the 24th National Congress of the Communist Party. By Harry Pollit, John Gollan, George Matthews. Londres*, 1956. *The October Revolution and the British labour movement. "Marxism today"*. 1957, v. (w.).

Prestes, L. C.: *Discurso de encerramento do IV Congresso do P. C. B. "Problemas"*, Río de Janeiro, 1955, núm. 71.

Siroky, V.: *Za stastné Slovensko v socialistickom Ceskoslovensky*, Bratislava, 1952.

Thorez, M.: *Fils du peuple*. París, 1954. *Oeuvres*. Livre 3, t. 15. enero-septiembre 1938, París, 1955; *Pages d'histoire. L'unité nationale realisée dans le combat contre l'envahisseur et ses valets. "Cahiers du Communisme"*, París, 1945, número 6: *Sur les étapes de l'histoire du parti et sa lutte pour la paix (1919-1939). "Cahiers du Communisme"*, París, 1950, núm. 4.

Togliatti, P.: *L'antifascismo di Antonio Gramsci "Rinascitá"*. Roma, 1952, núm. 3. *Rinnovare L'Italia*. Roma, 1946. *Il leninismo nel pensiero e nell'a zione di A. Gramsci. "Rinascitá"*, Roma, 1958, núm. 2; *Von Hegel zum Marxismus "Deutsche Zeitschrift für Philosophie"*, 1956. H. 5-6.

Ulbricht, W.: *Zur wissenschaftlichen Discussion Auszüge aus seiner Rede auf der Tagung des Parteiaktives für Humboldt-Universität. Berlin. Forum*. Berlín, 1956, núm. 11. *Wissenschaftliche Beilage; Theoretische und praktische Probleme der Übergangsperiode und die Aufgaben der Einheit. Einheit*, Berlín, 1957, H. 11; *Zum Kampf zwischen der Marxismus-Leninismus und den Ideologien der Bourgeoisie. "Deusche Zeitschrift für Philosophie"*, 1956, H. 5-6.

Zetkin, K.: *Ausgewählte Reden und Schriften. Mit einem Vorw., von W. Pieck*. Bd. Berlín, 1957.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Adoratski, V.: *El comunismo científico de Carlos Marx*. Moscú, 1923.

Alexándrov, G. F.: *Historia de la sociología como ciencia*. Minsk, 1958.

Arzhánov, M.: *La doctrina de Marx sobre el internacionalismo proletario*. Moscú-Leningrado, 1933.

Asmus, V. F.: *Marx y el historicismo burgués*. Moscú-Leningrado, 1933.

Bakuradze, O. M.: *Sobre el problema de la formación de las ideas filosóficas de C. Marx*. Tbilisi, 1956.

Cornu, A.: *Carlos Marx y Federico Engels. Vida y obra*. Trad. del alemán, t. I, 1818-1844. Moscú, 1959.

Chaguin, B. A.: *La lucha del marxismo-leninismo contra la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo XIX*. Leningrado, 1950.

Deborin, A.: *Carlos Marx y nuestros tiempos*. Moscú-Leningrado, 1933.

De la historia de la filosofía. fasc. 2, Moscú, 1958. Academia de Ciencias Sociales del C. C. del P. C. de la U. S.

Denis, A., Garaudy, R., Cogniot, G., y otros: *Los marxistas responden a críticos católicos*. Moscú, 1958.

Discusión sobre el libro de G. F. Alexandrov "Historia de la filosofía en la Europa Occidental; 16-25 de junio de 1947. Actas taquigráficas. *Problemas de filosofía*, 1947, núm. 1.

Dynnik, M. A.: *Problemas fundamentales de la estética marxista. "Bajo la bandera del marxismo"*, 1940, núm. 6.

Egorov, A.: *El arte y la vida social*. Moscú, 1959.

El materialismo dialéctico e histórico, en dos partes, parte 1. *El materialismo dialéctico*. Bajo la dirección de M. Mitin. Moscú, 1934.

Ensayos de estética marxista-leninista. Recopilación. Moscú, 1956.

Fedoséev, P. N.: *El Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels y la concepción materialista de la historia*. Moscú, 1948.

Frántzev, Y. P.: *Los orígenes de la religión y del librepensamiento*. Moscú-Leningrado, 1959.

Friedländer, G. M.: *Los problemas del realismo en los trabajos de C. Marx y F. Engels. "Problemas de filosofía"*, 1958, núm. 3.

* F. V. Konstantinov y otros: *Los fundamentos de la filosofía marxista*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1959.

* Kuusinen y otros: *Manual de marxismo-leninismo.* Trad. de José Laín. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1960.
Gagoídze, V. A.: *Crítica de la filosofía idealista de Hegel y formación de los principios del método marxista dialéctico.* Tbilisi, 1955 (en georgiano).
Gurevich, S.: *La "Nueva Gaceta del Rin", de C. Marx y F. Engels.* Moscú, 1958.
Historia Universal, en diez tomos, t. VI. Moscú, 1959.
Historia del movimiento obrero internacional (colección de artículos), Moscú, 1959.
Ilichev, L.: *Sobre el "Anti-Dühring de Engels.* Moscú, 1952.
Informes e intervenciones de los representantes de la ciencia filosófica soviética en el XII Congreso Internacional de Filosofía (Venecia, 12-18 de septiembre de 1958). Moscú, 1958.
Iovchuk, M. T.: *Algunos problemas metodológicos de historia de la filosofía.* Moscú, 1957.
Kammari, M. D.: *El mito revisionista de que la ciencia puede verse "emancipada" de la ideología. "Problemas de filosofía",* 1958, núm. 7.
Kandel. E.: *Marx y Engels, organizadores de la Liga de los Comunistas.* Moscú, 1953.
Kédrov, B. M.: *Engels y las ciencias naturales.* Moscú, 1947. *Sobre la "Dialéctica de la naturaleza", de Engels.* Moscú, 1952.
Krzhizhanovski, G. M.: *Lenin y Marx.* Moscú, 1958.
Kugelmann, Francisca: *Algunos rasgos sobre la personalidad del gran Marx.* Moscú, 1958.
Kuznetzov, K. T.: *La tesis doctoral de Carlos Marx. "Problemas de filosofía",* 1958, núm. 5; *Las ideas de Carlos Marx en sus años de estudiante.* En la recopilación *Sobre la historia de la filosofía marxista,* Moscú, 1958.
La revolución de 1848-1849. Bajo la dirección de V. F. Potiomkin y A. I. Molok, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1952.
Leónov, M. A.: *Un esbozo del materialismo dialéctico.* Moscú, 1948.
Leóntiev, A. O.: *Sobre "El Capital", de Marx.* Moscú, 1945.
— *Marx y nuestros tiempos.* Moscú, 1958.
Mende, G.: *La trayectoria de Carlos Marx de demócrata revolucionario a comunista.* Trad. del alemán. Moscú, 1957.
Mescheriakov, N. C.: *Marx y F. Engels. Vida y obra.* Moscú, 1935.
Mitin, M.: *En el centenario del Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels.* Moscú, 1948. *Carlos Marx y nuestro tiempo. Ciencias filosóficas,* 1958, núm. 3.
Molok, A. I.: *Carlos Marx y el levantamiento de junio de 1948 en París.* Leningrado-Moscú, 1934.
Momdzhián, J.: *Un arma poderosa en la lucha por el marxismo revolucionario (en ocasión de los 80 años de la aparición del "Anti-Dühring" de F. Engels). El Comunista.* 1958, núm. 10.
Narski, I. S.: *Desarrollo de la filosofía marxista en el "Anti-Dühring" de F. Engels.* Moscú, 1958. *Los problemas de la dialéctica del conocimiento en "El Capital", de C. Marx.* Moscú, 1959.
Obichkin, G. D.: *Sobre el Manifiesto del Partido Comunista de C. Marx y F. Engels.* Moscú, 1953.
Oizerman, T. I.: *Desarrollo de la teoría marxista según la experiencia de la revolución de 1848.* Moscú, 1955. *Carlos Marx, fundador del materialismo dialéctico e histórico.* Moscú, 1958.
Okúlov, A. F.: *La lucha de V. I. Lenin contra la filosofía del reformismo y el revisionismo.* Moscú, 1959.
Pávlov, T.: *La filosofía dialéctico-materialista y las ciencias particulares.* Moscú, 1957.
Pazhitnov, L.: *Problemas de estética en los Manuscritos económico-filosóficos de Carlos Marx.* En el libro *Problemas de estética.* Moscú, 1958. *La formación de las ideas comunistas y filosóficas de C. Marx ("Manuscritos económico-filosóficos" de 1844).* Moscú, 1957.
Preis, I. I.: "Comienzos de la labor filosófica de Marx." *Memorias de filosofía,* del Instituto de Filosofía de la A. de C. de la U. R. S. S., t. IV, Moscú-Leningrado, 1950.
Problemas del materialismo dialéctico e histórico. Moscú, 1958. Academia de Ciencias Sociales del C. C. del P. C. de la U. S.
Problemas de la estética marxista-leninista. Moscú, 1956.
Protasenko, Z. M.: *Principios de la periodicación de la historia de la filosofía marxista-leninista.* Leningrado, 1957.
Rosenthal, M.: *Los problemas de la dialéctica en "El Capital" de Marx.* Moscú, 1955.

* Rubinstein, S. L.: *El ser y la conciencia.* Trad. de Augusto Vidal Roget, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.
Sadovski, N. A.: *La tergiversación de la historia de la filosofía marxista por el revisionismo. "Problemas de filosofía"*, 1958, núm. 10.
Sákov, M., y Sizov, N.: *Una gran obra del marxismo. Con motivo del centenario de la aparición de "Contribución a la crítica de la economía política" de C. Marx. "El Comunista"*, 1959, núm. 9.
Serebriakov, M. V.: *F. Engels en su juventud.* Leningrado, 1958; *Marx y Engels en su lucha contra el socialismo alemán. Notas científicas de la Universidad de Leningrado.* Serie de ciencias filosóficas, fasc. 2, Leningrado, 1948; *Sobre la historia de la lucha de Marx y Engels contra las corrientes pequeñoburguesas en la década del 40 del siglo XIX.* Recopilación *Filosofía, Boletín científico de la Universidad de Leningrado*, núm. 168. Serie de ciencias filosóficas, fasc. 1, 1955.
Sereni, E.: *El marxismo, la ciencia y la cultura*, trad. del italiano, Moscú, 1952.
Shestakov, M. G.: *Sobre la Crítica del programa de Gotha, de C. Marx.* Moscú, 1954.
Shishkin, A.: *Fundamentos de la moral comunista.* Moscú, 1955. *De la historia de las doctrinas éticas.* Moscú, 1959.
Slivker, B.: *El socialismo utópico, una de las fuentes del marxismo*, 1940.
Sobre la historia de la lucha de Marx y Engels por un partido proletario. Moscú, 1955.
Sobre la historia de la formación y el desarrollo del marxismo. Materiales de las sesiones científicas. Moscú, 1959. Instituto de Marxismo-Leninismo del C. C. del P. C. de la U. S.
Steklov, Y. M.: *Carlos Marx. Su vida y su obra (1818-1883).* Moscú-Petrogrado, 1923.
* Stepánova, E.: *Federico Engels.* Trad. de L. Vladov y P. M. Merino, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires-Montevideo, 1957.
— *Marx, gran maestro y jefe del proletariado mundial.* En ocasión del 140 aniversario de su nacimiento. Moscú, 1948.
Svetlov, V. I.: *Formación de las ideas filosóficas de Marx y Engels. Memorias de filosofía*, Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S., tomo I, Moscú-Leningrado, 1946.
Svetlov, V. I., y Oizerman, T.: *La aparición del marxismo, viraje revolucionario en la filosofía.* Moscú, 1948.
Trofímov, P. S.: *Desarrollo del materialismo dialéctico en "El Capital" y "Contribución a la crítica de la Economía política", de C. Marx.* En la recopilación *De la historia de la filosofía.* Moscú, 1958.
Turetzki, V. A.: *Desarrollo de las ideas de Marx y Engels sobre el Estado.* Moscú-Leningrado, 1949.
Varga, E.: *Marx y el capitalismo de su tiempo. Economía mundial y relaciones internacionales*, 1958, núm. 3.
Volguin, V.: *De Babeuf a Marx. En la recopilación En memoria de C. Marx.* Leningrado, 1933.
Yaroslavski, E.: *Carlos Marx y la religión.* 3ª ed., Moscú, 1941. *Marxismo y darvinismo.* Moscú, 1940. *Sobre la religión.* Moscú, 1957.
Yudin, P. F.: *Obras clásicas del materialismo filosófico marxista.* Moscú, 1939.

Banfi, A.: *Saggio sul marxismo. "Società"*. Milán, 1958, núm. 4.
Battle of ideas. Speeches in discussion on the Communist Manifest centenary. Londres, Communist Party, 1948.
Bernal, J. D.: *Dialectical materialism. "Modern quarterly"*. Londres, 1948, *Spring*, núm. 2. *Marx and Science.* Londres, 1952.
* — *La libertad de la necesidad.* Trad. de Juan Brom., Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
Burns, E.: *An Introduction to marxism.* Londres, 1952. *The triumph of communism. Speech on the centenary of the Communist Manifesto.* Londres, Communist Party, 1948. *Social democracy or marxism. Communist Review*, Londres, 1953, número 7.
Cogniot, George: *La dialectique de la nature. Une ocuvre geniale de F. Engels.* París, 1953. *Actualité du "Capital". La necesitá sociale et l'action humaine.* París, 1948.
Cornforth, M.: *Laws of society. "World news and views"*. Londres, 1953, Janv. 3,

vol. 33, núm. 1. *Dialectical materialism, an introductory course,* vol. 2. *Historical materialism.* Londres, 1953. *In defence of philosophy against positivism and pragmatism.* Londres, 1950. *Marxism and the development of philosophy.* "*Modern quarterly*", Londres, 1948, vol. 3, núm. 2.

* — *Ciencia versus idealismo.* En defensa de la filosofía, contra el positivismo y el pragmatismo. Trad. de C. E. Prélat. Editorial Lautado, Argentina, 1959.

Cornu, A.: *Karl Marx et la revolution du 1948.* París, 1948.

Dutt, P. R.: *1848-1948. Historical and theorical development. Modern quarterly.* Londres, 1948. N. S., v. 3, núm. 2. *The power of marxism. Marx anniversary lecture,* 1946. *Modern quarterly,* Londres, 1946, v. 1, núm. 3.

Dobb, M.: *Marx as an economist.* Londres, 1946.

Duncker, H.: *Das Manifest der Kommunistischen Partei, das wissenschaftliche Program der intern.* Arbeiterbewegung. Berlín, 1958.

Eaten, J.: *Political economy.* Londres, 1952. *Marx against Keynes. A reply to Mr. Morrison's "Socialism".* Londres, 1951.

Fajon, E.: *Quelques aspects théoretiques du problème de l'unité. Cahiers du communisme.* París, 1945, núm. 9.

Fogarasi, B.: *Marx a tudományes Kommunismus megalapozóje.* "*Közlemeny*", Budapest, 1953, Kötet, 3, núms. 1-2.

Freville, Jean: *Les briseurs de chaines. Cent ans apres la manifeste.* París, 1948.

Garaudy, R.: *Contribution à la théorie materialiste de la connaissence. Thèse.* París, 1953. *La théorie materialiste de la connaissence.* París, 1953. *Le marxisme et la personne humaine.* París, 1949.

Gropp, R.: *Zur Frage der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Berlín, 1959.

Guest, D.: *A text-book of dialectical materialism.* Nueva York, 1939.

Jenkins, M.: *Frederik Engels in Manchester.* Manchester, Lancáshire. Communist Party, 1951.

Klein, M.: *Karl Marx als Humanist, Denker und Revolutionär.* "*Detusche Zeitschrift für Philosophie*", Berlín, 1958; H. 2; *Gedanken zu einigen theoretischen Problemen der marxistischen Ethik;* "*Detusche Zeitschrift für Philosophie*", Berlín, 1957, H. 2.

Klaus, G.: *Philosophie und Einzelwissenschaft.* Berlín, 1958.

Klenner, E.: *Der junge Marx als politischer Denker.* "*Einheit*", Berlín, 1947, H. 5.

Langevin, P.: *Materialisme mécaniste et materialisme dialectique.* "*La Pensée*", París, 1947.

Marxistische Philosophie und sozialistische Politik. Aktuelle Probleme der marxistischen Philosophie in der DDR. Berlín, 1958.

Mende, G.: *Marx-Schöpfer der kommunistische Weltanschauung.* "*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*", Berlín, 1958, H. 3; *Freiheit und Verantwortung. Kleine Essays.* Berlín, 1958.

Pávlov, T.: *El legado científico de Carlos Marx. El pensamiento filosófico.* Sofía, 1953, núm. 1 (en búlgaro).

Politzer. G.: *Cours de philosophie.* París, 1948

* — *Principios fundamentales de filosofía.* Fondo de Cultura Popular, México, D. F., 1949.

Schaff, A.: *Narodziny i rozwoj filozofii marksistowskiej.* Varsovia, 1950. *Wstep do teorii marxizmu. Zarys materializmu dialectycznego i historicznego.* Varsovia, 1948. *Marksizm a rozwoj nauki.* "*Mysl wspolczesna*". Varsovia, Lódz, 1947, números 6-7.

Selsam, H.: *What is philosophy? A marxist introduction.* Nueva York, 1939. *Philosophy in revolution.* Nueva York, 1957.

Sommerville, J.: *Dialectical Materialism. Twentieth Century Philosophy.* Ed. by D. D. Runes. Nueva York, 1947.

Stern, V.: *Zu einigen Fragen der materialistischen Philosophie.* Berlín, 1954.

Bibliografía de autores no marxistas

Adler, M.: *Marx als Denker.* Viena, 1921.

Arvon, H.: *Le marxisme.* París, 1955.

Bekker, K.: *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel.* Zurich, Nueva York, 1940.

Böse, E.: *K. Marx, sein Leben und sein Werk.* Hamburgo, 1948.
Calvez, J.: *La pensée de K. Marx.* París, 1956.
Desroches, H.: *Signification du marxisme.* París, 1950.
Federn, R.: *The materialistic conception of history.* Londres, 1939.
Hyppolite, J.: *Etudes sur Marx et Hegel.* París, 1955.
Lefebvre, H.: *Marx 1818-1863.* Ginebra-París, 1947. *La pensée de K. Marx.* París, 1947. *Le materialisme dialectique.* París, 1947.
Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique.* París, 1955.
Meyer, A.: *Marxism. The Unity of theory and practice. A critical essay.* Cambridge Press, Harvard University Press, 1957.
Piettre, A.: *Marx et marxisme.* París, 1957.
Schlesinger, R.: *Marx, his time and ours.* Londres, 1950.
Schöpmann, E.: *Karl Marx. Das Kapital.* Affoltern am Albis, 1952.
Schiel, H.: *Die Umwelt des jungen Karl Marx.* Trier. 1954.
Vorländer, K.: *Marx, Engels und Lassal als Philosophen.* Berlín, 1926.

CAPITULO V

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE ALEMANIA DESDE LA REVOLUCION BURGUESA DE 1848 HASTA EL COMIENZO DE LA EPOCA DEL IMPERIALISMO

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *Los reivindicadores del Partido Comunista en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
— *El proceso contra "Neue Rheinische Zeitung". Discurso de Marx. Discurso de Engels. Obras completas*, 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *A los obreros de Colonia.* Ibíd.
Marx, C.: *El comunismo del "Rheinischer Beobachter".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 4, Moscú, 1955.
— *El proyecto de ley sobre la supresión de las cargas feudales.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
— *La crisis y la contrarrevolución.* Ibíd.
— *La contrarrevolución en Berlín.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *La burguesía y la contrarrevolución.* Ibíd.
— *Lassalle.* Ibíd.
* — *Crítica del programa de Gotha.* C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*, en dos tomos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, t. I.
* — *El Capital.* Crítica de la Economía política. Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959, t. I.
— *Carta a F. Engels del 16 de abril de 1856.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953.
— *Cartas a F. Engels del 7 de mayo y 9 de diciembre de 1861, del 18 de junio, 30 de julio y 7 de agosto de 1862, del 2 de enero de 1863 y del 13 de febrero de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIII, Moscú-Leningrado, 1930.
— *Carta a F. Engels del 4 de octubre de 1868.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIV, Moscú-Leningrado, 1931.
— *Carta a F. Engels, del 7 de noviembre de 1868.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953.
— *Cartas a F. Engels del 29 de marzo de 1869 y del 5 de enero de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIV, Moscú-Leningrado, 1931.
— *Carta a J. Weydemeyer del 29 de noviembre de 1864.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXV, Leningrado, 1934.
— *Carta a L. Kugelmann del 23 de febrero de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, Moscú, 1955.
— *Cartas a L. Kugelmann del 7 de diciembre de 1867 y del 5 y 12 de diciembre de 1868.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXV, Leningrado, 1934.
— *Carta a S. Meyer y A. Vogt del 28 de octubre de 1868.* Ibíd.

Engels, F.: *La política exterior de Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
— *Lassalle.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957, páginas 493-497; 501-506.
* — *Prefacio a "La guerra campesina en Alemania".* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas.* t. I, Moscú, 1951.
— [*En el aniversario de la Comuna de París.*] [*Carta de Engels a los camaradas franceses.*] C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 1ª parte, Moscú, 1937.
— *Prefacio al folleto "C. Marx ante el tribunal de jurados".* Ibíd.
— *Prólogo a la segunda edición de "El problema de la vivienda".* Ibíd.
— *El socialismo en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 2ª parte, Moscú, 1936.
— *Karl Schorlemmer.* Ibíd.
— *Discurso ante una asamblea socialdemócrata celebrada en Berlín, el 22 de septiembre de 1893.* Ibíd.
— *Contribución a la crítica del proyecto del programa socialdemócrata de 1891.* Ibíd.
* — *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.
* — *Dialéctica de la naturaleza.* Trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1961.
— *Cartas a C. Marx del 2 de diciembre de 1861 y del 11 de marzo de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIII, Moscú-Leningrado, 1930.
— *Carta a C. Marx del 6 de noviembre de 1868.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* Leningrado, 1953.
— *Cartas a A. Bebel del 18 de enero de 1884 y del 24 de julio de 1885.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVII, Leningrado, 1935.
— *Carta a E. Bernstein del 20 de octubre de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* Leningrado, 1953.
— *Carta a J. Weydemeyer del 10 de marzo de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXV, Leningrado, 1934.
— *Carta a K. Kautsky del 18 de septiembre de 1883.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVII, Leningrado, 1935.
— *Carta a F. A. Lange del 29 de marzo de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* Leningrado, 1953.
— *Cartas a F. Mehring del 28 de septiembre de 1892, del 11 de abril y 14 de julio de 1893, fines de abril y 9 de mayo de 1895.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIX, Leningrado, 1946.
— *Cartas a L. Schorlemmer del 28 de mayo, 18 de octubre y 1 de diciembre de 1892, del 19 de diciembre de 1893, 5 de julio de 1894 y 3 de enero de 1895.* Ibíd.
* — *Carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. II, Moscú, 1952.
* Lenin, V. I.: *Comentario. Karl Kautsky. Bernstein und socialdemokratische Program. Eine Antikritik. Obras completas,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958, tomo IV.
— *Prefacio a la traducción rusa del folleto "W. Liebnecht. ¡Ningún compromiso, ningún pacto electoral!"* Obras, t. 11.
— *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. Obras completas,* t. 12.
— *Prefacio a la traducción rusa de "Cartas de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros a F. A. Sorge y otros". Obras completas,* t. 12.
— *F. Mehring acerca de la segunda Duma. Obras completas,* t. 12.
— *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
* — *Marxismo y revisionismo.* V. I. Lenin. *Contra el revisionismo.* Recopilación. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1959.
— *Paul Singer. Obras completas,* t. 17.
— *En el XXV aniversario de la muerte de Joseph Dietzgen. Obras completas,* tomo 19.
— *Augusto Bebel.* Ibíd.
* — *La correspondencia entre Marx y Engels.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo.* Recopilación de artículos. Moscú, 1948.
— *La bancarrota de la II Internacional. Obras completas,* t. 21.

Lenin, V. I.: *Sobre el folleto de Junius. Obras completas*, t. 22.
— *Acerca de la dialéctica. Obras completas*, t. 38.
— *Carta a M. A. y M. I. Uliánova del 7 de agosto de 1899. Obras completas*, t. 37.
Krúpskaya, N. K., y Lenin, V. I.: *Carta a M. I. Uliánova del 22 de agosto de 1899. Obras completas*, t. 37.
Lenin, V. I.: *Carta a M. A. Uliánova del 1 de septiembre de 1899. Obras completas*, t. 37.
— *Resumen del libro de Lassalle "La filosofía de Heráclito de Efeso (el Oscuro)". Obras completas*, t. 38.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Bebel, A.: *La sociedad futura.* Moscú, 1959. *Sobre Bernstein. Discurso pronunciado en el Congreso del Partido de Hannover, el 10 de octubre de 1899.* Odesa, 1905. *Socialización de la sociedad.* Kiev, 1905. *Cristianismo y socialismo.* Moscú, 1959. *Charles Fourier, su vida y su doctrina.* San Petersburgo, 1906.
Dietzgen, J.: *El futuro de la socialdemocracia.* Kiev, 1906. *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1941. *Cartas a C. Marx y F. Engels. "Problemas de filosofía".* Moscú, 1958, núm. 3. *La teoría del conocimiento a la luz del marxismo.* Kiev, 1907.
Liebknecht, W.: *Recuerdos sobre Marx.* Moscú, 1958. *La historia de la teoría del valor en Inglaterra y la doctrina de Marx.* Moscú, 1929. *Sobre la posición política de la socialdemocracia, en particular con relación al Reichtag. ¡Ningún compromiso, ningún pacto electoral! Las arañas y las moscas.* Moscú, 1958. *El año 48 y la Comuna.* San Petersburgo, 1906.
Mehring, F.: *El materialismo histórico.* Moscú, 1918. *Historia de la socialdemocracia alemana*, t. 1-4, 2ª ed., Moscú-Petrogrado, 1923. *La leyenda de Lessing.* Moscú, 1924. *Artículos de crítica literaria*, t. 1-2, Moscú-Leningrado, 1934. *La literatura universal y el proletariado.* Recopilación de artículos. Moscú, 1924. *En defensa del marxismo.* Moscú-Leningrado, 1927. *Sobre temas filosóficos y literarios.* Recopilación de artículos. Minsk, 1923. *Algunas observaciones sobre la teoría y la práctica del marxismo.* Ivánovo-Voznesensk, 1924. *Ensayos sobre historia de las guerras y del arte militar*, 6ª ed., Moscú, 1956. *La esencia del colectivismo científico. Un esbozo de la doctrina económica de C. Marx.* Kiev, 1906.
* — *Carlos Marx. Historia de su vida.* Editorial Grijalbo, México, D. F., 1960.
Pieck, W.: *Obras escogidas.* Moscú, 1956.
Plejánov, G. V.: *Acerca de la supuesta crisis del marxismo. Bernstein y el materialismo. ¿Qué le tenemos que agradecer? Carta abierta a Karl Kautsky. Cant contra Kant, o el legado del señor Bernstein. Konrad Schmidt contra Carlos Marx y Federico Engels. Materialismo o kantismo. Otra vez el materialismo.* En *Obras filosóficas escogidas.* en cinco tomos, t. II, Moscú, 1956.
— *Prefacio a la tercera edición de "Del socialismo utópico al socialismo científico", de F. Engels. Joseph Dietzgen. Sobre el libro de W. Windelban. El idealismo timorato. El escepticismo en filosofía. Sobre el libro de H. Rickert.* En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, Moscú, 1957.
— *Notas sobre "Conocimiento y error", de E. Mach. Notas sobre "Análisis de las sensaciones y la relación entre lo físico y lo psíquico", de Mach. El "Legado literario de G. V. Plejánov".* Recopilación, V, Moscú, 1938.
— *Augusto Bebel, Obras*, t. XVI, Moscú-Leningrado, 1928.
Thaelmann, E.: *Artículos y discursos escogidos; Sobre la historia del movimiento obrero alemán.* Trad. del alemán, t. I-II, Moscú, 1957-1958.
Ulbricht, Walter: *La lucha por la paz, por el triunfo del socialismo y el resurgimiento nacional de Alemania como Estado democrático y amante de la paz.* En *V Congreso del Partido Socialista Unificado de Alemania. Berlín, 10-16 de julio de 1958.* Moscú, 1959.

Bebel, Augusto: *Ist die Religion für das Volk nötig?* Berlín, 1858. *Attentate und Sozialdemokratie.* Berlín, 1919. *Aus meinem Leben.* B. 1-3. Berlín, 1946. *Unsere Ziele.* Berlín, 1919. *Kampf dem Militarismus.* Berlín, 1955.
Bebel, August, y Liebknecht, W.: *Gegen den Militarismus und gegen die neuen Steuern.* Berlín, 1893. *Um die detusche Nation. Der leipziger Hochverratsprozess.* Berlín, 1956.

Dietzgen, J.: *Gesammelte Schriften.* B. 1-3, Stuttgart, 1922.
Liebknecht, W.: *Robert Blum und seine Zeit.* Nurenberg, 1896. *Reden.* Berlín, 1925. *Hochverrat und Revolution.* Berlín, 1948. *Was die Sozialdemokraten sind und was Sie wollen?* Chemnitz, 1894. *Zum Jubeljahr der Märzrevolution.* Berlín, 1898. *Zur Grund-und Bodenfrage.* Leipzig, 1876. *Zur politischen Farbenlehre. Ein Schauspiel.* Borsdorf, 1889.
Mehring, F.: *Gesammelte Schriften.* B. 1-3. Stuttgart, 1922.
Pieck, W.: *Der leipziger Hochverratsprozess gegen Wilhelm Liebknecht und August Bebel.* "Spiegel der Woche". Berlín, 1952, núm. 6.
Ulbricht, W.: *Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Aus Reden und Aufsätzen.* B. 1-3. Berlín, 1953.

FUENTES

Avenarius, Richard: *La filosofía como pensamiento del mundo según el principio del menor gasto de fuerzas. Prolegómenos de la crítica de la experiencia pura.* San Petersburgo, 1913. *Crítica de la experiencia pura,* t. 1-2, San Petersburgo, 1907-1908. *La concepción humana del mundo.* Moscú, 1909. *Sobre el contenido de la psicología.* Moscú, 1911. *Investigaciones filosóficas, resúmenes y otros trabajos.* Kiev, 1904. *Crítica de la experiencia pura, expuesta de una manera asequible por A. Lunacharski. Nueva teoría del idealismo positivo. Exposición crítica de A. Lunacharski.* Moscú, 1905.
Barth, P.: *La historia de la filosofía como sociología.* San Petersburgo, 1900.
Bernstein, E.: *El materialismo histórico.* San Petersburgo, 1901. *Ensayos de historia y teoría del socialismo.* San Petersburgo, 1902. *Problemas sociales.* Moscú, 1901. *Las posibilidades del socialismo y las tareas de la socialdemocracia.* San Petersburgo, 1906. *Fernando Lassalle. Esbozo biográfico.* Petrogrado, 1919.
Boltzmann, L.: *Ensayos sobre la historia de la física en el siglo XIX y los trabajos de sus grandes figuras. G. R. Kirchhof.* Moscú, 1897. *Ensayos de metodología de la física.* Moscú, 1929.
Büchner, L.: *El darvinismo y el socialismo.* En la recopilación *Darvinismo y marxismo.* Járkov, 1923. *Fuerza y materia. Ensayos sobre el orden natural del mundo y la moral fundada en él, o doctrina de las costumbres,* 2ª ed., San Petersburgo, 1907. *Cuadros fisiológicos,* 2ª ed., Moscú, 1865.
Dilthey, W.: *Psicología descriptiva.* Moscú, 1924. *Tipos de concepción del mundo y su revelación en los sistemas metafísicos.* "Ideas nuevas en filosofía", recopilación, I. San Petersburgo, 1912.
* — *Psicología y teoría del conocimiento.* Trad. de Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. México, 1945. (Las obras principales de Dilthey han sido editadas por el Fondo de Cultura Económica en ocho volúmenes. 1944-1948 en versión y con prólogo y notas de E. Imaz.)
* — *Teoría de las concepciones del mundo.* Trad. e introducción de Julián Marías. Madrid, 1943.
Du Bois Reymond, Emile: *Hermann von Helmholtz.* San Petersburgo, 1900. *Límites del conocimiento en el campo de las ciencias exactas.* San Petersburgo, 1894. *La histora de la cultura y las ciencias naturales,* 2ª ed., Moscú, 1901. *Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza. Los siete enigmas del Universo,* 2ª ed., Moscú, 1901.
Dühring, Eugen: *Historia crítica de los principios generales de la mecánica.* Moscú, 1893. *Curso de economía nacional y social con algunos consejos para el estudio y crítica de la economía nacional.* San Petersburgo, 1893. *La salvación social en el derecho positivo.* San Petersburgo, 1909. *El valor de la vida. Investigación en el sentido de la concepción heroica de la vida.* San Petersburgo, 1894.
El segundo principio de la termodinámica. Recopilación de trabajos. Bajo la dirección y con un prólogo de A. K. Timiriázev. Leningrado-Moscú. 1934.
Haeckel, E.: *La lucha por la idea evolucionista.* San Petersburgo, 1909. *Historia natural de la creación del mundo.* San Petersburgo, 1915. *Lecciones sobre ciencias naturales y filosofía.* San Petersburgo, 1913. *Los enigmas del Universo. Ensayos populares sobre la filosofía monista.* Moscú, 1937. *Origen y desarrollo de los órganos de los sentidos.* San Petersburgo, 1882. *Estado actual de los conocimientos sobre el desarrollo filogenético del hombre.* San Petersburgo, 1899.

Transformismo y darvinismo. Exposición popular de la teoría general del desarrollo. San Petersburgo, 1900.

Hartmann, E.: *La verdad y el error en el darvinismo. Exposición crítica de la teoría orgánica del desarrollo.* San Petersburgo, 1906. *Esencia del proceso universal o filosofía de lo inconsciente,* fase. 1-2, Moscú, 1873-1875.

Helmholtz, H.: *El pensamiento en la medicina.* Moscú, 1907. *Sobre la conservación de la fuerza. Novísimos adelantos de la teoría de la visión* (trozos escogidos). Leningrado, 1929. *Discursos de divulgación,* parte 1-2. San Petersburgo, 1898-1899. *La velocidad de propagación del estímulo nervioso.* Moscú-Petrogrado, 1923. *Los hechos en la percepción.* San Petersburgo, 1880. *Estudio filosófico y científico de la visión.* San Petersburgo, 1896.

Karstanjen, Fr.: *Introducción a la "Crítica de la experiencia pura",* 2ª ed., San Petersburgo, 1899. *Richard Avenarius y su teoría general del conocimiento. El empiriocriticismo.* Kiev, 1902.

Kautsky, K.: *La doctrina económica de Carlos Marx.* Moscú, 1956. *Sobre la crítica de la teoría y la práctica del marxismo ("Anti-Bernstein").* Moscú-Petrogrado, 1923. *El programa de Erfurt (Comentarios a la exposición de principios).* Moscú, 1918. *Bernstein y el programa socialdemócrata. Anticrítica.* San Petersburgo, 1906.

Klein, F.: *Lecciones sobre el desarrollo de las matemáticas en el siglo XIX,* parte I. Moscú-Leningrado, 1937. *La geometría no euclidiana.* Moscú-Leningrado, 1936.

Lange, F. A.: *Historia del materialismo y la crítica de su significación en la actualidad,* t. 1-2, 2ª ed., San Petersburgo, 1889. *El problema obrero, su significación en el presente y en el futuro.* San Petersburgo, 1907.

Lassalle, Fernando: *Cartas de F. Lassalle a C. Marx y F. Engels con un prefacio y comentarios de F. Mehring.* San Petersburgo, 1907. *Obras en tres tomos,* t. 1-3. Moscú, 1925.

Mach, Ernst: *Análisis de las sensaciones y relación entre lo físico y lo psíquico.* Moscú, 1908. *Mecánica. Ensayo histórico y crítico de su desarrollo.* San Petersburgo, 1909. *Conocimiento y error. Ensayos sobre la psicología de la investigación.* Moscú, 1909. *Ensayos de divulgación científica.* San Petersburgo, 1909. *El principio de la conservación del trabajo. Su historia y sus raíces.* San Petersburgo, 1909. *Estudios sobre ciencias naturales.* Moscú, 1901.

Moleschott, J.: *Georg Forster, naturalista del pueblo. Su vida y algunos fragmentos de sus obras.* San Petersburgo, 1874. *La unidad de la vida.* Recopilación *Conclusión general del método positivo.* San Petersburgo, 1866. *La circulación de la vida. Respuestas de la fisiología a las "Cartas sobre química" de J. Liebig.* Járkov, 1866. *Causas y efectos en la doctrina de la vida.* Moscú, 1868. *Doctrina sobre la alimentación, exposición al alcance de todos,* 2ª ed., San Petersburgo, 1863. *Esbozos fisiológicos,* 2ª ed., Moscú, 1865.

Müller, F., y Haeckel, E.: *La ley biogenética fundamental. Trabajos escogidos.* Moscú-Leningrado, 1940.

Nietzsche, F.: *Obras en ocho tomos.* Moscú, 1901-1903.

Ostwald, Wilhelm: *Inconsistencia del materialismo científico.* Riga, 1896. *Ensayo de filosofía natural.* San Petersburgo, 1909. *Filosofía de la naturaleza.* San Petersburgo, 1903. *El imperativo energético.* San Petersburgo, 1913.

Petzold, Joseph: *Introducción a la filosofía de la experiencia pura.* San Petersburgo, 1902. *Los problemas del mundo desde el punto de vista del positivismo.* San Petersburgo, 1911.

Rehmke, J.: *Un ensayo de historia de la filosofía,* 2ª ed., San Petersburgo, 1907.

Riehl, Alois: *Introducción a la filosofía contemporánea. Resumen de historia de la filosofía teórica,* trad. del alemán, San Petersburgo, 1904. *Windelband. Immanuel Kant. Discursos.* Moscú, 1905. *Filosofía científica y no científica.* San Petersburgo, 1901. *La teoría de la ciencia y la metafísica desde el punto de vista del criticismo filosófico.* Moscú, 1887. *Friedrich Nietzsche como artista y pensador.* Moscú, 1901.

Riehl, A., y Külpe, O.: *Filosofía contemporánea. Introducción y característica de sus corrientes principales.* San Petersburgo, 1904.

Roentgen, W. K.: *Sobre un nuevo género de rayos.* Moscú-Leningrado, 1933.

Schopenhauer, Arthur: *Obras completas,* t. 1-4. Moscú, 1900-1910.

Schorlemmer, K.: *Aparición y desarrollo de la química orgánica.* Moscú, 1937. *Compendio de química de las combinaciones del carbono,* 2ª ed., San Petersburgo, 1876.

Schubert-Soldern, R.: *Lo inconsciente en la conciencia. "Nuevas ideas en filosofía"*, recopilación 15, San Petersburgo, 1914.

Schuppe, W.: *El concepto de psicología y de sus límites. "Nuevas ideas en filosofía"*, recopilación 4, San Petersburgo, 1913. *El solipsismo.* Ibid, recopilación 6, San Petersburgo, 1913.

Simmel, G.: *Problemas de sociología. "Nuevas ideas en sociología"*, recopilación I, San Petersburgo, 1914. *La verdad y la personalidad, Logos,* 1912-1913, libro 1-2. *Problemas de historia de la filosofía (Estudio sobre la teoría del conocimiento).* Moscú, 1898. *La diferenciación social. Investigación sobre sociología y psicología.* Moscú, 1909. *El conflicto de la cultura contemporánea.* Petrogrado, 1923.

Stammler, R.: *La economía y el derecho desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia,* t. I-II. San Petersburgo, 1907.

Trendelenburg, Adolf: *Investigaciones lógicas,* parte 1-2. Moscú, 1868.

Van't Hoff, J. H., y otros: *Estudio de las condiciones de formación de las sedimentaciones salinas en los océanos...,* trad. del alemán, Leningrado, 1936. *Lecciones sobre la formación y descomposición de las sales dobles.* Moscú-Leningrado, 1937. *Ensayos sobre dinámica química,* trad. del francés, Moscú-Leningrado, 1936.

Vogt, K.: *Historia natural del Universo.* Moscú, 1863. *Ensayos sobre zoología, o lo viejo y lo nuevo en la vida de los hombres y de los animales,* t. 1, San Petersburgo, 1864. *El hombre y su lugar en la naturaleza. Lecciones públicas* t. 1-2. San Petersburgo, 1864-1866. *Cartas fisiológicas,* 2ª ed., fasc. 1, San Petersburgo, 1867.

Vorländer, K.: *Historia de la filosofía.* t. 1. San Petersburgo, 1911. *Kant y Marx. Ensayos de socialismo ético.* San Petersburgo, 1909. *Kant y el socialismo. Examen de las corrientes teóricas contemporáneas en el marxismo.* Moscú, 1906. *El movimiento neokantiano en el socialismo.* Moscú, 1907. *Historia de la filosofía al alcance de todos.* Moscú, 1922. *El socialismo contemporáneo y la ética filosófica.* Moscú, 1907. *La ética como fundamento del socialismo.* San Petersburgo, 1913.

Windelband, W.: *Sobre el libre albedrío. 12 lecciones.* Moscú, 1905. *Platón,* 2ª ed., San Petersburgo, 1904. *Preludios. Artículos y discursos filosóficos.* San Petersburgo, 1904. *La filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX.* Moscú, 1910.

* — *Historia de la filosofía.* Trad. de Francisco Larroyo. Librería El Ateneo. México, D. F., 1960.

Wundt, W.: *Introducción a la filosofía.* San Petersburgo, 1903. *Lecciones sobre el alma del hombre y de los animales.* San Petersburgo, 1894. *Historia general de la filosofía.* San Petersburgo, 1910. *Sobre el realismo ingenuo y el realismo crítico. La filosofía de la inmanencia y el empiriocriticismo.* Moscú, 1910. *Un sistema de filosofía.* San Petersburgo, 1902. *Los vínculos de la filosofía y la vida en los últimos cien años.* Odesa, 1895.

Avenarius, R.: *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie,* v. XVIII, 1894, y v. XIX, 1895.

Boltzmann, L.: *Populäre Schriften.* Leipzig, 1905.

Büchner, L. K.: *Natur und Geist.* Leipzig, 1875. *Sechs Vorlesungen über den Menschen in der Natur.* Leipzig, 1869. *Der Gottes Begriff,* Leipzig, 1874.

Cohen, Hermann: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte.* B-de 1-2, Berlín, 1928. *Ethik des reinen Wollens.* Berlín, 1889. *Kants Begründung der Ästhétik.* Berlín, 1889. *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlín, 1918. *System der Philosophie.* B-de 1-3, 1912-1922.

Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften.* B. 1-12. Leipzig, 1921.

Duhem, P.: *La théorie physique, son objet et sa structure.* París, 1906.

Dühring Eugen: *Natürliche Dialektik.* Berlín, 1865. *Kritische Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1878. *Logik und Wissenschaftstheorie.* Leipzig, 1878-1895.

Fechner, G.: *Elemente der Psychophysik,* B. I, Leipzig, 1860. *Über die physikalische und philosophische Atomen-Lehre.* Londres, 1855.

Hartmann, Eduard: *Philosophie des Unbewussten,* B. I-III, Berlín, 1869. *Über die dialektische Methode.* Leipzig, 1910. *Die Weltanschauung der modernen Physik.* Leipzig, 1902. *Kategorienlehre,* B-de I-III. Leipzig, 1823. *Neukantianismus, Scho-*

penhauerianismus und Hegelianismus in ihren Stellung zur den philosophischen Aufgaben. Berlín, 1877.
Helmoltz, G.: *Handbuch des physiologischen Optik.* Leipzig, 1866. *Schriften zur Erkenntnistheorie.* Berlín, 1921. *Über das Sehen des Menschen,* 1856. *Lehre von den Tonempfindungen.* Leipzig, 1863.
Hertz, H.: *Gesammelte Werke.* 3 Bände. Leipzig, 1894-1895.
Lange, Friedrich: *Logische Studien.* Leipzig, 1877.
Liebmann, Otto: *Kant und Epigonen.* Stuttgart, 1865. *Zur Analyse der Wirlichkeit.* Strassburg, 1911.
Mach, Ernst: *Gründlinien der Lehre von den Bewegungsemphindungen.* Leipzig, 1875.
Moleschott, Jakob: *Die Einheit der Wissenschaft aus dem Gesichtspunkt der Lehre von Leben.* Giessen, 1897.
Nietzsche, Friedrich: *Nietzsches Werke,* B-de I-XVI. Leipzig, 1901-1911.
Ostwald, Wilhelm: *Energetische Gründlage der Kulturwissenschaften.* Leipzig, 1909. *Energie und ihre Wandlungen.* Leipzig, 1888. *Philosophie der Werte.* Leipzig, 1913.
Petzold, J.: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung,* Bd. I. Leipzig, 1900. *Das Weltproblem vom positivischen Standpunkte aus,* Leipzig, 1906.
Riehl, Alios: *Über Begriff und Form der Philosophie.* Berlín, 1872.
Schopenhauer, Arthur: *Sammelte Werke,* B-de I-XV. München, 1911-1929. *Jahbuch.* Frankfurt am Main, 1956.
Simmel, Georg: *Hauptprobleme der Philosophie.* Leipzig, 1910. *Einleitung in die Moralwissenschaft,* B-de 1-2. Berlín, 1892-1893. *Lebensanschauung.* München, 1922. *Soziologie.* München, 1923. *Zur Philosophie der Kunst,* Potsdam, 1922.
Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als-Ob.* Berlín, 1911. *Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft,* B-de 1-2. Stuttgart, 1881-1892.
Vogt, Karl: *Untersuchung der Thierstaaten.* Frankfurt del Main, 1851.
Windelban, W.: *Die Lehre vom Zufalle.* Berlín, 1870. *Von System der Kategorien.* Tubinga, 1887.
Wundt, W.: *Gustav Theodore Fechner.* Leipzig, 1901. *Lehre von der Muskelbewegung.* Leipzig, 1858. *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprinzip.* Berlín, 1834.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Acerca de las teorías económicas del partido socialdemócrata de Alemania. Trabajo colectivo bajo la dirección de G. Meissner. Moscú, 1958.
Artículos sobre historia moderna y contemporánea de Alemania. Recopilación. Moscú, 1958.
Bernardiner, B. M.: *La filosofía de Nietzsche y el fascismo.* Leningrado-Moscú, 1934.
Bijovski, B.: *Nietzsche y el fascismo. "Bajo la bandera del marxismo",* 1942, números 8-9.
Bloch, M. A.: *Vida y obra de Van't Hoff.* Leningrado, 1923.
Cornu, A.: *Carlos Marx y Federico Engels. Su vida y obra.* t. I; Moscú, 1959.
Chaguin, B.: *Concepciones filosóficas y sociológicas de Franz Mehring.* Moscú-Leningrado, 1934. *Sobre la lucha de los socialdemócratas alemanes de izquierda a fines del siglo XIX y comienzos del XX contra la filosofía burguesa y el revisionismo filosófico, "Ciencias filosóficas",* 1958, núm. 2. *La lucha del marxismo-leninismo contra el revisionismo filosófico a fines del siglo XIX y comienzos del XX.* Leningrado, 1959.
Dauge, P. J.: *Dietzgen. Con un prefacio de M. Mitin.* Moscú, 1934.
Davitashvili, L. Sh.: *Ensayos sobre historia de la doctrina del progreso evolutivo.* Moscú, 1956.
Gagarin, A.: *Joseph Dietzgen. (En el 50 aniversario de su muerte.) "Bajo la bandera del marxismo",* 1938, núm. 7. *Franz Mehring y sus ideas filosóficas.* Moscú, 1937.
Krivelev, I. K.: *Acerca de la valoración de la filosofía de Dietzgen. "Bajo la bandera del marxismo",* 1936, núm. 7. *Problemas de la teoría del conocimiento en los trabajos de J. Dietzgen. "Bajo la bandera del marxismo",* 1938, núm. 7.
Leplinski; Y. V.: *Ideas filosóficas y método de Karl Schorlemmer, colaborador de Marx y Engels.* Moscú, 1948.
Mende, G.: *Ensayos sobre la filosofía del existencialismo.* Moscú, 1958.
Odúev, S. F.: *Un propagandista actual de las ideas de Nietzsche. "Problemas de filo-*

sofía", 1959, núm. 1. *Naturaleza reaccionaria de las ideas de Nietzsche.* Moscú, 1959.
Platónov, I. G.: *Algunos problemas de la interpretación materialista de la historia en los trabajos de Franz Mehring. "De la historia de la filosofía"*, fasc. 2. Academia de Ciencias Sociales del C. C. del P. C. de la U. S. Moscú, 1958.
Problemas de historia de las ciencias naturales y de la técnica, fasc. 4. Moscú-Leningrado, 1957.
Timiriázev, K. A.: *Artículos sobre historia de la ciencia y sobre investigadores científicos. Ensayos biográficos y recuerdos. Obras*, t. VIII. Moscú, 1939.
Vólkova, V. V.: *La lucha de Dietzgen por la teoría materialista del conocimiento.* Recopilación *De la historia de la filosofía.* Moscú, 1957.

Calinescu, G.: *Crónica optimistului. Franz Mehring. "Contemporanul"*. Bucarest, 1958. número 46.
Heise, W.: *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. "Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1958, H. 4.
Herber, R.: *Franz Mehring's Weg vom bürgerlichen Demokraten zum proletarischen Revolutionär.* "Einheit". Berlín, 1957, Hf. 5.
Höhle, Th.: *Franz Mehring. Sein Weg zum Marxismus*, 1869-1891. Berlín, 1958.
Kirchner, Hans-Georg: *Joseph Dietzgen. Zum 70. Todestag des deutschen Arbeiterphilosophen. "Deutsche Zeitschrift für Philosophie"*. 1958, H. 2.
Leidigkeit, K. H. S.: *W. Liebknecht und A. Bebel in der deutschen Arbeiter bewegung*, 1862-1869. Berlín, 1959.
Schleifstein, G.: *Franz Mehring und die Oktoberrevolution. "Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität"*. Leipzig. *Gesellschafts und sprachwissenschaftliche Reihe*, 1956-1957, núm. 6. *Die philosophischen Arbeiten und Anschauungen Fr. Mehrings. "Deutsche Zeitschrift für Philosophie"*. Berlín, 1959, H. 1. *Franz Mehring. Sein Marxistisches Schaffen*, 1891-1919. Berlín, 1959.

Bibliografía de autores no marxistas

Behr, T.: *La concepción del mundo de E. Mach.* San Petersburgo, 1911.
Blonski, P.: *Los problemas éticos en Eduard Hartmann. "Problemas de filosofía y psicología"*, 1907, libro 3. *Friedrich Paulsen, como filósofo y pedagogo. "Problemas de filosofía y psicología"*, 1908, libro 94.
Busse y Höffding: *Los grandes filósofos y su concepción del mundo.* San Petersburgo, 1906.
Falkenberg, R.: *Breve resumen de historia de la filosofía de Kant a Nietzsche.* Moscú, 1911.
Fischer, Kuno: *Arthur Schopenhauer.* Moscú, 1896.
Frisheizen-Keller, M.: *Wilhelm Diltney como filósofo. "Logos"*. Moscú, 1912-1913, libro 1-2.
Historia general de la filosofía, bajo la dirección de A. I. Vvedenski y E. L. Radlov. San Petersburgo, 1912.
Höffding, Harald: *Historia de la filosofía contemporánea. Un ensayo de historia de la filosofía desde Kant a nuestros días.* San Petersburgo, 1900. *Manual de historia de la filosofía.* Moscú, 1910.
Karisnski, M.: *Resumen crítico del último período de la filosofía alemana.* San Petersburgo, 1873.
Kroguius, A. A.: *Ensayo sobre la filosofía de W. Wundt. "Nuevas ideas en filosofía"*, recopilación 13. San Petersburgo, 1914.
Lange, N.: *Historia de las ideas morales del siglo XIX. Ensayos críticos sobre las teorías filosóficas, sociales y religiosas de la moral*, t. 1. *Doctrinas alemanas.* San Petersburgo, 1888.
Losski, N. O.: *La filosofía inmanentista de W. Schuppe. "Nuevas ideas en filosofía"*, recopilación 3. San Petersburgo, 1913.
Recopilación en memoria de Van't Hoff. San Petersburgo, 1911.
Sezeman, V. E.: *La filosofía teórica de la escuela de Marburgo. "Nuevas ideas en filosofía"*, recopilación 5. San Petersburgo, 1913.
Trubetskoi, E.: *La filosofía de Nietzsche. Ensayo crítico.* Moscú, 1904.
Untermann, E.: *Antonio Labriola y Joseph Dietzgen.* San Petersburgo. 1907. *Estudios sobre dialéctica. Lecciones de divulgación sobre el monismo proletario.* Moscú, 1907. *La ciencia y la revolución.* Járkov, 1923.

Vaihinger, Hans: *Nietzsche como filósofo.* San Petersburgo, 1913.
Volkelt, J.: *Arthur Schopenhauer, su persona y su doctrina.* San Petersburgo, 1902.
Vvedenski, A. I.: *La situación actual de la filosofía en Alemania y Francia.* Moscú, 1894.

Apel, Max: *Einführung in die Gedankenwelt Josef Dietzgen.* Berlín, 1931.
Ballnow, O. T.: *Dilthey.* Stuttgart, 1955.
Borch, R.: *Schopenhauer.* Berlín, 1941.
Braun, O.: *Edward von Hartman.* Stuttgart, 1909.
Brinton, C.: *Nietzsche.* Harvard Univ. Press, 1941.
Busse, L.: *Die Weltanschauung der grossen Philosophen der Neuezeit.* Leipzig, 1905.
Challaye, F.: *Nietzsche.* París, 1951.
Copleston, F.: *Arthur Schopenhauer, philosopher of pessimism.* Londres, 1946.
Deussen, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie, von Descartes bis Schopenhauer,* vol. II-III. Leipzig, 1920.
Dietzgen, Eugen: *Materialismus oder Idealismus: Ein Lösungs-Versuch gemäss Josef Dietzgens Erkenntnislehere.* Stuttgart, 1921. *Marx Stirner und Josef Dietzgen.* Berlín, 1905.
Dorner, Aug.: *Pessimismus Nietzsches und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion.* Leipzig, 1911.
Drews, A. B.: *Von Hartmanns philosophischen System.* Heidelberg, 1951. *Nietzsches Philosophie.* Heidelberg, 1904.
Durant, W.: *The story of philosophy.* Nueva York, 1927.
Fuche, Al.: *Geistige Strömungen in Österreich 1867-1918.* Viena, 1949.
Erdmann, B.: *Zur Charakteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschand. S.* I., 1904.
Escher di Stefano, Anna: *La filosofia di Arturo Schopenhauer.* Padova, 1958.
Ewarld, O.: *Richard Avenarius als Begrunder des Empiriokritizismus.* Berlín, 1905.
Falkenberg, R.: *Geschichte der neuen Philosophie.* Berlín, 1921.
Hepner, Adolf: *Josef Dietzgens philosophische Lehren.* Stuttgart, 1916.
Hodge, H. A.: *The philosophy of W. Dilthey.* Londres, 1908.
Hubbard, Stanley: *Nietzsche und Emerson.* Basel, 1958.
Jaspers, K.: *Nietzsche.* Berlín, 1933.
Klaback, W.: *Wilhelm Dilthey's philosophy of history.* Nueva York, 1936.
Kaufmann, V.: *Nietzsche.* Nueva Jersey, 1950.
Lasswitz, K.: *Gustav Theodore Fechner.* Stuttgart, 1896.
Lea Frank, Alf.: *The tragic philosopher. A study of Friedrich Nietzsche.* Londres, 1957.
Louis, Paul: *Cent cinquante ans de pensée socialiste. Nouvelle sèrie.* París, 1953. *Bebel im Lichte der Bibel.* Leipzig, 1889.
Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionare Brusch in Denken des 19. Jahrhunderts.* Stuttgart, 1958. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.* Stuttgart, 1956.
Mittash, A.: *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart, 1952.
Morgan, G.: *What Nietzsche means.* Cambridge, 1949.
Raab, Fr.: *Die Philosophie von R. Avenarius.* Leipzig, 1912.
Reyburn, H. A.: *Nietzsche.* Londres, 1948.
Volkelt, J.: *Arthur Schopenhauer.* Stuttgart, 1901.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE INGLATERRA EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *El "Northern Star" sobre el "Neue Rheinische Zeitung". Obras completas,* 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
— *La situación económica. Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *Cartas a F. Sorge y otros.* San Petersburgo, 1908.

Marx, C.: *Las elecciones en Inglaterra. Tories y whigs.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 8, Moscú, 1957.
— *El atentado contra Francisco José. El levantamiento de Milán. La política británica. Un discurso de Disraeli. El testamento de Napoleón.* Ibíd.
— *La política rusa en relación con Turquía. El movimiento obrero en Inglaterra.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 9, Moscú, 1957.
— *Lord Palmerston.* Ibíd.
— *La cuestión obrera.* Ibíd.
— *La prosperidad. La cuestión obrera.* Ibíd.
— *Carta a N. F. Danielson del 12 de septiembre de 1880.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVII, Leningrado, 1935.
Engels, F.: *"Kölnische Zeitung" y el sistema imperante en Inglaterra.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.
— *Inglaterra.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 8, Moscú, 1957.
— *La catástrofe británica en Crimea.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 10, Moscú, 1958.
— *Inglaterra en 1845 y 1885.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 1ª parte, Moscú, 1937.
— *Acerca de la historia de los campesinos prusianos.* [*Del prefacio al libro de W. Wolff "Los mil millones de Silesia".*] *Ibíd.*
— *El 4 de mayo en Londres.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 2ª parte, Moscú, 1936.
— *A los obreros alemanes en el 1 de mayo de 1893.* Ibíd.
— *Carta a A. Bebel del 18 de enero de 1884.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVII, Leningrado, 1935.
— *Carta a K. Kautsky del 4 de septiembre de 1892.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIX, Leningrado, 1946.
— *Carta a F. A. Sorge del 18 de enero de 1893.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas,* Leningrado, 1953.
* — *Carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, Moscú, 1952, t. II.
* — *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.
* — *Dialéctica de la naturaleza.* Trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo. México, D. F., 1961.
* Lenin, V. I.: *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve.* (Reflejo del marxismo en la literatura burguesa.) V. I. Lenin, *Obras completas,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958.
* — *Federico Engels.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., t. II.
* — *Para una caracterización del romanticismo económico (Sismondi y nuestros sismondistas nacionales).* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., t. II.
* — *Comentario. Hobson. La evolución del capitalismo contemporáneo.* Traducido del inglés. San Petersburgo. V. I. Lenin, *Obras completas.* ed. cit., t. IV.
* — *Materialismo y empiriocriticismo.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo. 1959.
— *El Congreso del Partido Sociuldemócrata inglés.* V. I. Lenin, *Obras completas,* tomo 17.
— *Hydman acerca de Marx.* Ibíd.
— *Los liberales ingleses e Irlanda.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. 20.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Pollit, Harry: *Artículos y discursos escogidos (1919-1939),* trad. del inglés. Moscú, 1955. *El marxismo en el movimiento obrero británico,* en *Líderes sociales de Inglaterra en la lucha por una ideología avanzada.* Moscú. 1954. *El marxismo y el movimiento obrero en la Gran Bretaña,* en *El revisionismo es el principal enemigo.* Moscú, 1958.
— *Serving my time. An apprenticeship to politics.* Londres, 1950. *Marxism in the British labour movement, "Communist Review".* Londres, abril 1953. *The 35th anniversary of the British Communist Party. "Communist Review".* Sidney, 1955, núm. 166.

FUENTES

Ashley, W. J.: *Historia económica de Inglaterra en relación con la teoría económica.* Moscú, 1897.
Aveling, E.: *C. Darwin. Su vida y su obra.* Moscú, 1943.
Bax, Ernest Belfort: *La Comuna de París (1870-1871).* Rostov del Don, 1905. *La concepción materialista de la historia. La concepción sintética o neomarxista de la historia. Límites de la explicación materialista de la historia.* En la recopilación *El materialismo histórico.* Editorial estatal de Ucrania, 1923.
Bosanquet, B.: *Fundamento de lógica. Lecciones de divulgación.* Moscú, 1914.
Caird, E.: *Hegel.* Moscú, 1898.
Draper, J. W.: *Historia del desarrollo intelectual de Europa.* En dos tomos. Kiev, 1900.
Faraday, M.: *Investigaciones experimentales sobre electricidad,* tomos II, III. Moscú, 1951-1959.
Grove, B.: *Correlación de las fuerzas físicas.* Járkov, 1864. *Estructura de la materia. Lecciones y discursos de divulgación.* San Petersburgo, 1895.
Huxley, T. H.: *Introducción a la ciencia.* Moscú, 1902. *Sobre la situación del hombre en la escala de los seres orgánicos.* San Petersburgo, 1864. *Causas de los fenómenos en el mundo orgánico.* Moscú-Leningrado, 1927.
Kidd, Benjamín: *La evolución social.* San Petersburgo, 1897.
Lewis, G. N., y Mill, J. S.: *A. Comte y la filosofía positiva.* San Petersburgo, 1867.
Lodge, O.: *Vida y materia. Crítica de "Los enigmas del Universo" del profesor Haeckel.* Moscú, 1908.
Maxwell, J. C.: *Obras escogidas sobre la teoría del campo electromagnético.* Moscú, 1954. *Materia y movimiento.* Odesa, 1924.
Mill, J. S.: *El utilitarismo. Sobre la libertad.* San Petersburgo, 1900. *Reflexiones sobre el gobierno representativo.* San Petersburgo, 1863. *Examen de la filosofía de sir W. Hamilton y de los principales problemas filosóficos tratados en sus obras.* San Petersburgo, 1869.
Pearson, Karl: *La Gramática de la Ciencia.* San Petersburgo, 1911.
Spencer, H.: *Estática social. Exposición de las leyes sociales que condicionan la felicidad humana.* San Petersburgo, 1906. *Primeros principios.* San Petersburgo, 1899. *Sobre las causas de mi discrepancia con A. Comte.* San Petersburgo, 1906. *Principios de biología,* t. 1-2, San Petersburgo, 1870. *Principios de psicología,* t. 1-2, San Petersburgo, 1897. *Principios de sociología,* t. 1-2, San Petersburgo, 1898. *La sociología como materia de estudio.* San Petersburgo, 1896. *La clasificación de las ciencias.* Moscú, 1897.
Wallace, A.: *El siglo de los milagros, sus éxitos y sus partes oscuras.* San Petersburgo, 1900.
Webb, S., y Webb, B.: *Historia del movimiento obrero en Inglaterra.* San Petersburgo, 1899. *Teoría y práctica del tradeunionismo inglés,* t. 1-2, trad. del inglés por V. Ilín (V. I. Lenin), San Petersburgo, 1900-1901.

Ashley, W. J.: *Introduction to English economic history and theory.* 2 v. Londres, 1906-1909.
Aveling, Ed.: *The students' Marx. An introdution to the study of Karl Marx's Capital.* Londres, 1891. 1918. *Die Darwinische Theorie.* Stuttgart, 1887.
Aveling, Ed., y Aveling-Marx, E.: *The working class movement in America.* Londres, 1891. *Schelley's socialism.* Londres, 1888. *The woman question.* Londres, 1887.
Bax, Er. B.: *The ethics of socialism being further essays in modern socialist criticism.* Londres, 1889. *Outlooks from the new standpoint.* Londres, 1903. *Jean-Paul Marat, the people's friend.* Londres, 1900. *The religion of socialism being essays in modern criticism.* Londres, 1890. *Reminiscences and reflections of a mid and-late Victorian.* Londres, 1918. *Handbook to the history of philosophy.* Londres, 1884. *The problem of reality.* Londres, 1893. *Problems of men, mind and morals.* Londres, 1912. *The real, the rational and the alogical.* Londres, 1920. *Social side of the reformation in Germany,* 3 vol., Londres, 1894-1903.
Bosanquet, B.: *Knowledge and reality.* Londres, 1885. *Logic,* 2 vol., Oxford, 1888, 1911. *Essays and adresses.* Londres, 1889. *The philosophical theory of the state.* Londres, 1899, 1920. *The Principle of individuality and value.* Londres, 1912.

What religion is. Londres, 1920. *The Meetings of extremes in contemporary philosophy.* Londres, 1923. *Science and philosophy, etc.* Londres, 1927. *The Distinction between mind and its objects.* Manchester, 1913.

Bradley, F. H.: *The principles of logic.* Londres, 1883. *Appearance and reality.* Londres, 1891. *Essays on truth and reality.* Londres, 1914. *Ethical studies.* Londres, 1951.

Caird, E. A.: *Critical account of the philosophy of Kant.* 2 vol. Glasgow, 1893.

Caird, J.: *An introduction to the philosophy of religion.* Nueva York, 1880. *Fundamental ideas of christianity.* Glasgow, 1899.

Constable, F. C.: *Poverty and hereditory genius, a criticism of Francis Galton's theory of hereditory genius.* Londres, 1885.

Draper, John W.: *History of the conflict between religion and science.* Londres, 1927. *The Homer's and Shakespeare's characters.* Durham, Duke University Press, 1945.

* —- *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia.* Editorial Toba, Buenos Aires, 1954.

Faraday, M.: *Experimental research in chemistry and physics.* Londres, 1859. *Diary,* v. 1-7. Londres, 1932-1936.

Galton, Francis: *Hereditary genius: an enquiry into its law and consequence.* Londres, 1869. *English men of science, their nature and nurture.* Londres, 1874.

Green, T. H.: *Introduction to Hume's philosophical works,* ed. por Green and Grose. Londres, 1874-1875. *Prolegomena to ethics.* Oxford, 1883.

Grove, W. R.: *On voltaic series and combination of gas by platinum, "Philosophical magazine".* Londres, 1839, v. 14. *Experiment on the spectrum of electric discharge. "Proceedings of the Royal Society."* Londres, 1878, v. 28.

Huxley, Thomas: *Collected Essays,* v. 9, Londres, 1898. *Hume.* Londres, 1879. *Scientific Memoirs of T. H. Huxley,* v. 5, 1898-1903.

Kidd, B.: *The principles of western civilization.* Nueva York, Londres, 1902.

Maxwell James, Clerk: *The collected works,* 2 v. Londres, 1890.

Mac Taggart, J. M. E.: *Studies in Hegelian dialectic.* Cambridge, 1896. *Studies in hegelian cosmology.* Cambridge, 1901. *The nature of existence,* 2 v., Cambridge, 1921-1927. *Some dogmas of religion.* Londres, 1906.

Morris, William: *Unpublished letters.* Ed. por R. P. Arnot. Londres, 1951 *(Labour Monthly pamphlets,* 1951, núm. 6). *The collected works.* Londres, 1900. *On art and socialism. Essays and lectures.* Londres, 1947. *Selected writings.* Londres, 1948.

Rogers, James E. Th.: *The economic interpretation of history.* Londres, 1809.

Stirling, James: *The secret of Hegel,* 2 v., Londres, 1865.

Wallace Alf. R.: *My life.* Londres, 1908. *On the law, which has regulated the introduction of new species. Ann. and Meg. Not. Hist.,* 1855. *Contribution of the theory of natural selection.* Londres, 1870. *Miracles and modern spiritualism.* Londres, 1875. *The wonderful century.* Londres, 1898. *Studies, scientific and social.* Londres, 1900. *Man's place in the universe.* Londres, 1903.

Wallace, W.: *The Logic of Hegel.* Oxford, 1873.

Ward, James: *Naturalism and agnosticism.* Londres, 2 v., 1899. *The realm of the ends or pluralism and theism.* Cambridge, 1911. *Essay in philosophy.* Cambridge, 1887.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

* Bernal, J. D.: *La ciencia en la historia.* Ed. de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Cornforth, M.: *El marxismo y el desarrollo de la filosofía,* en *Líderes sociales de Inglaterra en la lucha por una ideología avanzada.* Moscú, 1954.

Kuczynski, J.: *Situación de la clase obrera en Inglaterra (1832-1956),* trad. del alemán, Moscú, 1958. *Historia de las condiciones del trabajo en la Gran Bretaña y en el Imperio Británico,* trad. del inglés, Moscú, 1948.

Morton, A. L.: *Historia de Inglaterra,* trad. del inglés, Moscú, 1950. *La utopía inglesa,* trad. del inglés, Moscú, 1956.

Arnot, R. P.: *William Morris, communist. "The Marxist quarterly".* Londres, 1955, v. 2, núm. 4. *William morris. A vindication.* Londres, 1934.

Bernal, J. D.: *Science and industry in the 19th cent.* Londres, 1953.
Collier, J.: "William Morris." *World news and views.* Londres, 1946, octubre 5, v. 26, núm. 40.
Cornforth, M.: "Seventieth anniversary of the death of Karl Marx." *Communist Review.* Londres, 1953, marzo.
Creaves, D.: "The revival of British socialism." *Marxism today.* Londres, 1958, abril.
Jackson, T.: "A welcome article." *Marxism today.* Londres, 1958, v. 2. núm. 2.
Munby, L.: "William Morris." *Communist Review.* Londres, 1948, julio.

Bibliografía de autores no marxistas

Behr, M.: *Historia del socialismo en Inglaterra,* en dos partes, trad. del alemán. Moscú-Petrogrado, 1923-1924.
Buckle, H. T.: *Historia de la civilización en Inglaterra,* en dos partes, trad. del inglés. 4ª ed., San Petersburgo, 1906.
Collins, Howard: *La filosofía de Herbert Spencer.* San Petersburgo. 1897.
Zenger, F.: *J. St. Mill, su vida y sus obras.* San Petersburgo, 1903.

Albee, E.: *A history of English utilitarianism.* Londres, 1957.
Arch, R.: *Bax, thinker and pioneer.* Londres, 1927.
Broad, C. D.: "Bradley on truth and reality." *Mind,* núm. 3, XXIII, 1914.
Bussey, G. C.: "Bosanquet's doctrine of freedom." *Philosophical Review,* XXV, 1916.
Caldecott, A.: *Philosophy and religion in England and America.* Londres, 1901.
Church, R. W.: *Bradley's dialectics.* Nueva York, 1942.
Cunningham, G. W.: "Bosanquet on philosophical method." *Philosophical Review.* XXX, 1926. *The idealistic argument in recent british and american philosophy.* Nueva York, 1933.
Contemporary British Philosophy. Personal statements, ed. por J. H. Muirhead. Londres, 1924.
Evans, H.: *Bradley's metaphysik.* Leipzig, 1902.
Fairbrother, M.: *The philosophy of Th. Hill Green.* Londres, 1896.
Haldar, H.: *Neo-hegelianism.* Londres, 1927.
Houang Kia Tcheng: *Le neohegelianisme en Anglaterre.* París, 1954.
Hutin, S.: *La philosophie anglaise et américaine.* París, 1958.
Kimball, E.: *Sociology and education.* Nueva York, 1932.
Lamont, W. D.: *Introduction to Green's moral philosophy.* París, 1934.
Lofthouse, W.: *E. H. Bradley.* Londres, 1949.
Matthews, R.: *British philosophers.* Londres, 1943.
Metz, R.: *A hundred years of british philosophy.* Nueva York, 1938. *England und die deutsche Philosophie.* Stuttgart, Berlín, 1941.
Mure, G. R. G.: *Oxford and philosophy.* Oxford, 1937.
Muirhead, Jones Henry: *The platonic tradition in anglosaxon philosophy.* Londres, 1931.
Pagi, Enzo: *La filosofía contemporánea.* Milán, 1957.
Paton, H. J.: *Fifty years of philosophy.* En *Contemporary british philosophy*", ed. Lewis H. D. Londres, 1956.
Rogers, A. R.: *English and American philosophy since 1800, a critical surwey.* Nueva York, 1923.
Rumney, S.: *Herbert Spencer's sociology.* Londres, 1934.
Robinson, D.: *Crucial issues in philosophy.* Boston, 1955.
Salomaa, T.: *Idealismus and realismus.* Helsinki, 1929.
Sidgwick, H.: "The philosophy of T. H. Green." *Mind.* N. S. X., 1901.
Stirling, A.: *J. H. Stirling, his life and work.* Londres, 1912.
Townsend, H. G.: *The principle of individuality in the philosophy of T. H. Green.* Nueva York, 1914.
Waddington, M. D.: *The development of British thuoght from 1820 to 1890, etc.* Toronto, 1919.
Warnock, G. J.: *English philosophy since 1900.* Nueva York, Oxford, 1958.
Wattson, John: *Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy.* Glasgow, 1895.
Widgery, A.: *Contemporary thought of Great Britain.* Londres, 1927.

CAPITULO VII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN FRANCIA DESDE LA REVOLUCION DE 1848 HASTA EL COMIENZO DE LA EPOCA DEL IMPERIALISMO

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *La política exterior de la república francesa. Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.

Marx, C.: *La revolución de junio.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.

— *El movimiento revolucionario.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.

* — *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, Moscú, t. I.

* — *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1951.

* — *La guerra civil en Francia.* Ibíd.

Engels, F.: *La revolución de junio (Marcha de la insurrección en París).* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 5, Moscú, 1956.

— *La clase obrera de Francia y las elecciones presidenciales.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.

— *Posibilidades y perspectivas de la guerra de la Santa Alianza contra Francia en 1852.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 7, Moscú, 1956.

— *Causas reales de la pasividad relativa de los proletarios franceses en diciembre del año último.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 8, Moscú, 1957.

— *En el XXI aniversario de la Comuna de París.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 2ª parte, Moscú, 1936.

* — *Introducción a "La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850", de Carlos Marx. 6 de marzo de 1895.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. I, Moscú, 1951.

* — *Carta a F. A. Lange del 29 de marzo de 1865.* C. Marx y F. Engels, *Correspondencia,* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957.

— *Carta a A. Bebel del 18 al 28 de marzo de 1875.* Ibíd.

Lenin, V. I.: *Prefacio a la traducción rusa de "Cartas de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros a F. A. Sorge". Obras completas,* t. 12.

* — *Materialismo y empiriocriticismo.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.

— *Discurso pronunciado el 20 de noviembre (3 de diciembre) de 1911 en el entierro de Pablo y Laura Lafargue, en nombre del P. O. S. D. R. Obras completas,* t. 17.

— *Una destrucción más del socialismo. Obras completas,* t. 20.

* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas,* en dos tomos, tomo 22.

* — *Acerca de la dualidad del poder. Obras completas,* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, t. XXIV.

* — *Cartas sobre táctica.* Ibíd.

* — *Las tareas del proletariado en nuestra revolución.* Ibíd.

* — *El Estado y la revolución. Obras completas,* ed. cit., t. XXV.

* — *La revolución proletaria y el renegado Kautsky. Obras escogidas,* ed. cit., t. II.

— *Eugenio Pottier. Obras completas,* t. 36.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Cachin, Marcel: *La religión y la ciencia,* trad. del francés. Moscú, 1958.

Guesde, J.: *Discursos en la Cámara de Diputados.* San Petersburgo, 1908.

Guesde, J., y Lafargue, P.: *Programa del Partido Obrero Francés.* Petrogrado, 1917.

— *Qué quieren los socialdemócratas,* trad., notas e introducción de G. V. Plejánov.

Lafargue, P.: *Recuerdos sobre Marx.* Moscú, 1959. *En pro y en contra del comunis-*

mo. La propiedad y su origen. Moscú, 1959. *Sobre Carlos Marx y Federico Engels.* Moscú, 1936. *Obras en tres tomos.* Moscú-Leningrado, 1925-1931.
Plejánov, G. V.: *Sobre el libro de M. Guyau. Sobre el libro de E. Boutroux. Obras filosóficas escogidas en cinco tomos,* t. III. Moscú, 1957.
Thorez, Maurice: *Obras escogidas,* t. 1-2. Moscú, 1959.

Cachin, M.: *Le rôle de l'imperialisme français. Le fait, les preuves.* París, 1931. *Jean Jaurès et Jules Guesde devant les problèmes capitaux de la guerre et de l'imperialisme colonialiste. Ecole et la nation.* París, 1952, núm. 10.
Duclos, J.: *Batailles pour la republique, avec préface de M. Cachin.* París, 1947. *Des français en qui la France peut avoir confiance.* París, 1945.
Guesde, Jules: *Ca et la. De la propriété.* París, 1914. *Le collectivisme.* París, 1919. *Collectivisme et revolution.* París, 1929. *La Commune de Paris, 1871.* París, 1933. *La doctrine socialiste.* París, 1938. *État politique et morale de classe.* París, 1901. *La femme et la solution.* París, 1920.
Guesde, Jules, y Lafargue, P.: *Pourquoi l'avenir est au socialisme.* París, 1930. *Le programme du parti ouvrier, ses considérations et ses articles.* Lille, 1899.

FUENTES

Bernard, C.: *Curso de fisiología general. Fenómenos vitales comunes a los animales y las plantas.* San Petersburgo, 1878.
Boutroux, Emile: *De la contingencia de las leyes de la naturaleza.* Moscú, 1900. *William James y la experiencia religiosa.* Moscú, 1908. *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea.* Moscú, 1910. *La ciencia y la filosofía. Logos,* 1910, libro 1. *De la relación de la filosofía y la ciencia. Nuevas ideas en filosofía.* Recopilación 1. San Petersburgo, 1912.
Fouillée, A.: *Crítica de los sistemas actuales de la moral (Moral de los evolucionistas y de los darvinistas. Moral de los positivistas. Moral independiente).* San Petersburgo, 1886; *Comte y Kant,* 2ª ed., San Petersburgo, 1906. *Historia de la filosofía.* San Petersburgo, 1901. *Libertad y necesidad.* Moscú, 1900. *La ciencia contemporánea de la sociedad.* Moscú, 1895.
Guyau, M.: *Historia y crítica de las doctrinas inglesas contemporáneas sobre la moral.* San Petersburgo, 1898. *Los problemas de la estética contemporánea. Ensayo de moral.* San Petersburgo, 1898. *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción.* Moscú, 1923. *La irreligión del porvenir.* Moscú, 1909. *El arte desde el punto de vista sociológico.* San Petersburgo, s. f. "*Conocimiento*". *Pensamientos escogidos, tomados de sus obras completas por A. Fouillée.* San Petersburgo, 1897.
Pasteur, Louis: *Fragmentos escogidos de las obras más importantes.* Leningrado, 1931.
Proudhon: *La propiedad es un robo (Pensamientos sobre la propiedad).* Moscú, 1906. *Qué es la propiedad, o investigación sobre el principio del derecho y del poder.* Moscú, 1904.
Reclus, E.: *La anarquía.* Moscú, 1906. *Obras escogidas.* Petrogrado, 1921.
Renán, E.: *Averroes y el averroísmo.* Kiev, 1903. *Los orígenes del cristianismo.* Kiev, 1902. *Diálogos filosóficos. El sacerdote de Nemi.* Odesa, 1919.
Rigolage, J. E.: *La sociología de Comte.* San Petersburgo, 1898.
Robinet: *La filosofía positiva de Augusto Comte.* San Petersburgo, 1898.
Taine, H.: *Filósofos franceses del siglo XIX.* San Petersburgo, 1896. *Filosofía del arte.* Moscú, 1933. *De la inteligencia,* 2ª ed., San Petersburgo, 1894. *Ensayos críticos.* San Petersburgo, 1866. *Ensayos sobre la Inglaterra contemporánea.* San Petersburgo, 1872. *Historia de la literatura inglesa.* San Petersburgo, 1876. *Los orígenes de la Francia contemporánea,* t. 1-5. San Petersburgo, 1907. *Lecciones sobre el arte.* San Petersburgo, 1912.
Tarde, Gabriel: *Las leyes de la imitación.* San Petersburgo, 1892. *Lógica social.* San Petersburgo, 1901. *La opinión pública y la masa.* Moscú, 1902. *Fragmentos de la historia del futuro.* Moscú, 1906. *Origen de la familia y de la propiedad,* 2ª ed., San Petersburgo, 1906.
Worms, René: *La moral de Spinoza. Estudio de sus principios y su influencia en la época contemporánea.* San Petersburgo, 1905. *El organismo social.* San Petersburgo, 1897.

Boutroux, E.: *De veritatibus aeternis apud Cartesium.* París, 1874. *De l'idée de loi naturalle.* París, 1895. *Questions de morale et de pédagogie.* París, 1896. *La philosophie de Secretan.* París, 1895.

Bernard, C.: *Leçons de pathologie experimentale.* París, 1871. *Leçons sur les propriétés des tissus vivants.* París, 1866. *Leçons sur les phénomenes de la vie commune aux animaux et aux vegetaux,* 2 v., París, 1879. *De la psychologie générale.* París, 1872.

Fouillée, A.: *La philosophie de Platon,* 4 v., París, 1869. *La philosophie de Socrate,* 2 v., París, 1874. *L'idée moderne du droit.* París, 1878. *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience.* París, 1889. *L'evolutionisme des idées-forces.* París, 1890. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.* París, 1896. *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.* París, 1896.

Gobineaux, J. Arture de: *Les religions et la philosophie dans l'Asie centrale.* París, 1865. *Histoire des perses.* París, 2 vol., 1869. *La renaissance.* París, 1877. *Essai sur l'inégalité des races humaines,* 4 v., Londres, 1915.

Guyau, J.: *La morale d'Epicur et ses rapports avec les doctrines contemporaines.* París, 1878.

Laffitte, P.: *Les grandes types de l'humanité,* 2 v., París, 1895. *Cours de philosophie première.* París, 1889.

Littré, E.: *Analyse raisonnée du cours de philosophie positive.* París, 1846. *Paroles de philosophie positive.* París, 1859. *A. Comte et la philosophie positive.* París, 1863. *La science au point de vue philosophique.* París, 1873. *Fragments de la philosophie positive et de sociologie contemporaine.* París, 1876.

Pasteur, L.: *Oeuvres,* t. 1-7. París, 1922-1939.

Renouvier, Ch.: *Manuel de philosophie moderne.* París, 1842. *Manuel de philosophie ancienne.* 2 v. París, 1844. *Essais de critique générale:* 1) *Logique,* 1854; 2) *Psychologie rationelle.* 1859; 3) *Principes de la nature,* 1864; 4) *Introduction a la philosophie analytique de l'histoire,* 1864: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques,* 2 vols., París, 1885-1886. *La philosophie analytique de l'histoire,* 4 vols., París, 1896. *Histoire et solution des problèmes metaphysiques.* París, 1901. *Critique de la doctrine de Kant.* París, 1906.

Renán, E.: *Oeuvres complètes,* vols. 1-8. París, 1947-1952.

Taine, H.: *De personis Platinicis.* París, 1853. *Essai de critique et d'histoire.* París, 1857. *Nouveaux essais.* París, 1865. *Histoire de la littérature anglaise.* París, 1864.

Tarde, G.: *La criminalité comparée.* París, 1880. *La philosophie pénale.* París, 1890. *Les transformations du droit.* París, 1893.

Worms, R.: *Philosophie des sciences sociales.* París, 1903-1907. *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches.* París, 1926.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Actas de las reuniones de la Comuna de París de 1871, t. 1. 28 de marzo-30 de abril. Moscú, 1959.

Belkin, I.: *El "Catecismo socialista" de Jules Guesde y Chernishevski. Problemas de historia,* 1946, núms. 8-9. *Jules Guesde y la lucha por el partido obrero en Francia.* Moscú, 1952.

Bistrianski, V.: *Ensayos sobre historia de la Comuna de París.* Petrogrado, 1921.

Bruhat, J.: *Historia del movimiento obrero en Francia,* trad. del francés. t. I. *Desde los comienzos del movimiento obrero hasta el levantamiento de los tejedores lioneses.* Moscú, 1953.

Dynnik, M. A.: *Los orígenes del fideismo francés. (Doctrina de la contingencia y la necesidad de Emile Boutroux.) Bajo la bandera del marxismo,* 1927, núm. 9.

Florimond Bonte: *El centenario de "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* en *Los comunistas franceses en la lucha por las ideas progresivas.* Moscú, 1953.

Garaudy, R.: *Gramática de la libertad.* Moscú, 1952. *Problemas de la teoría marxista-leninista del conocimiento,* trad. del francés, Moscú, 1955. *La prédica católica de la "paz de clase" y la realidad francesa. El Comunista,* 1958, núm. 4.

Kerzhéntsev, P. M.: *Historia de la Comuna de París de 1871.* Moscú, 1940.

Liublinskaia, A. D., Prítsker, D. P., y Kuzmín, M. N.: *Ensayos sobre historia de Francia. Desde los tiempos más antiguos hasta la terminación de la primera guerra mundial.* Leningrado, 1957.

Momdzhián, J. N.: *Lafargue y algunos problemas de la teoría marxista.* Ereván, 1954.
Potiomkin, F. V.: *Acerca de la situación de la clase obrera en Francia en el último período de la revolución industrial (años 50 y 60 del siglo XIX)*, en *De la historia de las ideas político-sociales.* Moscú, 1955.
Roguínskaia, A. E.: *Ensayos sobre historia de Francia en los siglos XVII a XX.* Moscú, 1958.
Zhelubóvskaia, E.: *El fin del Segundo Imperio y la implantación de la Tercera República en Francia.* Moscú, 1956.

Bernstein, S.: "Jules Guesde, pioneer of marxism in France." *Science and Society.* Nueva York, 1940, vol. 4, núm. 1.
Bruhat, J.: "P. Lafargue et le socialisme français." *Cahiers internationaux.* París, 1949, núms. 7-8.
Figueres, L.: "Quelques aspects et quelques enseignements de l'activité de Jules Guesde et du Guesdisme." *Cahiers du communisme.* París, 1955, núm. 10. "Un précieux ouvrage soviétique sur Guesde et sur la lutte pour un parti ouvrier français." *Cahiers du communisme,* 1955, núm. 12.
Garaudy, R.: "Jean Jaurès." *Cahiers du communisme.* París, Nouv. ser., 1946, núm. 7. "Jaurès humaniste." *Europe.* París, 1958, núm. 356.
Jouclet, R.: "Renaissance du mouvement ouvrier français après la Commune. Le Congrès ouvrier socialiste de Marseille (oct. 1879)." *Cahiers internationaux.* París, 1955, núm. 65.
Milhau, Y.: "Contribution à l'histoire de la philosophie marxiste en France." *Nouvelle critique.* París, 1958, núm. 101.
Réberioux, M.: "Jean Jaurès et la République." *Cahiers internationaux.* París, 1958, número 99.

Bibliografía de autores no marxistas

Godlevski, S. F.: *Renán. Su vida y su obra científico-literaria.* San Petersburgo, 1895.
Louis, Paul: *Historia del socialismo en Francia,* trad. del francés. San Petersburgo, 1895.
Louis, P.: *Pensadores y otras personalidades de Francia en el siglo XIX.* San Petersburgo, 1905.
Radlov, E. L.: *Principios de la filosofía de Guyau.* Revista del Min. de Instr. Pública, 1899, mayo.
Tannery, Paul: *Ensayo histórico sobre el desarrollo de las Ciencias Naturales en Europa (de 1300 a 1900),* trad. del francés. Con el artículo de K. A. Timiriázev, *Rasgos fundamentales de la historia de la biología en el siglo XIX.* Moscú-Leningrado, 1934.
Weill, G.: *Historia del movimiento social en Francia (1852-1902),* trad. del francés. San Petersburgo, 1906.

Adam, Ch.: *La philosophie en France.* París, 1894.
Aymard, J.: *Le père des malhereux ou la vie de Claude Bernard.* Lille, 1867.
Barzellotti, Giacome: *La philosophie de H. Taine.* París, 1900.
Chenillion, André: *Taine, formation de sa pensée.* París, 1932.
Cresson, André: *Hippolite Taine.* París, 1951.
Devaux, P.: *De Thalés à Bergson. Introduction historique à la philosophie.* Lieja, 1948.
Dreyfus, Robert: *La vie et les prophéties du Comte de Gobineaux.* París, 1905.
Dussaud, R.: *L'oeuvre scientifique de E. Renán.* París, 1951.
Fritz, F.: *Études sur Gobineaux.* Leipzig, 1906.
Ferrand, A.: *Claude Bernard et la science contemporaine.* París, 1879.
Fauré, J. L.: *Claude Bernard.* París, 1926.
Gruber, Herman: *Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage* (1857-1891). Berlín, 1889.
Gunn, J. A.: *Modern French Philosophy, a study of the development since Comte.* Londres, 1922.
Hamélin, O.: *Le systéme de Renouvrier.* París, 1927.
Janssens, E.: *Le Néo-criticisme de Charles Renouvier.* París, 1904.
Mery, Marcel: *La critique du christianisme chez Renouvier.* París, 1952.

Milhaud, S.: *La philosophie de Charles Renouvier.* París, 1937.
Parodi, A.: *La philosophie contemporaine en France.* París, 1925.
Pawlicki, A.: *Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte.* Viena, 1893.
Souilhé, J.: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours.* 2 vols.
Thonnard, E. J.: *Précis d'histoire de la philosophie.* París, 1941.
Trug, G.: *Histoire de la philosophie.* París, 1950.

CAPITULO VIII

CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN ITALIA Y ESPAÑA EN EL PERIODO DE LA CONSOLIDACION DEL CAPITALISMO (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *El movimiento revolucionario en Italia.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 6, Moscú, 1957.
— *La revolución española. Turquía y Grecia.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. 10, Moscú, 1958.
* — *La España revolucionaria.* C. Marx y F. Engels, *La revolución española,* ed. cit.
* Marx, C., y Engels, F.: *La revolución española.* Artículos y crónicas. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú (s. f.).
Engels, F.: *Los bakuninistas en acción.* Memorias sobre los levantamientos en España en el verano de 1873. C. Marx y F. Engels, *La revolución española,* ed. cit.
— *Prefacio a la primera edición italiana del Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XVI, 2ª parte. Moscú, 1936.
— *La futura revolución italiana y el partido socialista (carta a Turati)* Ibíd.
— *A los obreros españoles en el 1 de mayo de 1894.* Ibíd.
— *La última palabra de Italia (carta a la redacción de la revista siciliana "Riscossa").* Ibíd.
— *El socialismo internacional y el socialismo italiano (carta a la redacción de la revista "Critica Sociale").* Ibíd.
— *Carta a Antonio Labriola del 30 de marzo de 1890.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXVIII. Leningrado, 1940.
— *Carta a F. A. Sorge del 30 de diciembre de 1893.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIX. Leningrado, 1946.
Lenin, V. I.: *Carta a M. A. y M. I. Uliánova y A. I. Uliánova-Elizárova del 10 de diciembre de 1897. Obras completas,* t. 37.

ITALIA

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Gramsci, A.: *La literatura y la vida nacional.* Recopilación, 1950. *Obras escogidas,* en tres tomos, trad. del italiano, t. 1. Moscú, 1957.
Labriola, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía (carta a Sorel),* trad. del francés. Moscú, 1922. *Del materialismo histórico. Ensayos de historia materialista,* 2ª ed., Leningrado, 1925. *Acerca de la idea materialista de la historia,* trad. del francés. San Petersburgo, 1898. *Carta a F. Engels del 11 de agosto de 1894. Bajo la bandera del marxismo,* 1924, núm. 1.
Plejánov, G. V.: *Sobre la interpretación materialista de la historia. Obras filosóficas escogidas,* en cinco tomos, t. II. Moscú, 1956.
Togliatti, P.: *"De Hegel a Marx (en el 50 aniversario de la muerte de A. Labriola)". Problemas de filosofía,* 1955, núm. 4. *"Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX". Problemas de filosofía,* 1955, núm. 5.

Gramsci, A.: *Opere,* vols. 1-8, Turín, 1947-1952.
Labriola, A.: *Scritti varii di filosofia e politica.* Bari, 1906. *Scritti e appunti sur Zeller e su Spinoza (1862-1868).* Milán, 1959. *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele.* Nápoles, 1871. *Socrate.* Bari, 1909. *Morale e reli-*

gione. Nápoles, 1873. *Della libertá morale.* Nápoles, 1873. *Dell'inseignamento della storia.* Roma, 1876. *In memoria del Manifesto dei communisti,* Roma, 1896. *L'universitá e la libertá della scienza.* Roma, 1897. *Discorrendo di Socialismo e di filosofia.* Roma, 1898. "Lettres de A. Labriola aux socialistes allemands et français." *Bulletin of the international Institute of social history.* Amsterdam, núm. 2, 1954. "123 lettere inedite di A. Labriola a B. Spaventa." *Rinascitá,* 1957, número 1.

Togliatti, P.: "Per una giusta compresione del pensiero di Antonio Labriola." *Rinascitá,* 1954 núms. 4, 5, 6, 7.

FUENTES

Cannizzaro, Stanislao: *Resumen de la evolución de los conceptos sobre el átomo, la particula y el equivalente y de los distintos sistemas de fórmulas.* Kiev, 1873.

Ardigó, R.: *Opere filosofische,* vol. II. Padova, 1883-1918. *La formazione naturale nel fatto del sistema solare.* Mantova, 1877. *La morale dei positivisti.* Padova, 1885. *Sociologia.* Padova, 1886. *La Psychologia como scienza positiva.* Mantova, 1870. *Il vero.* Padova, 1891. *La ragione.* Padova, 1894. *L'unnità della concienza.* Padova, 1898. *La relativitá del pensiero.* Milán, 1928.

Avogadro, Amadeo: *Opere scelte.* Turín, 1941. *Trattato della constituzione generale dei corpi,* vol. 4. Turín, 1873-1841.

Cannizzaro, Stanislao: *Sunto di un corso di Filosofia chimica.* Roma, 1858. *Scritti varii e lettere inedite nel centenari della nascita di St. Cannizzaro.* Roma, 1926.

Cattaneo, C.: *Opere edite ed inedite,* vol. 7. Florencia, 1881-1892. *Scritti completi editi ed inediti.* Milán, 1925. *Epistolario.* Florencia, 1949. *Scritti filosofici, litterari e vari.* Florencia, 1957.

Ferrari, G.: *Corso sugli scrittori politici italiani.* Milán, 1862. *L'essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire.* París, 1843. *Filosofia della revoluzione.* Capolago, 1851. *Propulsione al corso di filosofia della storia.* Milán, 1862. *Teoria del periodi politici.* Milán, 1872.

Garibaldi, G.: *Scritti e discorsi politici e militari.* Bolonia, 1934. *Epistolario di G. Garibaldi.* Milán, 1885. vol. 1.

Mazzini, G.: Ed. 18 v. Milán y Roma, 1861-1891. *Scritti editi e inediti,* V. 1-100. Imola, 1906-1943.

Sanctis, F. De: *Saggi critici,* 1866. *Storia della letteratura italiana,* 1870-1871. *Nuovi saggi critici,* 1872. *Studio sul Leopardi.* 1885. *Letteratura italiana nel sec. XIX,* 1897. *Saggi e scritti e vari,* vol. 1-8. 2ª ed.. Milán, 1941. *Mazzini e la scuola democratica.* Turín, 1951. *Saggio critico sul Petrarca.* Roma, 1952. *La scuola cattolica liberale e il romanticismo a Napoli,* 1953. *Lezioni e saggi su Dante,* 1955. *Manzoni,* 1955. *Epistolario (1836-1856).* 1956.

Spaventa, B.: *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea.* Roma, 1862, 1908. 1926, 1955. *La filosofia di Gioberti.* Nápoles, 1863. *Principii di filosofia. Logica e metafisica.* Nápoles, 1867, 1911. *Principii di etica,* 1899, 1904. *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa.* Nápoles, 1867. *Esperienza e metafisica.* Nápoles, 1888. *Scritti filosofici.* Nápoles, 1901. *Da Socrate a Hegel.* Bari, 1905. *Studi su Tom. Campanella.* Nápoles, 1854-1855.

Vera, A.: *Introduction à la philosophie de Hegel.* París, 1855, 1864. *Logique de Hegel.* París, 1859. *Problème de la certitude.* París, 1895. *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina.* Roma, 1845. *Inquiry into speculative and experimental science.* Londres, 1856. *Propulsioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia.* Nápoles, 1862. *Philosophie de l'esprit de Hegel.* París, 1867-70. *Introduczione alla filosofia della storia.* Florencia, 1869. *Il problema delle'assoluto.* Nápoles, 1882.

INVESTIGACIONES MARXISTAS Y OTROS TRABAJOS CIENTÍFICOS

Berti, Giuseppe: "Antonio Labriola y el movimiento socialista italiano." *Historia moderna y contemporánea.* 1959, núm. 3.

Candeloro, Giorgio: *El movimiento católico en Italia,* trad. del italiano. Moscú, 1955.

Ensayos sobre historia de Italia. 476-1918. Moscú, 1959.
Kirova, K. E.: "Concepción de la revolución italiana en los primeros trabajos de Mazzini, en *Sobre la historia de las ideas político-sociales.* Moscú, 1955. "Ideas político-sociales de G. Garibaldi, en *Sobre la historia de los movimientos sociales y las relaciones internacionales.* Moscú, 1957.
Lurie, A. Y.: *Garibaldi. 1807-1882.* Moscú, 1957.
Nevler, V. E. (Vilin): *Giuseppe Garibaldi, héroe nacional de Italia.* Moscú, 1959.
Spinella, Mario: *Algunos aspectos del desarrollo de la filosofía italiana contemporánea. "Problemas de filosofía."* Moscú, 1955, núm. 3.

Berti, Giuseppe: *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelianisme napoletano.* Roma, 1954.
Manacorda, G.: "Il movimento operaio italiano." Roma, 1953. "Per il cinquantenario di Antonio Labriola." *Societá.* Roma, 1954, núm. 3.
Spinella, Mario: "Presenza del marxismo." *Rinascitá.* 1954. núms. 11-12.
Romano, S. F.: *Conferenza su Antonio Labriola alla Scuola di Partito.* Roma, 1954.

Bibliografía de autores no marxistas

* Abbagnano, N.: *Historia de la filosofía*, en tres tomos, trad. de Juan Esterlich. Ed. Montaner y Simón. Barcelona, 1945.
Alliney, G.: *Il pensatori della seconda metá del secolo XIX.* Milán, Bocca, 1942.
Amerio, F.: *Ardigó.* Bocca, 1957.
Belloni, G. A.: *Socialismo mazziniano.* Roma, 1946. *Cattaneo C.* Roma, 1945.
Brunello, B.: *Il pensiero di Cattaneo C.* Turín, 1925. *Il pensiero politico italiano del Romagerasi al Croce.* Bolonia, 1949.
Calogeno, G.: *Il pensiero filosofico di G. Mazzini.* Brescia, 1937.
Catalano, F.: "L'opera di Carlo Cattaneo nelle piu recenti edizioni." *Nuova revista storica.* Milán, 1959, núm. 3.
Carabellese, Pantaleo: *L'idealismo italiano.* Nápoles, 1939.
Cione, E.: *L'estetica di F. De Sanctis.* Florencia, 1935. *Dal De Sanctis al Novecento.* Milán, 1942.
Croce, B.: *Cli scritti di F. de Sanctis, la loro varia fortuna.* Bari. 1917.
Dal Pane, L.: *A. Labriola, la vita e il pensiero.* Roma, 1935. *Profilo di A. Labriola, la vita e il pensiero.* Roma, 1935. *Profilo di A. Labriola.* Milán, 1948. *A. Labriola e il materialismo storico. "Mondo operaio."* Roma, 1954, 20 marzo, número 6.
Ferri, L.: *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe s.* 2 v. París, 1869.
Ferrari, A.: *G. Ferrari.* Génova, 1914.
Gentile, G.: *Le origini della filosofia contemporanea in Italia.* Messina, 1921.
King, O.: *The life of Mazzini.* Nueva York, 1914.
Lignori, E.: *R. Ardigó.* Milán, 1953.
Marchesini, G.: *R. Ardigó. L'uomo e l'umanista.* Florencia, 1922.
Monti, A.: *Cattaneo C.* Milán, 1937.
Montanari, F.: *De Sanctis.* Brescia, 1939.
Nitti, F.: *Il pensiero storiografico di G. Ferrari.* Matera, 1940.
Pellegrini, S.: *Nazionalita e universalita della filosofia nel pensiero di De Santis.* Florencia, 1939.
Raja, G.: *Cione, E. F. De Sanctis.* Florencia, 1945.
Saffiotti, F. U.: *Cattaneo, C.* Roma, 1922.
Salvatorelli, L.: *Il pensiero religioso, politico, sociale di G. Mazzini.* Messina, 1905. *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870.* Turín, 1935.
Savi, A.: *La filosofia politica di G. Mazzini.* Bolonia, 1917, 1923.
Studi desanctiani a cura di B. Croce, E. Cione, C. Muscetta. Nápoles, 1931.
Troilo, E.: *R. Ardigó.* Milán, 1926.
Vigorita, E.: *B. Spaventa.* Nápoles, 1938.
Zamboni, G.: *Il valore scientifico del positivismo di R. Ardigó e della sua conversione.* Verona, 1921.

ESPAÑA

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Ibárruri, D.: *La revolución socialista de octubre y la clase obrera española.* Moscú, 1957.
* — *A los trabajadores anarquistas. Publicaciones del Partido Comunista Español.* 1953.

FUENTES

Balmes, Jaime: *Obras completas del Dr. Jaime Balmes.* Madrid, 1940-1950.
Campos, Ramón: *Sistema de lógica.* Madrid, 1790.
Castelar, Emilio: *Anales políticos.* Madrid, 1871. *Rede über die Gewissensfreicheit.* Würzburg, 1869.
Cubí y Soler, Mariano: *Polémica religioso-frenológico-magnética sostenida ante el tribunal eclesiástico de Santiago.* Barcelona, 1848.
Donoso Cortés, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Barcelona, 1851. *Lettres et discours.* París, 1850.
Jovellanos, Gaspar M. de: *Informe de la sociedad económica de esta corte al real y supremo consejo de Castilla en el expediente de ley agraria.* Madrid, 1795.
Lorenzo, Anselmo: *El proletariado militante.* Barcelona (a. a.).
Pi y Margall, Francisco: *Las grandes conmociones políticas del siglo XIX en España.* Barcelona. *La república de 1873.* Madrid, 1874. *El arte.*
Mata, Pedro: *La doctrina médico-filosófico española.* Madrid, 1860. *Sinopsis filosófica de la química.* Madrid, 1849.
Suárez, Francisco: *Obras de Francisco Suárez.* Venecia, 1740.
Sanz del Río, Julián: *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de Krause.* Madrid, 1850.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Altamira y Crevea, Rafael: *Historia de España y de la civilización española,* tomos I-IV. Madrid, 1900-1911.
Maiski, I. M.: *España. 1808-1917. Ensayo histórico.* Moscú, 1957.

Bibliografía de autores no marxistas

Bartolí, F. Vila: *Reseña histórica, científica y literaria de la Universidad de Cervera.* Barcelona, 1903.
Bonilla y San Martín: *Historia de la filosofía española desde los tiempos primitivos hasta el siglo XIX.* Madrid, 1908.
Guy, Alain: *Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd hui, époques et auteurs.* Toulouse, 1956.
Klimke, F., y Colomer, E.: *La filosofía cristiana moderna desde Descartes (mediados del siglo XVII) hasta nuestros días. Historia de la filosofía.* Barcelona-Madrid, 1953.
Marías, Julián: *Filosofía española actual.* Buenos Aires, 1949.
Menéndez Pelayo, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid, 1948.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PAISES ESCANDINAVOS EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *Problemas de Holanda. Dinamarca. La conversión de la deuda pública británica. La India. Turquía y Rusia.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 9. Moscú, 1957.
— *La evacuación de los principados del Danubio. Los acontecimientos en España. Nueva constitución danesa. Los cartistas.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed., t. 10. Moscú, 1958.
* Engels, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II. Moscú, 1952.
— *Los obreros europeos en 1877.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XV. Moscú, 1933.
— *Respuesta al señor Paul Ernst.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XVI, 2ª parte. Moscú, 1936.
— *Carta a C. Marx de fines de diciembre de 1846.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXI. Moscú, 1932.
— *Carta a G. Trier del 18 de diciembre de 1889.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXVIII. Leningrado, 1940.
— *Carta a P. Ernst del 5 de junio de 1890.* Ibíd.
Lenin, V. I.: *El problema agrario y los "críticos de Marx". Obras*, t. 13.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Mehring, F.: *Artículos de crítica literaria*, t. 2. Moscú, 1924.
Plejánov, G. V.: *Enrik Ibsen. El hijo del doctor Stokman. Obras*, t. 14. Moscú, 1924.

FUENTES

Arrhenius, Svante: *La vida de los planetas*, trad. del alemán. Moscú-Petrogrado, 1923. *La formación de los mundos.* Moscú, 1909. *Física del cielo.* Odesa, 1905.
Höffding, H.: *J. J. Rousseau y su filosofía*, trad. del alemán. San Petersburgo, 1898. *Ensayos de psicología fundada en la experiencia.* Moscú-Petrogrado, 1923. *Fundamentos psicológicos de los juicios lógicos.* Moscú, 1908. *Filósofos contemporáneos*, trad. del danés. San Petersburgo, 1907. *Filosofía de la religión*, trad. del alemán. San Petersburgo, 1912. *Problemas filosóficos.* Moscú, 1904. *Etica o ciencia de la moral. Exposición de los principios éticos y su relación con los distintos problemas de la vida.* San Petersburgo, 1898.
Ibsen, Enrik: *Obras*, en cuatro tomos. Trad. del noruego. Moscú, 1956-1958.
Kierkegaard, S.: *El placer y el deber*, trad. del danés. San Petersburgo, 1894.

Aall, A.: *Der logos.* Leipzig, 1896, 1899. *Logik.* Kristiania, 4. A., 1926. *Filosofien i Norden.* Krist., 1919.
Arrhenius, S.: *Theories of solutions.* New Haven, 1912. *Untersuchungen über die galvinische Leitfähigkeit der Elecktrolyte. Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften.* Leipzig, 1907, núm. 160. *Bemerkungen über einige gegen die Hypothese der elektrolytischen Dissociation erhobenen Einwande.* Berlín, 1891. *Lehrbuch der theoretischen Elektrochemie.* Berlín, 1900.
Boström, C. J.: *De notionibus religionis, sapientiae et virtutis aerunmque inter se nexu*, 1841. *Crundlinier till philosophiska staatslärans propädeutik*, 1859. *Samlade Skrifter*, 2. Bde., Upsala, 1883, 3 Bd., Estocolmo, 1901.
Danielsson, A.: *Social självhjälp*, 1898. *Socialdemokratien, dess Uppkomstoch Utveckling*, 1894, 2 uppl. 1909.

Höffding, H.: *S. Kierkegaard als Philosoph.* Stuttgart, 1922. *Den nyere Filosofi Historie.* 1894. "Die Philosophie in Dänemark im 19 Jahrhundert." *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 2, 1899.
Kroman, K.: *Vor Naturerkjendelse.* Köbenhavn, 1883. *Etik.* Kph, 1904.
Kierkegaard, S.: *Samlede Vaerker,* 14 B-de, Kph, 1920-1936. *Gesammelte Werke.* Abt. 1-35. Düsseldorf, 1951-1957.
Monrad, M. J.: *Filosofisk propädeutik.* Krist., 1849. *Udsigt over den höire Logik.* Krist., 1881. *Aesthetik.* 2 Bde. Krist. 1889-1890. *Tro og Viden.* Krist., 1892. *Den menneskelige Viljefrihed og det Onde.* Krist., 1897.
Paa sextioaarsdagen. Urval ur A. Palm's skrifter. 1900.
Quiding, N. H.: *Slutlikvid med Sveriges rikes lag.* 4 Bde., 1871-1876.
Sibbern, F. C.: *Menneskets aandelige Natur og Vaesen.* 2 Bde., Kph, 1819-1928. *Fysikisk Pathologi.* Kph. 1828. *Spekulativ Kosmologi.* Kph, 1846. *Om Forholdet imellem Sjael oj Legeme.* Kph. 1849.

Investigaciones marxistas

Bäckström: *K. Arbetarrörelsen i Sverige.* Estocolmo, 1958.

Bibliografía de autores no marxistas

Anz, W.: *Kierkegaard und der deutsche Idealismus.* Tübingen, 1956.
Bense, M.: *Sören Kierkegaard. Leben im Geist.* Hamburgo, 1942.
Collins, J.: *The mind oj Kierkegaard.* Chicago, 1953.
Diem, H.: *Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes.* Frankfort sobre Main, 1957.
Fabro, C.: *Tra Kierkegaarde Marx, per una definiz. de existenza.* Florencia, 1952.
Gignoux, V.: *Cours de philosophie,* t. 3. *La philos. existent. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, etc.* Paris, 1955.
Holm, S.: *Sören Kierkegaard.* Wiesbaden, 1956. *Sören Kierkegaard. Geschichtsphilosophie.* Stuttgart, 1956.
Hohlenberg, J.: *Sören Kierkegaard.* Londres, 1954.
Ljunghoff, J.: *C. J. Boström. Sveriges Platon.* Upsala, 1916.
Lowrie, W.: *A short life oj Kierkegaard.* Princeton Univ. Press, 1944.
Martin, H.: *Kierkegaard, the melancholy Dane.* Londres, 1951.
Mesnard, P.: *Kierkegaard. sa vie, son ocuvre.* París, 1954.
Palmaer, W.: *Svante A. Arrhenius.* Upsala, 1929.
Paulsen, Anna: *Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz.* Hamburgo, 1955.
Radermacher, H.: *Kierkegaards Hegelverständnis.* Köln, 1958.
Wahl, Jean: *Études Kierkegaardiennes.* París, 1949.
Wyschograd, M.: *Kierkegaard and Heidegger: the ontology oj existence.* Londres, 1954.

INDICE DE NOMBRES

Acton, Harry, 17 *n*, 216 *n*
Agustín, Aurelio (San Agustín), 149
Almquist, Karl Jonas Love, 490
Andersen, Hans Christian, 501
Andrés, Sebastián, 473
Annenkov, Pável Vasilievich, 55, 228
Aquino, Tomás de, 474
Ardigó, Roberto, 459
Aristófanes, 260
Aristóteles, 96, 170, 178
Arrhenius, Svante, 147, 350, 390, 486, 491, 492, 506
Ashley, W. J., 383
Aubry, Emile, 436
Aveling, Edward, 393 a 396, 400
Aveling, Eleonora, 393
Avenarius, Richard,. 278, 295 a 304
Avogadro, Amadeo, 460, 461, 485

Babeuf, Graco, 70
Bacon, Francis, 235, 397
Baeyer, Adolf, 349
Bain, Alexander, 374
Bakunin, Miguel, 38, 87, 481
Balmes, Jaime, 475 *n*, 483
Balzac, Honorato de, 263, 264, 409
Barnades, Miguel, 472
Barth, Paul, 327
Bastélica, André, 436
Bauer, Bruno, 27, 31, 37 *n*, 39, 47, 49 a 53
Bauer, Heinrich, 65
Bax, Ernest Belfort, 393, 396, 398, 400
Bebel, Augusto, 86, 122, 123, 161, 317, 322 a 326, 330, 335, 361
Bekétov, Nikolai, 350
Bellamy, Edward, 398
Bentham, Jeremías, 365, 375, 378
Ber, Karl, 135
Bergson, Henri, 417, 439
Berkeley, George, 279, 297, 364, 376, 397, 406, 407
Bernard, Claudio, 403, 428 a 432
Bernstein, Eduardo, 189, 278, 289, 316, 323, 328, 332, 334, 464
Berthelot, Marcellin, 237, 349, 403, 434 a 436
Berzelius, Jöns Jakob, 338, 434, 461, 491
Biberg, N. F., 487
Biedemann, Karl, 16 *n*
Bigo, Pierre, 88*n*, 89 *n*
Bismarck, 84, 86, 124, 275
Bjoernson, B., 486, 504
Blagóev, Dmitri, 335
Blanc, Luis, 269
Blei, Franz, 303
Bloch, Joseph, 189, 225, 226
Blos, Wilhelm, 316
Boisbaudran, Lecoq de, 435
Bohr, Niels, 502
Boltzmann, Ludwig, 353 a 357, 361
Bonaparte, Luis, 83, 85, 111, 114
Bonnel, P., 44 *n*. 200 *n*
Born, Stephan, 82
Borne, K. L., 29, 31
Bosanquet, Bernard, 376, 378, 379
Boström, Christopher Jacob, 487 a 490, 507
Boutroux, Emile, 405, 417, 419, 439
Boyle, Robert, 350
Bradley, Francis, 376 a 378
Bracke, Wilhelm, 161
Brentano, L., 327
Brix, Harold, 503
Bruno, Giordano, 458
Büchner, Georg, 286
Büchner, Ludwig, 134, 152, 277, 286 a 288, 328, 329. 360
Buckle, Henry Thomas, 379, 381
Buhl, Ludwig, 37 *n*
Bunsen, Robert, 351, 352, 392
Buonarroti, Philippo, 70
Burns, John, 363
Bútlerov, A. M., 136, 238, 336, 337, 348

Cabanis, Pierre, 288
Cabet, Etienne, 493
Caird, Edward, 376
Calvino, Juan, 149
Campanella, Tomás, 458
Campos, Ramón, 473
Cannizzaro, Estanislao, 461 a 463, 485
Carlyle, Tomás, 42, 408
Cassirer, Ernst, 291, 360 *n*
Castelar, Emilio, 477, 478
Cattanco, Carlos, 459
Cavanilles, Antonio José, 472
Cervantes Saavedra, Miguel de, 260, 263

Clausius, Rudolf, 134, 146, 353, 354
Clavijo y Fajardo, José, 472
Cohen, Hermann, 162, 291 a 293, 329
Colomer, Eusebio, 484 *n*
Comte, Augusto, 302, 366, 373 a 375, 404, 409, 420 a 425, 438, 442
Copérnico, Nicolás, 300
Cornelius, Hans, 304
Cornu, Auguste, 28 *n*
Cousin, Víctor, 410
Croce, Benedetto, 458, 459 *n*, 469
Crookes, William, 136, 392, 393
Cubí y Soler, Mariano, 474, 485
Cuvier, Georges, 144, 394

Chamberlain, Joseph, 381 *n*
Chambre, Henri, 162 *n*
Chernishevski, Nikolai, 74, 235, 264

Dalton, John, 155, 348, 460 a 462, 492
Danielsson, Axel, 494
Danielson, Nikolai, 122, 363
Dante Alighieri, 260, 263
Darwin, Carlos, 129 a 132, 149, 151, 152, 245, 323, 340, 341, 363, 366, 386, 392, 394, 395, 400, 483
Daumer, Georg Friedrich, 265
Dell' Avalles, S., 124
Demócrito de Abdera, 26, 235
Descartes, Renato, 306, 403, 430
Dézamy, Teodoro, 70
Dickens, Carlos, 260
Diderot, Denis, 74, 233, 235, 236, 287, 403
Dietzgen, Joseph, 317 a 322, 335, 361
Dilthey, Wilhelm, 309, 310, 360
Dobroliúbov, Nikolai, 235
Donoso Cortés, Juan, 475, 476
Draper, John William, 383 a 385, 483
Du Bois Reymond, Emile, 152, 345 a 347
Dühring, Eugen, 78, 160, 161, 164 a 167, 173, 175, 177, 181, 194, 269, 278, 315, 316
Dumas, Jean Baptiste, 434
Durkheim, Emile, 417

Einstein, Albert, 167
Engels, Federico, 14-16, 17 *n*, 19, 21-24, 29-31, 3 , 36, 41, 42, 44 *n*, 46-60, 65-70, 72-84, 86-89, 94 *n*, 106-110, 112, 114-124, 126-133, 135-192, 193-214, 216-218, 220-230, 232-236, 238, 240, 242-273, 275, 277-279, 286, 288, 290, 294, 313, 315-317, 319, 321, 323, 324, 326-336, 339, 340, 343, 351, 352, 354, 359, 361, 363, 369, 385, 387, 388, 393, 394, 399, 403, 422, 433, 434, 436-438, 440, 442, 448, 449, 463-466, 470, 480-482, 486, 503
Epicuro, 26, 27, 235
Ernst, Paul, 278, 504
Esquilo, 27, 260, 263
Estrabón, 339
Euclides, 358, 505
Ewerbeck, August Hermann, 65

Fanelli, Giuseppe, 481
Faraday, Miguel, 22, 357, 363, 388, 389, 391, 400
Farga, Pablo, 481. *Véase* Lafargue
Fechner, Gustav Theodor, 312, 313
Federico Guillermo III, rey, 29
Ferrari, José, 459
Feuerbach, Ludwig, 18, 19, 30, 35, 36, 38, 39, 43, 45, 51-54, 56-58, 80, 81, 162, 233, 235, 253 *n*, 265, 267, 276, 287, 317, 319, 326, 328, 334, 416
Fichte, Johann Gottlieb, 24, 35, 236, 280, 313, 360, 477
Fischer, Emil, 349
Fischer, Kuno, 289
Fjortoft, Ulaus Johannes, 506
Fouillée, Alfred, 414, 424, 425
Fourier, Carlos, 70, 236, 490, 494
Fraas, Karl Nicolás, 131, 132
Frankland, Edward, 349
Fraunhofer, Joseph, 351
Fröding, Gustaf, 491

Galileo Galilei, 428
Glasworthy, John, 362, 363
Galton, Francis, 380, 382
Garibaldi, Giuseppe, 84, 451-453
Gassendi, Pierre, 26, 403
Gauss, Karl Friedrich, 358, 359
Gay Lussac, Joseph Louis, 460
Geijer, Erico Gustavo, 487
Gentile, Giovanni, 458
Gerhardt, Charles, 23, 434, 461, 462
Gibbs, John Willard, 350, 353, 505
Gioberti, Vincenzo, 459
Gobineau, Arthur, 426, 427
Goethe, Johann Wolfgang, 153, 260, 263
Gottschalk, Andreas, 82
Graebe, Karl, 349
Gramsci, Antonio, 451, 457, 459 *n*, 470
Green, Thomas, 376, 377
Groeber, hermanos, 29
Groeber, W., 29
Grove, William Robert, 22, 129
Grubbe, Samuel, 487
Grün, Carlos, 59, 263
Guesde, Julio, 123, 403, 436-438, 449
Guetrek, Per, 493
Guizot, François Pierre, 109
Guldberg, C. M., 505
Guyau, Jean-Marie, 405, 414-416, 420, 421

Haeckel, Ernst, 134, 149, 278, 341, 342, 345, 346, 361, 432

Haller, Albrecht, 153
Hamilton, W., 364
Hamsun, Knut, 505
Harkness, Margaret, 261, 264
Hartley, David, 365
Hartmann, Edward von, 277, 283-285, 309, 328, 329, 360
Hasenclever, Wilhelm, 316
Hegel, Jorge Guillermo Federico, 18, 19, 24, 27, 28, 30, 31, 33, 35-39, 41 *n*, 44 *n*, 46, 48, 51, 52, 63, 72, 74, 80, 81, 88 *n*, 89, 90, 92, 98, 103, 128, 133, 143, 146, 162, 168, 170, 171, 175, 181, 200, 213, 233, 236, 271, 276, 285, 287, 289, 297, 314, 328, 331, 335, 336, 360, 376, 377, 397, 398, 404, 411, 439, 456, 457, 459, 466, 477, 478, 488, 495-497, 503
Heidenstam, Karl Gustav Verner, 491
Heine, Enrique, 29
Helef, Pol Johansen, 503
Helmholtz, Hermann, 23, 134, 136, 142, 152, 246, 290 *n*, 343, 344, 390
Helvecio, Claude Adrien, 71 *n*, 235, 403
Heráclito de Efeso, 339, 240
Herrera, 435
Herschel, Federico, 441
Hertz, Heinrich Rudolf, 278, 357, 361, 388, 391
Herzen, Alexandr Ivánovich, 74, 476
Hess, Moisés, 53, 59
Heyer, Benjamín, 487
Hilbert, David, 359
Hobbes, Thomas, 151, 235, 397, 466
Hoffman, August, 132, 133, 246
Höffding, Harald, 500, 501, 504, 507
Holbach, Paul Heinrich, 232, 235, 287, 403
Homero, 264
Hook, Sidney, 91 *n*
Huarte, Juan, 471
Hume, David, 152, 279, 364, 387, 408, 412, 414
Huxley, Thomas Henry, 363, 387, 388
Hyndman, Henry Mayers, 125, 398

Ibárruri, Dolores, 481
Ibsen, Enrik, 486, 504-506

Jaspers, K., 500 *n*
Jaurès, Jean, 444
Joule, James Prescott, 22
Jovellanos, Gaspar Melchor de, 472
Jung, George, 47, 52

Kant, Immanuel, 20, 24, 144, 152, 161, 162, 204, 236, 279, 281, 285, 289-293, 321, 3281330, 351, 360, 365, 366, 377, 404, 410, 412-414, 420, 439, 440, 477, 488, 501
Kautsky, Carlos, 179, 191, 260, 334, 335
Kekulé, Friedrich August, 340, 348, 349
Kidd, Benjamín, 380-382
Kiellan, Alexander, 504
Kierkegaard, Sören, 487, 495-500, 507
Kirchhoff, Gustav Robert, 295, 351, 352, 392
Klein, Félix, 237, 359, 505
Klimke, Federico, 484 *n*
Kolbe, Adolf, 237, 348, 349, 351
Kolding, Luis Augusto, 22, 502, 506
Kopp, Hermann, 237
Kovalevski, Maxim, 180, 380, 381
Krause, Friedrich, 477
Kriege, Hermann, 55, 269
Kroman, Cristián, 500, 501
Kugelmann, Ludwig, 93, 131, 133

Laas, Ernst, 300
Labriola, Antonio, 335, 451, 457, 458, 463-470, 484
Lachelier, Jules, 404, 439
Lafargue, Paul, 123, 335, 403, 436, 438-449, 481
Laffitte, Pierre, 422
Lagrange, Joseph-Louis, 157
La Mettrie, Julien Offray de, 403
Lange, Friedrich Albert, 130, 162, 289, 290, 334, 360, 422
Lange, Max Gustav, 162 *n*
Laplace, Pierre Simon, 20, 144, 346
Lapouge, Jorge Vacher de, 426, 427
Lassalle, Fernando, 86, 97, 123, 232, 260, 261, 314-316
Laurent, Augusto, 434
Lavoisier, Antoine Laurent, 155, 237, 434
Lavrov, Piotr Lavróvich, 151
Le Bel, Joseph Achille, 350
Lébedíev, Piotr Nikolcévich, 388, 391
Leclair, Antoine de, 303
Ledru-Rollin, Alexandre Auguste, 111
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 157, 234, 313, 379, 404, 427
Lefebvre, Henri, 201 *n*
Lenin (Ulianov), Vladimir Ilich, 15, 17 *n*, 18, 20, 29, 34, 41, 42, 47, 50, 52, 54, 60, 61, 66, 67, 70, 75 *n*, 76-80, 82, 83, 85 *n*, 86, 87 *n*, 88, 91, 92 *n*, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 122, 123 *n*, 125, 126, 153, 160, 161, 179, 190, 192, 195, 197, 208, 213, 215, 220, 22 , 225, 233, 256, 269, 273, 275, 276, 290, 293-295, 311, 313, 314, 318, 319, 321, 322, 331, 334, 335, 337, 341, 344, 350, 356, 357, 364, 368, 371, 375, 387, 388, 401, 402, 414, 421, 439, 440, 463
Lents, Emili Jristiánovich, 22
León XIII, 454, 455
Leverrier, Urbain Jean Joseph, 154
Lie, Sophus, 486, 504-506
Liebermann, Karl Theodor, 349

Liebert, Arthur, 291
Liebig, Justus von, 142, 152, 232
Liebmann, Otto, 161, 289, 290
Liebknecht, Wilhelm, 86, 123, 161, 191, 317, 322, 326, 335, 361, 394
Linneo, Carl von, 394
Littré, Emile, 422
Liubimov, 237
Lobachevski, Nikolai, 135, 358, 505
Locke, John, 235, 365, 406, 488
Lockyer, Joseph Norman, 392
Lomonósov, Mijail Vasilievich, 20, 135
Lorentz, Hendrik Antoon, 388, 391
Lorenzo, Anselmo, 481, 482
Lothar Meyer, Julius, 154, 352
Lotze, Hermann, 313
Lucrecio Caro, Tito, 287
Lukacs, Jorge, 328 *n*, 498 *n*
Lyell, Charles, 144

Llorente, Juan Antonio, 473

Mach, Ernst, 278, 295 a 304, 347, 350, 356, 360, 364, 374, 398
Magendie, François, 430
Malon, Benoit, 436
Malthus, Thomas Robert, 16 *n*, 130, 151, 290, 315, 325, 334, 370
Mann, Thomas, 363
Maquiavelo, Nicolás, 36
Marchena y Ruiz, José, 473
Marignac, Jean Charles de, 436
Mariotte, Edmond, 350
Marshall, Alfred, 381, 382
Martínez, Martín, 473
Marx, Carlos, 15, 16, 17 *n*, 18 a 20, 23 a 29, 31 a 63, 84, 86 a 95, 97, 99, 101 a 133, 136, 151, 154, 156 a 163, 165, 167, 168, 175 a 179.182, 183, 186, 189 a 193, 196, 197 a 236, 238 a 241, 247 a 265, 266, 268 a 275, 277, 278, 285, 288, 290, 303, 313 a 317, 319, 321 a 327, 330 a 340, 359, 361, 363, 382, 385, 393 a 396, 398, 399, 401, 403, 436 a 440, 442 a 445, 449, 451, 457, 463, 470, 474, 479, 482, 494, 495, 499, 503, 506
Marx-Aveling, Eleonora, 394, 400
Masaryk, Tomas Garrigue, 464
Mata y Fontanet, Pedro, 474, 475, 485
Maxwell, James Clark, 390, 353, 357, 363, 388 a 392, 400
Mayer, Julius Robert, 22, 295
Mayo, Henry, 216 *n*
Mazzini, José, 84, 451, 452
Mac Taggart, John, 376, 379
Mehring, Franz, 160, 182, 257, 279, 282, 284, 305, 317, 326 a 335, 341, 361
Mendeleev, Dmitri, 135, 143, 154, 155, 238, 350, 352, 392, 435, 462, 492, 493, 502
Merleau Ponty, Maurice, 91 *n*
Meslier, Jean, 403
Meyer, L., 155
Meyer, Ernest, 237, 257
Mignet, François, 109
Mill, James, 91
Mill, John Stuart, 363 a 366, 375, 378, 379, 404, 407
Miller, 374
Moilin, T., 133
Moleschott, Jakob, 152, 277, 286 a 288, 328, 360
Moll, H., 65
Monrad, Markus Jakob, 503, 504
Montesquieu, Charles Louis, 36
Moore, Samuel, 394
Morgan, Lewis Henry, 179, 180
Morris, William, 393, 398 a 400
Müller, Johannes Peter, 134
Münzer, Tomás, 261

Nägeli, Karl Wilhelm, 136, 152
Napoleón I, 24
Napoleón, Luis, rey, 83
Natorp, Paul, 291
Newton, Isaac, 157, 245, 428
Nietzsche, Friedrich, 278, 305 a 310, 328, 329, 360, 500 *n*, 505
Nilson, Lars Frederik, 492

Oersted, Anders Sande, 495, 506
Oersted, Hans Christian, 486, 495, 502
Ol, Anaton, 504
Opitz, Theodor, 53
Ostwald, Wilhelm, 300, 356
Owen, Roberto, 41, 70, 236

Palm, August, 493, 494
Pasteur, Luis, 142, 350, 403, 432, 433
Pearson, Karl, 374, 375
Petersen, Nicolás, 503
Petterson, Sven Otto, 492
Petzold, Joseph, 296, 299, 303
Pi y Margall, Francisco, 477 a 480, 485
Picornell, Juan, 473
Pio, Louis, 503, 507
Pío IX, Giovanni Maria Mastai Ferretti, 454
Platón, 291, 297, 376, 397, 488
Plejánov, Jorge, 285, 335, 465, 469
Poincaré, Henri, 439
Popov, Alejandro, 391
Popper, Joseph, 303
Popper, Karl Raymond, 89 *n*
Posidonio, 339
Pouchet, Félix, 432 a 434
Proudhon, Pedro José, 60 a 63, 87, 262, 437, 438, 478

Prout, William, 436
Pushkin, Alejandro, 264, 502

Quiding, Nils Herman, 490, 494, 506
Quintana, Manuel José, 474

Rafael, Sanzio, 264
Ramón y Cajal, Santiago, 484
Ramsay, William, 392
Rankine, Williams, 295
Rappoport, Charles, 439
Regnault, Henri Victor, 462
Rehmke, Johannes, 303
Reich, Ferdinand, 352
Reid, Thomas, 365
Rembrandt, Hramensz van Rijn, 264
Renán, Ernest Joseph, 405, 409, 410, 420
Renouvier, Charles, 439, 404, 410 a 414, 420
Ricardo, David, 17 *n*, 41, 43, 93, 94, 97, 98, 102, 105, 109
Richter, Jerónimo, 352
Rickert, Heinrich, 293, 312
Riehl, Alois, 304
Riemann, Georg Friedrich Bernhard, 358, 359
Rigolage, Jules Emile, 423
Robinet, Jean François, 423, 424
Roentgen, Wilhelm Conrad, 392
Rogers, James-Edwin Thorold, 383
Rosenberg, 237
Rosmini Serbati, Antonio, 459
Rousseau, Jean Jacques, 36
Ruge, Arnold, 36, 38, 42

Saint-Simon de Rouvroy, Henri Claude, 70, 236, 423, 459
Saltikov-Schedrín, Mijail, 264
Salvador y Pedrol, Jaime, 472
Sanctis, Francisco de, 456, 457, 459 *n*
Sanz del Río, Julián, 477
Schapper, Karl, 65
Schelling, Friedrich, 30, 280, 404, 414, 477, 495, 502
Schiller, Joham Christoph, 260
Schleiden, Matías Jakol, 128, 340
Schmidt, Eduard Oskar, 134
Schmidt, Konrad, 186, 188, 190, 278
Schöberg, Franz, 493
Schopenhauer, Arthur, 277, 279 a 283, 285, 306, 309, 328, 329, 356, 360, 414, 427, 501
Schorlemmer, Karl, 132, 133, 335 a 340, 348, 361, 393
Schubert-Soldern, Richard, 303
Schulze-Delitzsch, Hermann, 314
Schuppe, Wilhelm, 303, 304
Schwann, Theodor, 23, 128
Séchenov, Iván, 135, 344
Shakespeare, Guillermo, 260, 264, 409
Sibbern, Federico Cristián, 495, 496
Simmel, Georg, 309 a 311
Smith, Adam, 17 *n*, 41, 43, 93, 97, 98, 102
Smolujovski, Marian, 353
Sócrates, 306
Sombart, Werner, 327
Sommerfeld, Arnold, 355
Sorge, Friedrich Albert, 125, 126, 385
Spaventa, Bertrando y Silvio, 456 a 458, 459 *n*, 463
Spencer, Herbert, 302, 334, 363, 364, 366 a 376, 379, 382, 384, 387, 404, 407, 423 a 425, 446, 466, 504
Spinoza, Baruch, 74, 137, 236, 306, 328, 334
Stas, Jean-Scruais, 436
Stammler, Rudolf, 291
Starcke, Karl Nikolai, 162
Starkenburg, Heinz, 187, 226, 382
Stendhal (Henri Marie Bayle), 409
Stirner, Max (seud. de Schmidt Kaspar), 56
Stoliétov, Alexandr, 388, 391
Strindberg, Johann August, 486, 490, 506
Struve, Piotr, 312, 327
Sturzen-Becker, Oskar Patrik, 490
Suárez, Francisco, 475 *n*
Sue, Eugenio, 262

Taine, Hipólito, 404 a 409, 420
Tarde, Gabriel, 427, 428
Thackeray, William, 260
Thierry, Augustin, 109
Thomsen, Hans Peter Julius, 502
Thomson, Joseph John, 392
Thomson, Kelvin William, 353
Thrane, Marcus, 506
Tillet, Benjamin, 363
Timiriázev, Kliment A., 342
Togliatti, Palmiro, 451, 457, 459, 470
Tolomeo, Claudio, 300
Torricelli, Evangelista, 239, 428
Tremo, Pierre, 131
Trendelenburg, Adolf, 285, 360
Tresov, Niels, 495
Trier, Herson, 503
Turguenev, Iván, 502
Turetski, V. A., 33 *n*

Urales, Federico, 471 *n*

Van't Hoff, Jakobus Hendrikus, 349 a 351
Varlin, Louis Eugène, 436
Verworn, Max, 278, 347
Vico, Juan Bautista, 458, 459
Virchow, Rudolf, 136, 342, 343, 346, 347
Vives, Juan Luis, 471

Volhard, Jakob, 237
Vogt, Karl, 152, 277, 286, 287, 288, 328, 329, 360
Volkelt, Johannes, 290
Vorländer, Karl, 289, 291, 329, 360 *n*

Waage, Peter, 505
Waals, Johannes Diderik van der, 350
Wallace, Alfred Russell, 136, 386, 387, 392, 393
Ward, James, 376, 379
Webb, Sidney y Beatriz, 385
Weitling, Wilhelm, 55, 506
Werner, Alfred, 351
Wetter, Gustav, 91 *n*
Weydemeyer, Joseph, 66, 109, 221
Whewell, William, 149, 237
Wiedemann, Gustav, 147
Wilberforce, Samuel, 388
Willy, Rudolf, 301
Windelband, Wilhelm, 289, 293, 294, 360
Winkler, Klemens, 352
Wöhler, Friedrich, 434
Wollaston, William Hyde, 461
Worms, René, 425, 426
Wundt, Wilhelm Max, 312, 313, 360, 414
Würtz, Charles Adolphe, 237, 403, 435

Zeeman, Pieter, 389
Zeller, Edward, 289
Zinin, Nikolai, 238
Zöllner, Johann Karl Friedrich, 136

INDICE DE CONCEPTOS

Abstracto, lo, 100, 102
Abstracciones, 96
  idealistas, 64
Agnosticismo, 134, 136, 138, 153, 278, 305, 307, 339, 341, 342, 346, 347, 349, 360, 363, 364, 377, 399, 400, 404, 407, 409, 431, 439, 441, 448, 461
  de Pearson, 374
  idealista, 172
  sensualista, 365
Análisis, 104
  deductivo, 102
  espectral, 352
  inductivo, 102
Anarquía, 283
Anarquismo, 56, 60, 87, 125
Anglo-hegelianismo, 376
Anticrítica, 53
Antropologismo, 46
  fisiológico, 286
Apriorismo, 360
  de Kant, 320, 344, 412, 414, 440
Aristotelismo, 285
Arte, 272
  puro, 480
Ateísmo, 27, 278, 380, 441
  científico, 199, 264, 265
Atomismo, 355-357, 390
Atomística, 156, 350, 355, 389, 461
  materialista, 348
Atomo, 389, 390
Atomos físicos, 460, 462
  químicos, 460, 462
Autoconciencia, 27, 28, 29, 41, 51, 52, 75
Autoenajenación, 49
Automovimiento de la materia, 134
Autoprofundización interna, 309
Averroísmo, 410

Bakuninismo, 77, 481
Bakuninistas, 198, 471
Base gnoseológica, 58
Bernsteinianismo, 323
Bernsteinianos, 326
Biología, 386
Blanquismo, 436
Budismo, 282

Cambio, 218
Cambios cualitativos, 220 *n*, 338
  cuantitativos, 129, 143, 145, 200, 338
Casualidad, 95, 171, 211, 397, 417. *Véase* Necesidad
Catastrofismo, 144
Categorías, 210, 217, 292
  científicas, 64
  económicas, 94
  filosóficas, 94
  lógicas, 48, 64, 146, 171, 343
Catolicismo, 263, 288, 412
Causalidad, 210, 211
  ley de la, 299, 365, 418
  principio de la, 418
Causa y efecto, 92, 148
Célula, 342
Centristas, 329
Cientificismo, 374
Ciencias naturales, 23, 386
Clericalismo, 48, 441
Cognoscibilidad, 53, 162
  del mundo, 168, 202
Colonialismo, 372, 425, 448
Complejos de elementos, 298
Comtistas, 422
Comunismo científico, 41, 42, 45, 47, 60, 63, 70, 81, 88, 316
Concepción filosófica idealista, 237
  genética, 466
  hegeliana, 45
  materialista de la historia, 17
  mecanicista, 245, 352, 436
Concepto de materia, 166
  de tiempo, 167
Conciencia de sí mismo, 59
  social, 49
Condicionalismo, 347
Consumo, 218
Concreto, lo, 100, 102
Conocimiento sensible, 320
Contingencia, 419, 420
Contradicciones antagónicas, 63, 91
Contradicciones de clase, 221
Cosa en sí, la, 136, 279, 281, 440
Cosmopolitismo, 254
  burgués, 59
Cristianismo, 268
Creacionismo cosmológico, 345

Darvinismo, 130, 151, 287, 290, 367
  social, 426
  inorgánico, 392
Darvinistas, 132
  sociales, 131, 134, 151, 372

Deber moral, 257
Deducción, 101
Determinismo, 391, 431
  abstracto, 409
  mecanicista, 149
Dialéctica:
  cualitativa, 497, 498
  de las categorías, 170
  del desarrollo social, 63
  espontánea, 350
  hegeliana, 27, 46, 74, 80, 200 *n*, 279, 459, 477
  idealista, 81, 285
  leyes fundamentales de la, 174
  marxista, 148
  materialista, 21, 64, 81, 88, 134, 135, 140, 148, 210
  objetiva, 442
  subjetiva, 210
Dictadura del proletariado, 66, 83, 109, 110, 120, 191, 221, 446, 447, 468
Diferencia cualitativa, 90
Dispersión de la energía, 353
Doctrina de la "experiencia pura", 298
  de la lucha de clases, 220
  de la transformación de la energía, 129
  hegeliana, 37
Dogma, 244, 272
Dogmatismo, 214
Dühringuismo, 314

Eclecticismo, 360
Economía política burguesa vulgar, 93
Eisenachianos, 86, 192
Electrodinámica, 357
Electromagnetismo, 388
Empiriocriticismo, 274, 296, 300, 301, 304, 321, 347
Empiriocriticistas, 296
Empirismo, 351, 489, 503
  idealista, 278, 364, 407
Enciclopedistas, 472
Energética, 357
Energetismo, 302, 350, 356
Entropía, 354, 355
Epicureísmo, 26
Escepticismo, 276, 405, 409
Esclavismo, 58
Escolástica, 244
Escolasticismo, 483
Escuela hegeliana, 25
  psicológica, 421
Esencia y fenómeno, 92, 94, 207
Espacio y tiempo, 166
Espíritu absoluto, 34
Espíritu de partido, 48, 76
Espiritualismo, 409
Espiritualistas, 439
Espiritismo, 134, 387, 388, 392
Estado celular, 371
Estado burgués, 371
Estatismo, 253
Estética, 257, 270
Etica, 247, 248, 256, 270, 281, 282, 333. *Véase* Moral
  spenceriana, 373
  kantiana, 373
Eugenesia, 380
Evolucionismo, 367
  vulgar, 442
Existencialismo, 308

Fabianismo, 365, 385
Fenomenalismo, 412, 414
Feudalismo, 42
Feuerbachianos, 35
Fenomenologismo, 356
Fideísmo, 278, 404, 411, 413, 419, 421, 441, 448
Fideístas, 373
Filosofía clásica, 279
  alemana, 80, 360, 404
Filosofía de Feuerbach, 36
  epicúrea, estoica y escéptica, 25
  de lo inconsciente, 284, 285
  de Hegel, 30, 35, 36, 46
  de la contingencia, 405
  de la inmanencia, 303
  del marxismo, 20, 23, 41, 54, 80, 214
  de la vida, 277, 308, 309, 372, 416
  de Schopenhauer, 279
  idealista, 38, 48, 474
  idealista alemana, 360
  idealista burguesa, 361
  kantiana, 420
  mundana, 31
  natural, 242
  voluntarista, 305
Finitismo, 412
Física, la, 353
  matemática, 358
Formas del movimiento, 139, 155
Freudismo, 312
Fuerza, 287
Fuerza vital, 339

Generación espontánea, 142
Geografismo, 379
Gnoseología, 105, 205, 306. *Véase* Teoría del conocimiento
Guesdistas, 437

Hegelianismo, 200 *n*, 397, 439, 456, 463
  napolitano, 457
Historicismo, 310
  marxista, 227
Humanismo, 252, 262, 288, 380, 381, 500
  socialista, 253

Idea absoluta, 45, 229
Idealismo, 136, 361
  absoluto, 375, 376, 397, 400
  alemán, 312
  filosófico, 344
  físico, 153, 360
  fisiológico, 134, 289, 295, 349, 360
  hegeliano, 19, 377
  neohegeliano, 460
  objetivo, 376, 397, 439
  racional, 487
  rígido, 489
  subjetivo, 297, 298, 375, 407, 410, 439, 440, 487, 507
Identidad, 418
Identidad y diferencia, 148
Ideología, la, 182, 183, 187, 188
Ilustración francesa, 51, 459
Imitación, ley social de la, 427
Imperativo categórico de Kant, 250
Indices cuantitativos, 90
Individual, lo, 146
Inducción, 101
Induccionistas, 149
Inmanentistas, 303, 304
Introyección, 286-289
Intuicionismo, 312
Irracionalismo, 276, 278, 284, 306, 309, 313, 360, 404, 419, 421, 448, 496
Izquierdismo, 82, 269

Jóvenes hegelianos, 25, 27, 28, 30, 35, 39, 40, 41, 48, 49, 51, 80

Kantismo, 344, 439
Kantianos, 343
Krausismo, 477

Laborismo, 365
Lamarckismo, 370
Lassalianos, 161, 192, 198, 315, 322, 326
Lassalismo, 77, 86, 314
Ley biomecánica de la serie vital, 301
Ley de la negación de la negación, 174, 176, 177
Ley del valor, 95, 207
Ley periódica de los elementos, 143, 155, 352, 462
Leyes del cambio, 89
  del desarrollo, 89
  del desarrollo económico, 194
  del desarrollo social, 83
  objetivas del desarrollo, 73
Legitimismo, 264
Liberalismo, 16, 34, 278, 284, 362, 363, 365, 379
Libre albedrío, 287
Libre cambio, 83, 368, 447
Librepensamiento, 375
Liga de los Comunistas, 85, 108
Liga de los Justos, 56, 65
Liga Socialista, 393
Lógica dialéctica, 95, 168, 201, 211, 271
  materialista, 211, 212
  hegeliana, 98
  marxista, 169
  metafísica, 212
Lucha de los contrarios, 318
Lucha por la existencia, 151, 370

Machismo, 274
Maltusianismo, 88, 130, 150, 151, 290, 311, 325, 334
Matemáticas, las, 358
Materia, 287, 414
  y movimiento, 164, 339
Materialismo:
  burgués alemán, 237
  científico-natural, 33
  de Feuerbach, 18, 53, 56
  dialéctico, objeto del, 162
  dialéctico e histórico, 41
  económico, 332
  filosófico, 217
  francés, 71, 231, 235
  mecanicista, 20, 203, 334
  metafísico, 19, 57, 199
  vulgar, 285, 288, 302, 318, 328, 360, 432, 459
Mecanicismo, 246, 389
  social, ley del, 409
Mercancía, 99, 101, 103, 442
Metafísica, 360
Método dialéctico, 212, 448, 465
Método experimental, 429
Misticismo, 272, 361
Mónadas, 379
Monismo, 318
Monadología idealista, 427
Monogamia, 255
Monogenismo, 426
Moral, la, 185, 249, 251, 272, 333. *Véase* Etica
  proletaria, doctrina de la, 186, 252
Movimiento, 204
  mecánico, 145, 146
Muerte térmica del universo, 146, 353

Nacionalismo, 69
Naturalismo, 264, 421
  idealista, 414
  materialista, 414
  monista, 415
Necesidad, 95, 149, 171, 211, 397, 417, 418, 420
  y casualidad, 92, 148, 149, 207
Negación de la negación, 200 *n*, 206
Neocriticismo, 405, 410, 420
Neoescolasticismo, 483

Neohegelianismo, 198
Neokantianos, 153, 294, 312,ñ 321, 329, 330
Neokantismo, 161, 198, 278, 289, 290, 291, 295, 312, 321
  alemán, 410
Neopositivismo, 89
Neovitalismo, 342

Objetivismo, 76
Omniinduccionistas, 154
Ondas electromagnéticas, 357
Ontología, 205, 297
Oportunismo, 78, 278, 439

Particular, lo, 146
Paso del capitalismo al comunismo, 190
Pensamiento abstracto, 320
  ideográfico, 293
Pesimismo filosófico, 307
Platonismo, 501
Plusvalía, 61, 96, 97, 98, 101, 103, 209, 259
Politeísmo, 266
Positivismo, 198, 334, 364, 366, 367, 405, 408, 420, 421, 459, 501, 503
  de Pearson, 374
  inglés, 363
Posibilidad, 95, 418
  y realidad, 92, 207
Pragmatismo, 308, 312, 374
Problema de la verdad, 173
Proceso infinito, 173
Proceso del conocimiento, 96, 208
Protestantismo, 263
Programa de Gotha, 191-193
Producción mercantil capitalistas, 101
  mercantil simple, 101
Proudhonismo, 60, 77, 436, 481
Psicologistas, 421
Psicomonismo, 347

Química, 347, 352

Racionalismo, 209, 210, 306
  matemático, 291
Racismo, 379, 421, 448
Razón ética, 280
  matemática, 280
Realidad objetiva, 32, 169
Realismo ingenuo, 299
Reformismo, 87, 359, 449
Relación causal, 419
Relaciones de producción, 220, 223, 225
Relativismo, 153, 276
Religión, 185, 272, 290, 477
  de la ciencia, 375
Revisionismo, 79, 314, 316, 317, 327, 328, 334, 359, 449
Revisionistas, 17, 201, 253, 324, 329
Revolución industrial, 401
  permanente, 107
Romanticismo, 264

Sansimonismo, 410
Selección natural, ley de la, 386
Sensualismo, 49, 210, 287
Seudoclasicismo, 264
Socialismo científico, 34, 55, 64, 87, 88, 334, 359
  fabiano, 385
  de gabinete, 55
  ético, 294, 330
  feudal y cristiano, 70
  utópico, 55, 66, 494
Socialistas utópicos, 14, 38, 58
Sociedad anarquista, 482
Sociedad Fabiana, 393, 395
Sociedades antagónicas, 220
  precapitalistas, 104
Solipismo, 300, 304
Subjetivismo, 276
Sujeto infinito, 376
Sujeto-objeto, 57
Supraestructura, 184, 189, 214, 217, 218, 225, 226, 396

Tradicionalismo, 475
Teísmo, 232
Teleología, 130
  wolfiana, 137
Teología, 137, 244, 474
Teoría cinética de la materia, 353, 391
  molecular, 354
  electromagnética, 391
  del conocimiento, 105, 195, 213, 298, 302, 317, 319, 370, 404
  del valor, 102
  de la evolución, 151, 341
  de la violencia, 181
  de las funciones analíticas, 359
Termodinámica, 353, 354
Tiempo y espacio, 204
Trabajo enajenado, 44, 45
Trades-union, 124, 125, 393

Unidad del mundo, 164
  de los contrarios, 91
Utilitarismo, 358, 36

Valor cognoscitivo, 98
Valores absolutos, 293
Vitalismo, 431
Voluntarismo, 278, 306, 313, 360, 412, 427

Este tercer tomo de la

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

publicado por la Editorial Grijalbo, S. A., avenida Granjas, 82, México, 16, D. F., acabóse de imprimir el día 2 de enero de 1962 en los Talleres Gráficos Victoria, S. A., Jesús Terán, 9, México, 1, D. F. Ejemplares: 5.000.
Fecha de edición: 2 de enero de 1962.